

بررسی انتقادی ماده انضمامی

بر مبنای فلسفه مشاء و حکمت متعالیه

بهزاد پروازمنش*

چکیده

«اصالت وجود»، «وجود رابط» و «حرکت جوهری»- از وجوه متعدد ناسازگار است؛ در نتیجه، باید از بنیادهای حکمت متعالیه راه دیگری برای تبیین حقیقت ماده استخراج و جایگزین ماده انضمامی کرد. این امر میتواند مبنایی برای بازشناسی مفاهیم «مجرد» و «مادی» و نیز حل مسائل دشوار حرکت و زمان و ایجاد سازگاری بیشتر آموزه‌های فلسفی با یکدیگر، و نیز با آموزه‌های اسلامی باشد.

کلیدواژگان: ماده انضمامی، برهانهای ماده انضمامی، مادی و مجرد، حرکت جوهری، فلسفه مشاء، حکمت متعالیه.

مقدمه

فلسفه در کنار بیان احکام «موجود بما هو موجود»، به اثبات وجود مفاهیم مشکوک‌الوجود، مانند اثبات صور نوعیه، و بیان ماهیت اشیاء

ماده انضمامی مشائی نخستین و فراگیرترین طرح تبیین فلسفی حرکت بر اساس مادیت و مجرد است. هر چند اصل اندیشه و اندیشه اصلی در اینباره غیر قابل انکار است، اما شیوه تحلیل مشائین از این مطلب، محدودیتهایی را در حل مسائل مترتب بر این مسئله بنیادی بوجود آورده است. اثبات و نیز تبیین این نظریه بر براهین معروف قوه و فعل، فصل و وصل و نیز برهان مبتنی بر قاعده حدوث زمانی استوار است. برای تبیین عمیقتر و نیز تعیین دقیقتر مواضع نقد، صورت منطقی این براهین ذکر و پس از آن نشان داده میشود که دیدگاه انضمامی به ماده نخستین، با مبانی اصلی حکمت مشاء مانند «اجتماع صور جسمی و نوعی»، «مساوقت وجود با وحدت و فعلیت»- و نیز مبانی صحیح حکمت متعالیه مانند

* دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی (گرایش حکمت متعالیه)، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛
b.parvazmanesh@gmail.com

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۵

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.4.2.9

شماره ۱۲۰ / تابستان ۱۴۰۴ / صفحات ۶۷ - ۸۶

محقق الوجود نیز میپردازد. در مورد ماده نیز باید هم تصور حتی الامکان روشنی از آن داشت و هم وجود آن را به اثبات رساند.

اصل وجود تغییر در جهان طبیعت، بدیهی است؛ امری که موجب اختلاف و گاه حیرت فیلسوفان بوده، تبیین و تفسیر این امر است. پس از ارسطو، تغییر در اصطلاح فیلسوفان بمعنای «خروج از قوه به فعل» در نظر گرفته شده که بخودی خود هم شامل معنای تغییر دفعی است و هم تغییر تدریجی.

مسئله نحوه وجود متحرک و چگونگی و نوع تکامل آن مهمترین زیرساخت این پژوهش است. برای دستیابی به این مهم، باید رابطه مراحل مختلف حرکت را با یکدیگر بدقت بررسی کرد. در مورد فعلیتهایی که در طول حرکت، پیاپی حاصل میشوند و بتعبیری، هستی‌شناسی حرکت و بر اساس آنچه از چگونگی امکان و تحقق حرکت جوهری دانسته شد، چهار گزاره زیر درباره ارتباط صورت اخیر با ماده و صورت پیشین، صادق است:

الف) با آمدن صورت اخیر، صورت پیشین، آنچنانکه پیشتر بوده نخواهد ماند و دگرگون میشود.

ب) در این دگرگونی، صورت پیشین جایگاه برترین کمال را که هویت شیء است، از دست میدهد و این امر بوسیله صورت بعدی محقق میشود؛ زیرا اگر صورت پیشین همان مقام

نخست خود را حفظ کند، لازم می‌آید یک امر در آن واحد، دارای دو واقعیت و دو ماهیت جداگانه باشد و چنین امری از دیدگاه فیلسوفان پذیرفتنی نیست.

ج) میان مراحل حرکت ارتباطی برقرار است که برآورنده آمادگی برای تحول و نیز وحدت و ثبات متحرک است. از این امر به جهت مادی متحرک تعبیر میشود.

د) تمامی تعددها و تکثرهای یاد شده در خارج و در متن حرکت، بنحو فرضی، بالقوه و بسیط موجود هستند و تنها ذهن است که بدلیل ساختار معرفتی خاصی که دارد، این امور را بنحو مجزا و بالفعل فهم میکند.

با این دانسته‌ها، پرسش اینست که آیا با آمدن صورت بعدی، صورت پیشین فقط جایگاه خود را از دست میدهد و آن را به صورت پسین وامیگذارد و خود به ماده میپیوندد؟ یا یکسره نابود میشود؟

دیدگاه فیلسوفان قدیم، مانند ابن‌سینا، اینست که صورت پیشین بی‌آنکه چیزی از آن بماند، یکسره نیست و نابود میشود و از نو صورتی بر ماده برمی‌آید؛ یعنی ماده که پیش از این، صورت پیشین را همچون جامه‌یی بر تن داشت، آن را از تن بدر کرده و جامه‌یی دیگر که چه بسا کاملتر از آن است، بر تن میکند، چراکه ماده در هر لحظه تنها یک فعلیت را میپذیرد؛ از اینرو در یک آن، صورت خود را

فراوان

از دست می‌دهد و صورت جدید می‌پذیرد و با ماندگاری خود در این فرایند، پیوند گذشته و آینده را نیز فراهم می‌سازد.

مبنای اصلی در این رویکرد، ماده منضم به صورت جسمیه است که مبتنی بر براهینی است که علاوه بر اثبات، از چیستی و نحوه هستی این امر نیز پرده برمی‌دارند. نوشتار پیش‌رو قبل از ارزیابی این دیدگاه، بمرور به مهمترین براهین این اندیشه که از سوی مشائین اقامه شده می‌پردازد تا هم این تبیین تعمیق شود و هم مواضع نقد این نظریه با دقت بیشتری تعیین گردد.

بنظر میرسد اندیشه ماده نخستین در نهاد خویش در تبیین مسئله حرکت غیر قابل انکار است و ایرادهایی که بر تقریر مشائین از آن وارد شده است، آندسته که جنبه مبنایی ندارند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۶؛ فیاضی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۷۶-۲۷۵، ۳۷۷، ۳۸۰) ناتمام است و آندسته که بر آن وارد است، اشکالاتی مبنایند؛ بهمین دلیل، چنین اندیشه‌یی از هماهنگی درونی بالایی در فلسفه مشاء برخوردار است (پروازمنش و غفاری، ۱۳۹۸؛ همو، ۱۳۹۹؛ پروازمنش، ۱۴۰۰). اما برخی از مبانی مهم در این نظام فلسفی و بطور واضحتر، در حکمت متعالیه وجود دارد که پذیرش تقریر مشائی-سینوی ماده اولی را با چالش بسیار جدی مواجه می‌سازد و بستر طرح مسائل بعدی

درمورد نحوه جایگزینی اندیشه‌یی برتر در این زمینه می‌گردد.

به این دلیل که اصل اندیشه ماده و قوه، واقعیتی بیرونی و بر خلاف آنچه گاه پنداشته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۹۶/۲-۱۹۵)، غیر قابل ارجاع به اعتبارات ذهنی است و این مسئله‌یی است که فلسفه ارسطویی و پیروی از آن، حکمت مشاء اسلامی، با منطقی صحیح آن را دریافته و بر اساس تواناییهای خویش، تبیینی مهم از آن بدست داده است. حکمت اشراق نیز در دوران انتقال فلسفه اسلامی از حکمت مشاء به حکمت متعالیه، درمورد مبحث قوه و ماده نقش انتقادی مفیدی ایفا کرده و بستر تحولاتی مهم در این بحث را فراهم آورده است.

نگارنده درصدد است در سلسله پژوهشهایی در ادامه این نوشتار، جایگزین مناسب این تفسیرها را بعنوان ماده صدرایی از مبانی حکمت متعالیه استخراج نموده و بدست دهد و از آن به مسئله گستره حرکت در ممکنات مادی و مجرد بپردازد و از این طریق راهی از مبانی فلسفی برای حل و فصل برخی آموزه‌های مرتبط دینی پیرامون این موضوع، بویژه مباحث پیچیده مربوط به نفس و معاد، بگشاید (بنگرید به: حسن‌زاده آملی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۵۴۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۱۳۳). دلیل این اهتمام آنست که بزرگترین مانع در این زمینه

تفسیر خاص فیلسوفان مشاء از ماده و قوه، و دیدگاهی خاص است که آنان در مورد موجودات مادی و مجرد و حرکت، بویژه حرکت جوهری داشته‌اند. اهمیت و ضرورت این مسئله نیز از رهگذر همین امر مشخص می‌شود.

انکار ماده نخستین و ماده انضمامی بدلیل تأثیر زیاد در افکار فیلسوفان اسلامی و نیز ادله متعدد آن، بطور کامل و به دو شیوه متفاوت صورت گرفته است تا مغالطه اکتفا به نفی دلیل در رد مدعا که در برخی پژوهشهای دیگر رخ داده است، پیش نیاید: اول، نقد و اثبات نارسایی ادله اثبات ماده نخستین انضمامی؛ دوم، اثبات امتناع ماده نخستین انضمامی.

۱. تبیین ماده انضمامی

از آنجا که تبیین و نگاشت دقیق براهین ماده نخستین در مراحل بعدی این پژوهش مؤثر است، در این بخش این برهانها مطرح گردیده و سعی میشود در تبیین سه برهان از مهمترین برهانهای ماده انضمامی - یعنی برهان قوه و فعل، برهان فصل و وصل و برهان مبتنی بر قاعده حدوث - دقت و شرح لازم بکار گرفته شود.

۱-۱. برهان قوه و فعل

۱. جسم از آنرو که میتواند دارای کمالات

اولیه و ثانویه شود، بالقوه، و از آن حیث که جوهری دارای امتداد است، بالفعل است؛

۲. ممکن نیست امری بسیط، هم بالفعل (چیزی) و هم بالقوه (حتی امر دیگری) باشد (تقابل وجدان و فقدان)؛

۳. آنچه هم بالقوه است و هم بالفعل، مرکب از دو جزء خارجی «ماده نخستین» بالقوه محض و «صورت جسمیه» بالفعل محض است و بسیط نیست (عکس نقیض موافق ۲)؛

۴. اجسام مرکب از ماده نخستین و صورت جسمیه هستند؛ (۱ و ۳)؛

۵. اجسام از انواع جواهرند (مبادی)؛

۶. اجزاء سازنده جواهر، خود، جواهرند (مبادی)؛

۷. صورت جسمیه و ماده نخستین، جوهر هستند (۴، ۵ و ۶)؛

۸. اجسام متشکل از صورت جسمیه و ماده نخستین هستند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۲؛ همو، ۱۴۰۴: ۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۸-۱۷۷).

مهمترین مقدمه برهان قوه و فعل، مقدمه دوم آن است که به تقابل قوه و فعل در خارج حکم میکند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷). این مقدمه خود مبتنی بر اینست که اولاً و بالذات، عدم هیچ موجودی از وجود هیچ موجودی قابل انتزاع نیست و بر آن حمل نمیشود و بالعکس؛ به این دلیل که اگر عدم موجودی (الف) از وجود خودش قابل انتزاع باشد، تناقض رخ

میدهد. حتی اگر این امر از وجود چیزی دیگر (ب) انتزاع شود، در این حالت نیز، هر یک از آن دو (الف و ب) مصداق عدم دیگری خواهد شد و در این صورت، هر یک بگونه‌یی مصداق مطلق «عدم» که مقسم عدمهای خاص است، خواهد بود؛ چراکه مقسم در اقسام خود و نیز کلی در افراد خود سریان دارند. واضح است چنین وضعیتی نیز مصداق تناقض است. بهمین ترتیب همین امر در انتزاع وجود از عدم خودش یا شیء دیگر نیز وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۸-۱۷۷). همچنانکه قابل ملاحظه است، این ویژگی نیز دلالت بر عدم‌ناپذیری مطلق وجود دارد که میتوان آن را «قاعده عدم‌ناپذیری وجود» خواند.

لازم به یادآوری است که قانون مزبور تنها نشان میدهد که ورود مطلق نیستی هر چند بنحو حیثی- در «متن» هستی و وجود، هر چند بسیط باشد، تناقض است و قهراً چنین وضعیتی تنها در قالب ترکیبی از وجود و عدم رخ میدهد. با اینهمه، این بدین معنا نخواهد بود که حیثیات عدمی نیز داخل در «متن» موجود مرکب باشد، زیرا امکان دارد چنین حیثیتی، حد و مرز عدمی این امر مرکب باشد. بتعبیری دیگر، مرکبی که با این قاعده اثبات میشود، اعم از مرکب تحلیلی عقلی و مرکب خارجی است. شایان ذکر است که در این برهان از آن جهت که حیثیت قوه از سنخ عدم ملکه و امری اضافی و غیرنفادی است،

داخل در هویت جسم و مقوم مرکبی خارجی خواهد بود.

بعضی نکات و دستاوردهای مهم برهان قوه و فعل که در بررسیهای آینده بکار می‌آید، عبارتند از:

- مقصود از قبول در این برهان، بفعلیت رسیدن امر بالقوه است؛ به این معنی که دقیقاً باید خود همان امری که در آغاز، نسبت به وصفی بالقوه است، بنحو بالفعل به آن متصف گردد. بیان دیگر، باید مصب و جایگاه حقیقی ماده و دگرگونی بمقتضای دقت این برهان، یکی باشند. با توجه به کیفیت تقریر برهان روشن میشود که این نکته بمعنای اینست که باید این دو امر، دقیقاً یکی باشند. از اینرو صرف ارتباط چیزی با قوه یا آنچه مشتمل بر قوه است، مصحح انفعال آن شیء نخواهد بود. بر همین اساس، این برهان الزام میکند که فقط موجودی میتواند دچار تغیر شود که دارای قوه و مشتمل بر ماده جوهری باشد. بنابراین صرف ارتباط با ماده برای این امر کافی نیست.

- این برهان فقط عدم اتحاد قوه و فعل و وجود و عدم را نشان میدهد و بر امتناع اجتماع دو فعلیت دلالت ندارد و ناظر به اتحاد یا عدم اتحاد فعلیت و وجود نیست.

۲-۱. برهان فصل و وصل

۱. جسم دچار وصل و فصل میشود و این امر موجب تغیر آن است؛

۲. در هر تغیر، چیزی از گذشته ثابت است؛
۳. در فصل یا وصل جسم، باید امری از وضعیت قبلی ثابت بماند (۲۱و)؛
۴. در نتیجه وصل یا فصل اجسام، فعلیت قبلی آنها ثابت نمی‌ماند (اصل موضوعه)؛
۵. چیزی که در اجسام در فرایند تغیرشان ثابت است، صورت جسمیه و فعلیت قبلی آنها نیست (۳و۴)؛
۶. بخشی ثابت، در اجسام وجود دارد که سراسر قوه است (۳و۵)؛
۷. ذاتی جواهر، جوهر است (اصل موضوعه)؛
۸. جسم از دو جوهر بالقوه (ماده نخستین) و بالفعل (صورت جسمیه) تشکیل شده است (۷و۶) (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۶-۶۵).
- برهان فصل و وصل ضمن اثبات وجود ماده نخستین، تا حدودی ماهیت و کارکرد وجودی آن را نیز بدست می‌دهد. از این منظر، ماده نخستین، فصل و وصل جسم را با بقای خود، ممکن می‌سازد. با پیدایش این پدیده‌های جسمانی، صورت(های) جسمی پیشین باقی نمی‌ماند. با وجود این، جسم ثابت است و همین امر موجب می‌شود صورت(هایی) نوین را بپذیرد، بگونه‌یی که در کوچکترین جزء زمان نیز ماده فاقد صورت نخواهد بود؛ بدین معنا که میان نابودی یک صورت و پیدایش صورت پسین، فاصله زمانی نیست.

۳-۱. برهان حدوث

این برهان تقریرها و ویرایشهای گوناگون دارد که از میان آنها یک تقریر نزد اهل فلسفه مشهور شده است. اشکال ابتلاء این برهان به مغالطه اشتراک لفظ میان امکان ذاتی و استعدادی که نخستین بار شیخ اشراق آن را بیان کرده (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۹۸)، از انتقادات شاخص وارد بر این برهان است.^۱ این مطلب بدلیل عدم تأثیر در هدف این پژوهش پیگیری نمیشود، افزون بر اینکه نگارنده در نوشتار دیگری به این ایراد و مباحث مربوط به آن پاسخ داده است (پروازمنش، ۱۴۰۰). در اینجا به تقریر اصیلی که از آثار ابن سینا قابل استفاده است، بسنده میشود.

هر چند تفکیک میان دو اصطلاح امکان ذاتی و امکان استعدادی در زمان ابن سینا انجام نشده بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۸۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۶-۵۳۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱-۴۰)، اما دقت نظر بیشتر روشن میکند که شیخ‌الرئیس برای پیشگیری از دچار شدن به مغالطه اشتراک لفظی، میان این دو مفهوم تفکیک قائل شده و بدون ذکر نام اصطلاح «امکان استعدادی» از مفاد این مفهوم سخن گفته است. این تقریر بصورت مفصل، در اصلیت‌ترین و جامع‌ترین کتاب فلسفی وی، یعنی الهیات شفا تقریر شده است. او تبیین میکند که چگونه ضرورت دارد قبل از پیدایش هر صفتی برای هر موصوفی (کان ناقصه)، امکان

- تحقق آن وصف در آن موصوف محقق باشد. برخلاف مفهوم امکان ذاتی، چنین امکانی نیازمند ماده خارجی و موضوع خواهد بود، چراکه «امکان» در این معنا وصف متعلق موصوف خویش است و فقط با مقایسه و نسبت‌سنجی تمایزش از استعداد، نمایان می‌شود؛ بدین‌گونه که در نسبت با مستعد، «استعداد» خوانده می‌شود و در نسبت با مستعدله، نیز به «امکان استعدادی» متصف می‌گردد.
- این تقریر در اثر مذکور طی سه مرحله صورت پذیرفته (همو، ۱۴۰۴: ۱۷۸-۱۷۷) که در اینجا نتیجه آن را بیان می‌کنیم:
۱. هر امری در مقایسه با وجود، بخودی خود (بالذات) یا ممکن است یا واجب یا ممتنع؛
 ۲. امکان، امری وجودی نیست و در معدومات نیز فرض می‌شود؛
 ۳. ممکن بالذات در تحقق، وابسته به علت خویش است؛
 ۴. وجود ممکن بالذات از ناحیه علتش، یا قدیم است یا حادث زمانی؛
 ۵. برخی ممکنات ذاتی، در اصل یا کمال وجود خود، حادث زمانی هستند (۴-۱)؛
 ۶. قبل از حدوث زمانی ممکن ذاتی، امکان تحققش وجود دارد؛
 ۷. امکان در ممکن حادث، اوصافی وجودی مانند «دوری و نزدیکی» و «شدت و ضعف» را می‌پذیرد؛
۸. چیزی که امور وجودی را می‌پذیرد، وجود عینی دارد؛
 ۹. امکان در ممکن ذاتی حادث، یک امر وجودی عینی است (۷ و ۸)؛
 ۱۰. امکان در ممکن ذاتی حادث، غیر از امکان ذاتی است (۲ و ۹)؛
 ۱۱. ممکنات، یا عرض هستند یا جوهر (تعریف حصری جوهر و عرض)؛
 ۱۲. چنین امکانی دارای معنایی نسبی است که به مستعدله قائم است (مبادی)؛
 ۱۳. جواهر، قائم به غیر و نسبی نیستند (تعریف)؛
 ۱۴. امکان در حادث، قائم به موضوع و عرض است (۱۳-۹)؛
 ۱۵. امکان ذاتی با اتحاد موضوع این امکان با فعلیتی که حامل امکان آن فعلیت است وجود دارد (مبادی)؛
 ۱۶. چند فعلیت در یک موجود جمع نمی‌شود (مبادی)؛
 ۱۷. موضوع امکان در حادث، خالی از فعلیت است و به نام «ماده» تعریف می‌شود (۱۶-۱۴ و تعریف)؛
 ۱۸. قبل از هر حادث زمانی، ضرورتاً قوه و ماده حامل آن وجود داشته است.
 ۱۹. آنچه هیچ فعلیتی ندارد، قوه محض است (مبادی)؛

نتیجه: هر حادث زمانی مشتمل بر قوه محض است که «ماده نخستین» نیز نامیده میشود.

توضیح آنکه، امکان استعدادی به موضوع و ماده‌ی نیاز دارد که به امکان استعدادی متصف گردد، زیرا طبیعتی مانند انسان، در نسبت با هستی و نیستی خویش است که متصف به امکان ذاتی میشود، درحالیکه همین ماهیت باید بصورت کان ناقصه و با ملاحظه قیودی افزوده بر ذات و در نسبت با امری مانند نطفه ملاحظه گردد تا به امکان استعدادی متصف گردد و به متعلق موصوف که همان نطفه است، اسناد داده شود. شایان ذکر است که با وساطت کیفیت استعدادی است که این جهت قبول در نهایت به ماده‌المواد و ماده نخستین ختم میشود. به این دلیل مراتب موضوعات و مواد، مجموعه‌ی غیرتعاقبی و پیوسته هستند که در زمان واحد از فعلیت متناسب با خود بهره دارند.

با این توضیحات برهان مزبور بدون ابتلا به مغالطه اشتراک لفظی، قوه و ماده را به اثبات میرساند، چراکه محور برهان، امکان استعدادی است و امکان ذاتی تنها زمینه طرح آن است. با این توضیحات میتوان نتیجه گرفت که اشکال اشتراک لفظی بر این تقریر از برهان که تقریر اصلی و سینوی آن است، وارد نیست.

۲. نقد ماده انضمامی

ماده انضمامی با وجود توجه صحیحی که به چگونگی و نکته تبیین تغییر دارد، از جهاتی دارای اشکال است. در اینجا این موارد را بروش توصیفی-تحلیلی، مورد بررسی و نقد قرار میدهم.

۲-۱. جهات ناسازگاری ماده انضمامی با نظام حکمت مشاء

هر چند ماده انضمامی در بستر تفکر مشائی شکل گرفته، اما بنظر میرسد با برخی مبانی و آموزه‌های این نظام فکری سازگاری ندارد.

۲-۱-۱. ناسازگاری با مساوت وجود و فعلیت و تقابل قوه و فعل

ناسازگاری ماده انضمامی با قاعده مساوت وجود و فعلیت، از این جهت است که ماده که جز آمادگی برای دگرگونی نیست، از نظر این قاعده، موجودی خودمتناقض است، زیرا بعنوان امری که وجود دارد، باید بالفعل باشد درحالیکه بر اساس تعریف و بر مبنای تقابل قوه و فعل، هیچ فعلیتی ندارد. در همین راستا، متفکران کوشیده‌اند بشیوه‌های گوناگون، راه‌حلی برای این مسئله بیابند و به این مسئله پاسخ دهند. در ادامه به بعضی از مهمترین این راه‌حلها اشاره میکنیم.

پاسخ اول: پاسخ مشهور فیلسوفان به این مشکل اینست که اتحاد در جهت که از شرایط

تناقض است، در اینجا وجود ندارد، زیرا فعلیت قوه به نداشتن سایر فعلیتهاست، نه فعلیت قوه، و ماده نخستین انضمامی تنها واجد فعلیت قوه و پذیرش است؛ از اینرو و بدلیل داشتن این اندازه از فعلیت، تناقض مزبور منتفی است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۲).

بررسی: بنظر میرسد این پاسخ ناتمام است، چرا که بهرحال، دارای فعلیت هست؛ چه دارای آمادگی پیدایش رویدادهای آینده، چه دارا بودن خود آن کمالات و فعلیتهای از اینرو بار دیگر، چنین امری خود باید به قاعده تقابل قوه و فعل مشائی که اساس برهانیهای ماده انضمامی است، به دو بخش قوه و فعل بازگردد و این روند پایانی نخواهد داشت و به تسلسل محال می‌انجامد.

پاسخ دوم: قوه محض بودن ماده نخستین، نظیر امکان ذاتی برای ماهیت است که از ماهیت جداناپذیر است و در عین حال، بواسطه علت، وجوب بالغیر می‌یابد. ماده نخستین نیز در سایه صورت جسمیه دارای فعلیت میشود و تنها در تحلیل ذهنی و در مقام ذات، فاقد فعلیت است. بدیگر سخن، صورت در این حالت، واسطه در ثبوت تحقق ماده نخستین است، نه واسطه در عروض (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/ ۱۷۶).

بررسی: در این اشکال، حیثیت ذاتی ماده نخستین و قوه محض بودن آن نادیده گرفته شده

است. باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد؛ چنانکه خود ماهیت نیز امری اعتباری است. بنابراین امکان ماهوی امری است که با اعتبار در اعتبار فهم میشود. از طرفی، فرض اینست که ماده نخستین جوهری خارجی است و در عین حال، قوه محض است. حال، اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمیشود و در عین حال بواسطه علت متصف به وجوب بالغیر گردد، ماده نخستین نیز مانند امکان ذاتی که صفتی اعتباری و عقلی محض برای ماهیت اعتباری است، امری اعتباری و بقول صدرالمألهین، امری عدمی خواهد بود نه موجود حقیقی عینی. شاید بهمین دلیل است که ملاصدرا ماده نخستین را امری عقلی و عدمی نامیده است.

۲-۱-۲. ناتوانی از تبیین حرکت

از نکات اصلی و بنیادی در تبیین حرکت، حتی حرکت در اعراض، آنست که باید حامل استعداد و نیز قابل فعلیت، یک چیز باشند. بتعبیر دیگر، باید همان امری که قوه و استعداد کسب فعلیتی را دارد، آن فعلیت را دریافت کند. بتعبیر سوم، باید مصب و پایگاه قوه و قبول یک چیز باشد. این امر به هیچ مکتب فلسفی اختصاص ندارد و از امور روشن و مبنایی حرکت است و

اگر جز این باشد، پیوند مقاطع و مراحل حرکت از بین می‌رود. با این ملاحظه روشن می‌شود که چگونه دیدگاه و نگاه دوگانه‌انگار و انضمامی مشائی از فراهم آوردن این مطلب بسیار دور است و با کشیدن مرزی روشن میان ماده و صورت، قوه و قبول را از یکدیگر کاملاً متمایز ساخته است.

پیام این نقیصه آنست که از اساس و بدلیل نوع نگاه کثرت‌گرای مشائی، هر چند این دیدگاه در پافشاری بر ماده نخستین از نظر غیرقابل انکار بودن اصل این اندیشه، راهی درست را برگزیده، اما در ادامه، در تبیین مطلق حرکت، حتی حرکت در اعراض، دچار نارسایی شده است.

۲-۱-۳. ناسازگاری با مساوت وجود و وحدت
نگاه انضمامی به اجزاء جسم با قانون مساوت وجود و وحدت نیز ناسازگار است. از منظر این قاعده، واضح است که هر موجود تنها یک موجود است؛ بدین معنا که هر موجود، هر چند از اجزائی مختلف تشکیل شده باشد، باید آن اجزاء با یکدیگر و با واقعیت این موجود، به یگانگی و وحدت برسند. حال چگونه ممکن است ترکیب انضمامی ماده و صورت و بصورت مجموعه‌یی از چند شیء انضمام یافته و با وجود مرز وجودی میان اجزاء و بدون هیچگونه اتحاد، ماهیت نوعی و حقیقتی یگانه را بوجود آورند؟ هر چند روابط

متقابل علی میان آنها برقرار باشد (مطهری، ۱۳۶۴: ۲۰۳-۲۰۲).

۲-۱-۴. ناسازگاری با کلیات خمس

فلاسفه مشاء بر اساس ممتنع دانستن اجتماع چند فعلیت در موجود واحد، قائل به ترکیب انضمامی و کون و فساد در جواهر شده‌اند و ورود یک صورت را همراه با زوال صورت قبلی میدانند. در این حالت، چگونه میتوان اجناس و فصول بعید را برای نوع تصور کرد؟ روشن است که این امر وقتی قابل تصور است که فصول فوقانی و طولی سابق، با آمدن فصل اخیر باقی بمانند، حال آنکه در دیدگاه کون و فساد این شرط فراهم نمیشود.

۲-۱-۵. ناسازگاری با اجتماع صور جسمی و نوعی
دیدگاه مشائین در مورد کون و فساد و عدم اجتماع فعلیتهای، با این نکته که آنان صور نوعیه را همزمان با صورت جسمیه موجود میدانند، سازگاری ندارد. بنظر میرسد این حکم مورد نقضی برای ترکیب انضمامی و نظریه کون و فساد است، چراکه لازمه کون و فساد اینست که با تحقق و تکنون صورت نوعیه، صورت جسمیه نیز از بین برود و به اصطلاح فاسد شود.

در جمع‌بندی این بخش ظاهراً میتوان مدعی شد که این اشکالات - که برآمده از مبانی نظام

حکمت مشاء است. در این نظام فلسفی و با همان مبانی، قابل حل و رفع نیست و اشکالاتی غیرمبنایی بر این آموزه مشائی وارد است.

۲-۲. عدم انسجام ماده انضمامی با حکمت متعالیه

در این پژوهش از راههای مختلف نشان داده میشود که ماده انضمامی با مبانی حکمت متعالیه -یعنی اصالت و تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری و برخی پیامدهای آنها- ناسازگار است و چنین مفهومی در این نظام فلسفی توجیه‌پذیر نیست. این مسئله زمینه‌ساز و نشانگر لزوم بازنگری و بازسازی این اندیشه در حکمت متعالیه نیز هست. راهکارهایی که در این بخش مطرح میشوند، همه بیواسطه یا باواسطه، پیامد اصالت و تشکیک وجود هستند و جنبه سلبی دارند و بدلیل ضیق فرصت، از چهره اثباتی و ایجابی آنان برای پیشنهاد جایگزین برای ماده مشائی، سخنی بمیان نمی‌آید.^۲

نکته محوری در این مورد، همان وجودی بودن این نظام فلسفی است که باعث عطف توجه و تمرکز نگاه آن به خارج و در هم شکستن پیرنگها و انگاره‌های ذهن و احکام آن است، تا از تسری احکام آن بر عین پیشگیری شود. در این بخش سعی شده است درباب برخی از بنیادیترین این موارد تأمل شود تا زمینه طراحی پیشنهاد جایگزین فراهم گردد.

۲-۲-۱. اصالت وجود

در برخورد با جهان واقعیت، دو دسته برداشت در ذهن پدید می‌آید؛ یکی مفاهیم ماهوی که بیانگر چیستی پدیده‌های بیرونی است و دیگری، مفاهیم وجودی که نشانگر هستی آنها یا برگرفته از آن است. مسئله اصالت وجود آنست که آنچه برآستی (بالذات) جهان واقعیت را تشکیل میدهد و مصداق بالذات آن است، آیا همان است که مفاهیم ماهوی نمایندۀ آن است یا آن است که مفاهیم وجودی آنها را نشان میدهد؟ دیدگاهی که پاسخ را مفاهیم وجودی میداند به «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» باور دارد. در این دیدگاه آموزه «اصالت وجود» چه بسا بدیهی است و بویژه مسئله «اعتباریت ماهیت» است که بدلیل پیچیدگی، نیاز به تبیین دارد و ازاینرو درباره آن دیدگاههایی گوناگون شکل گرفته است.^۳

بهر تقریر، پیامد اصالت وجود آنست که ماهیت هر چه باشد، نمیتواند ویژگیهایی مستقل از وجود داشته باشد. در مقابل، از دیدگاه مشائین وجود در رابطه با ماهیت تنها نقش ایجادگری دارد و از اینرو ماهیت بطور مستقل از وجود، امری مقرر است.^۴ بنا بر اصالت وجود، ماهیت به وجود موجود است و بطریق اولی، در احکام و ویژگیهای خود نیز همین رابطه را با وجود دارد.

يتفرع على أصالة الوجود واعتبارية الماهية أولاً أن كل ما يحمل على حيثية الماهية فإنما هو بالوجود

وأن الوجود حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي لما
أن الماهية في نفسها باطلة هالكة لاتملك شيئاً
فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود
(طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲).

این مطلب تفاوتی بنیادی را میان حکمت
متعالیه با دیدگاههای فلسفی پیش از آن در
مورد بسیاری از مسائل، از جمله مسئله حرکت
رقم میزند. در حکمت متعالیه، پیش از بررسی
پویایی و مانایی هستی نمیتوان درباره ماده و
ماهیت داوری کرد و دستاوردی داشت. در
مقابل، در حکمت مشاء بدون نگاه به این
وابستگی، ویژگیهای ماهیت بررسی گردیده و
ماهیت خاستگاه ماده انضمامی پنداشته شده
است؛ آنچنانکه ویژگیهای خود را بر وجود نیز
غالب میکند و مانع سرایت حرکت به جوهر
میشود.

خلاصه آنکه، از این دیدگاه که جانمایه
همه دیدگاههای بعدی نیز هست، تحکیم
احکام ماده انضمامی که همان جنس بشرط -
لاست، بر ویژگیها و گونه‌های وجود، مثل
وجود سیال، امری نارواست؛ این مشکل در
فلسفه مشاء روی داده و پیش از بررسی مسئله
اصالت وجود یا ماهیت، و همچنین مسئله
تشکیک در وجود، احکام ماده و ماهیت ترسیم
و بر خارج تحمیل شده است. بهمین دلیل
است که ماده انضمامی بهیچوجه با اصالت
وجود سازگار نیست، زیرا اجزاء و ویژگیهای
ماهیت، مانند جنس و ماده، بواسطه تبعیت

ماهیت از وجود، پیرو وجود و ویژگیهای
وجودند و از اینرو ماده انضمامی که برآمده از
ماهیت است نیز باید مانند خود ماهیت، به
چهره‌یی از چهره‌های وجود بازگردد.

آنچه در این بخش درمورد تأثیر نگاه وجودی
بر مسئله ماده و قوه بیان شد، مرحله نخستین و
البته مرحله‌یی بنیادی در این زمینه است؛ در ادامه
این تأثیر در پی سایر مبانی حکمت متعالیه، یعنی
نظریه‌های وجود رابط معلول و حرکت جوهری
از حیث نبود نفسیت و ثبات معلولات و
موجودات مادی مورد تأکید قرار میگیرد و
تشدید میشود.

۲-۲-۲. وجود رابط معلول

نظریه «وجود رابط معلول» از پیامدهای
بیواسطه «اصالت وجود» در بستر «علیت»
است. در این دیدگاه، معلول، خود همان
وابستگی به علت هستی‌بخش است نه چیزی
(= ماهیت مقرر سینوی) که تنها در هستی
خویش به علت هستی‌بخش وابسته است. در
رویکرد وجودی، از سویی معلول همان
هستی معلول است (اصالت وجود و اتحاد
موجود و وجود) و هستی معلول نیز همان
هستی‌بخشی علت است (اتحاد ایجاد و
وجود)؛ از اینرو معلول، هستی سراسر وابسته
(فی غیره) به علت و همان هستی‌بخشی علت
است. از یکسو، آنچه سراسر وابستگی است
و وجودش فی غیره است، ماهیت ندارد

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶:

۳۰) و از سوی دیگر، ماده نیز همان جنس ماهوی بشرطلاست. برآیند نکات فوق این خواهد بود که بر مبنای حکمت متعالیه، ماده در تعبیر و تفسیر مشائی آن، پذیرفتنی نیست. بنابراین روشن میشود که چگونگی «هستی» است که موقعیت ماهیت و ویژگیهای آن را رقم میزند.

بر همین اساس، در این نظریه وجود رابط ضعیفتر از آنست که ماهیت بالفعل داشته باشد و تنها میتوان بنحو بالقوه و با فرض عقلی برای آن ماهیت اعتبار کرد؛ بدین معنی که ماهیت که بر اثر اعتباری و پسینی بودن نسبت به وجود، خالی از اصالت است، بر اثر فقر ذاتی دچار تأخری مضاعف میگردد و بر ضعف و اعتباریت و تبعیتش افزوده میشود. از اینرو ماده مشائی که بر مبنای ماهیت بالفعل تصویر میشود، زمینه تحقق ندارد؛ چراکه معنای حرفی نفسیت ندارد و وقتی هم که به آن اشاره استقلالی شود، دیگر حرفی نیست. از باب تشبیه معقول به محسوس، هر چند میتوان به معنای حرفی نگاه استقلالی داشت، اما در این صورت، دیگر لفظی که به آن دلالت دارد، حرف نیست، بلکه اسم حرف است. بر همین اساس است که بعنوان نمونه، در زبان عربی حرف، مبتدا واقع

میشود و «ال» میگیرد؛ مانند اینکه گفته شود «المن وُضِعَ لِلْإِبْتِدَاء».

هل الاختلاف بين الوجود المستقل و الرابط اختلاف نوعی أو لا؟ بمعنى أن الوجود الرابط هو ذو معنى تعلقى هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفياً و لايجوز؟ الحق هو الثانى لما سيأتى فى أبحاث العلة و المعلول أن حاجة المعلول إلى العلة مستترة فى ذاته و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة و قائم الذات بوجود العلة لإستقلال له دونها بوجه و مقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول سواء كان جوهرراً أو عرضاً موجوداً فى نفسه رابطاً بالنظر إلى علته و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقايضة بعضه إلى بعض جوهرراً أو عرضاً موجوداً فى نفسه (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰).

۲-۳. حرکت جوهری (تقریر اول)

پیشتر درباب چگونه ناسازگاری ماده انضمامی با مبانی حکمت متعالیه به جنبه عدم نفسیت ماهیت پرداخته شد. اکنون به مسئله عدم ثبات وجود سیال بعنوان خاستگاه ماهیت میپردازیم. از این منظر این نتیجه مهم بدست می‌آید که بدون حل مسئله حرکت جوهری و با انکار اصالت وجود، هرگونه حرکتی، حتی حرکت در اعراض که از دیدگاه مشاء با اشکالی مواجه نیست، امری ناموجه و نامعقول جلوه خواهد کرد.

در حرکت جوهری که برخاسته از اصالت و تشکیک وجود است، هستی متحرک در نهاد خود ناپایدار است و این در حالی است که ماهیت، برخاسته از وجود ایستا و خاستگاه کثرت و این‌نه‌آنی است. اگر وجود، اصیل نباشد نمیتوان جایگاه و خاستگاهی در جهان خارج برای پیوستگی و یگانگی متحرک ارائه داد. بهمین دلیل، ماده که همان جنس ماهوی بشرطلا است، تنها در ذهن، آنگاه که برای متحرک، پایداری و مانایی فرض گردد، پدیدار میشود و نمیتوان برای این برداشت ذهنی، برابر ایستایی در جهان ناپایدار یافت.

این مطلب در قالب قیاس مرکب اقترانی حملی شکل دوم، چنین تقریر میشود:

۱. هر ماهیتی کثرت بالفعل دارد؛
۲. هیچ متحرکی کثرت بالفعل ندارد؛ پس
۳. هیچ متحرکی ماهیت بالفعل ندارد (۱ و ۲)؛
۴. هر ماده انضمامی، ماهیت بالفعل دارد (اختلاف اعتباری ماده و جنس)؛

نتیجه: هیچ متحرکی ماده انضمامی ندارد^۵ (۳ و ۴).

توضیح آنکه، ماهیت به این دلیل که حد وجود است و بشرطلا از مقارنات است و بصورت محدود اعتبار میشود، در مداری بسته قرار گرفته و نمیتواند آنچه ورای آن است را تحصیل کند؛ بدین معنی که اگر چیزی ذاتاً فاقد امری باشد، بهیچوجه نمیتواند آن را داشته

باشد مگر به مجاز و از باب وصف به حال متعلق موضوع^۶، بر خلاف مفهوم وجود که وسیع و لابشرط است و این محدودیت را ندارد.

بیان دقیقتر و گسترده‌تر حکایت ماهیت نوعیه دو جنبه دارد: جنبه وجدان و جنبه فقدان؛ یعنی ماهیت بدلیل هویت حدی که دارد، از محدوده خود حکایت میکند؛ به این معنا که نه‌تنها فعلیتهای و کمالاتی را که در آن وجود دارد، اظهار میدارد، بلکه ناداریها و کاستیهای آن را نیز نشان میدهد. ماهیت همچنانکه از حیث حکایت از فعلیتهای وجودی محدودیت دارد و خاستگاه کثرت است، از جنبه حکایت از مراحل و مقاطع فرضی حرکت و جنبه بیقرار متحرک نیز کثرت‌آفرین است. معنی این سخن آنست که ماهیت تنها توان حکایت از مرحله و مقطع خاصی از وجود سیال را دارد. بر این اساس، درحالیکه ماهیت بدلیل ویژگی مذکور، محکی خود را بطور بالفعل جدا از سایر موجودات نشان میدهد و حکایتی ایستا و کثرت‌افزا از واقعیت بدست میدهد، وجود بدلیل مشکک بودن، تمام این کثرات را بشکل بالقوه و بسیط در درون خود دارد و حرکت، نحوه‌یی از وجود است که پویا و سیال است.

چنانکه گذشت، اساساً یکی از دلایل اصالت وجود، مسئله توجیه و تأمین وحدت اتصالی بالفعل حرکت است، بگونه‌یی که درون خود

دارای مقاطع متعدد بالقوه و فرضی وجود سیال است؛ زیرا ماهیت بدلیل اینکه موجب کثرت و غیریت بالفعل است، توان برآوردن و توجیه کثرت بالقوه و وحدت بالفعل را ندارد، نه در مقام اصالت و خارجیت، و نه در مقام حکایت و دلالت، درحالیکه وجود مشکک بخوبی این نکته را به انجام میرساند.^۷

با این ملاحظه و بر اساس نهاد ناآرام عالم طبیعت که در نظریه حرکت جوهری ترسیم میشود، ماهیت اگر بخواهد از چنین موجود بیقراری دریافت شود، باید توسط لاحظ و ناظری ثابت لحاظ گردد. به این معنی که متحرک مادام که متحرک است و متوقف نشده است، ماهیت بالفعل ندارد و به این دلیل که اختلاف جنس و ماده تنها به اختلاف اعتبار بشرط لایی و لابشرطی است، ماده ندارد، مگر بنحو بالقوه و بمعنای فرضی و لاحظ فلسفی. بر این اساس، حکایت درست از وجود سیال خارجی، از حیطة سکون و رکود ماهیات و مقولات خارج است و در پهنه پویای مفاهیم و معقولات فلسفی شکل میگیرد.

لازمه این مطلب آنست که در طبیعت بدلیل اینکه موجود ثابت وجود ندارد و همه چیز در جریان و دگرگونی است. هیچ موجودی ماهیت بالفعل و ثابت ندارد. هر ماهیتی که برای یک شیء انتزاع کنیم، در آن

بعد، از این ماهیت گذشته و به ماهیت دیگری وارد شده است.

همچنانکه ملاحظه میشود، مفهوم «بالقوه» در اینجا در برابر فعلیت نیست، بلکه بمعنی اجمال در مقابل تفصیل است؛ یعنی بر این وجود واحد، ماهیات غیرمتناهی صدق میکند و این قابلیت را دارد که در هر مرتبه از مراتب نامتناهیش، یک ماهیت انتزاع شود. پس متحرک آنگونه که موجودات ساکن ماهیت دارند، ماهیت ندارد و به اعتباری، بینهایت ماهیت مقدر دارد. قاعدتاً چنین ماهیتی که با سایر ماهیات تضاد ندارد و ملازم با حد داشتن است، بشرط لا نبوده بلکه لابشرط است. بعنوان نمونه، در مورد انسان گفته میشود: انسان، جماد و نبات و حیوان بشرط لا نیست، اما به اعتبار لابشرطی، مجمع تمام آنهاست. از اینرو نفس انسان که از دیدگاه حکمت متعالیه موجودی سیال است - همچنانکه ملاصدرا نیز اشاره میکند - در خلال حرکتی که دارد، بنحو بالقوه پیوسته و پی‌درپی انواعی مختلف خواهد بود و در دو لحظه حقیقتاً یک نوع نیست و یک ماهیت ندارد، بلکه جنس است و هر فردی در هر لحظه، نوعی است غیر از نوعی که پیشتر بوده است و بعداً خواهد بود. بنابراین، وقتی شیء در حرکت قطعی است، ماهیتی مقدر و بالقوه دارد، زیرا متحرک از فردی به فردی، از صنفی به صنفی، یا از نوعی

به نوعی حرکت میکند. چنین نیست که افرادی یا انواعی کنار یکدیگر قرار بگیرند و شیء در یک لحظه وارد یک نوع شود و بعد فوراً آن را رها کند و وارد نوع دیگری شود و ماهیات در کنار یکدیگر چیده شوند.^۸

۴-۲-۲. حرکت جوهری (تقریر دوم)

ماده انضمامی مبتنی بر کون و فساد است که در آن ماده به همراه صورت جسمیه ثابت است و صورتها و فعلیتهای، یکی پس از دیگری جایگزین یکدیگر میشوند و بر ماده مینشینند و ماده نیز آنان را میپذیرد. از اینروست که متغیر باید دارای «قوه» و آمادگی این انفعال و «ماده» نیز حامل و دربردارنده قوه باشد. همچنانکه در بخش نخست این پژوهش نیز ملاحظه شد، براهین «قوه و فعل»، «فصل و وصل» و «قاعده حدوث»، بر اساس این نگاه به مطلق تغیر و دگرگونی است که ساخته و پرداخته میشوند. در حرکت جوهری و وجود سیال در حکمت متعالیه، در خلال حرکت، تنها یک جوهر جسمانی کشسان دگرگون شونده وجود دارد و این چنین نیست که ماده پذیرا و منفعل از آمد و شد صورتهای بالفعل بشمار و وامدار چنین ماده و قوه‌یی باشد.

حتی در حرکات در اعراض هم موضوع، بمعنای جوهری که محل اعراض متغیر باشد، هر چند نیاز است، اما نقشی در حفظ وحدت

و ثبات حرکت ندارد. در حرکات عرضی، یک عرض در هر مرتبه‌یی، یک نوع مستقل است. بر اساس اصالت وجود، وجود واحد سیال است که به مراتب عرض وحدت میدهد؛ در غیر این صورت، حتی موضوع هم نمیتواند حافظ وحدت مراحل حرکت در اعراض باشد و تشخیص و وحدت اعراض را در خلال حرکت حفظ کند.

در یک جمع‌بندی کلی از این بخش میتوان گفت:

۱. وجوه مطرح شده در این پژوهش نشان از ناسازگاری بنیادی ماده انضمامی با حکمت متعالیه و اصالت وجود دارند.

۲. اصالت وجود در بیان نخست، مستقیماً از دیدگاهی سلبی و تخریبی این مطلب را به اثبات رساند، اما در بیان سوم، از طریق حرکت جوهری و با رویکردی ایجابی و تأسیسی به این مطلب میپردازد. در بیان سلبی، ماهیت، پیش از بررسی چگونگی وجود حرکت و متحرک، نمیتواند امری ناسازگار با حرکت و وجود سیال را بر آن تحمیل کند. این در حالی است که در بیان ایجابی، اصالت ماهیت اساساً توان و امکان تبیین هیچ حرکتی، حتی حرکت در اعراض که از نظر مشائیین بی‌اشکال است، را هم ندارد و

فردوسی

این امر تنها با اصالت و تشکیک در وجود ممکن است.

۵-۲-۲. شیئیت شیء به صورت آن است

از نتایج اصالت وجود و همچنین تشکیک وجود، بنیادین بودن نقش صورت و فعلیت موجودات در تشخیص و موجودیت آنهاست. این امر بگونه‌یی است که با پیدایش صورت، تمام هویت آن موجود محقق می‌شود. دلیل این امر آنست که صورت هر چیزی چگونگی وجود آن چیز و همچنین واجد ماده موجود نیز هست. از این منظر، بر خلاف نظر فیلسوفان مشائی که تشخیص موجودات مادی را برآمده از ماده آنها میدانند، ماده بطور مبهم در هویت هر موجودی تأثیر دارد و تنها صورت است که مناط موجودیت شیء است و بدلیل مساوقت وجود و فعلیت با تشخیص، متعین و متشخص است. بر این اساس، مناط بودن ماده برای بقا و تشخیص شیء، پذیرفتنی نیست و هویت و نیز بقای هر چیزی به وجود صورت است و ماده چنین نقشی ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

براهین اثبات ماده انضمامی از یکدیگر مستقل و در عین حال با یکدیگر مرتبط هستند، چراکه از نظر مبانی و خاستگاهها به یکدیگر نزدیکند. اساس ایراد نظریه ماده در

فلسفه‌های پیشاصدرایی، وجه انضمامی بودن آن است. مجموعه فلسفه اسلامی بویژه مبانی متقن حکمت متعالیه، باید راهی برای این مسئله بیابد و در مطالب مهم مبتنی بر این اندیشه تجدیدنظر لازم انجام شود. در این راه، باید بر مبانی صحیح فلسفی حکمت متعالیه، ماده و قوه را واکاوی کرد و تعریفی جدید از آن ارائه داد.

پی‌نوشتها

۱. با توجه به ظرافت خاص این برهان، از قدما تا معاصرین و در متون زیادی، این برهان با تفاوت‌هایی خاص تقریر شده است: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۷، ۱۷۲، ۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۱، ۲۸۵؛ همو، ۱۳۷۹، ۵۳۶-۵۳۴؛ همو، ۱۳۶۳، ۴۱-۴۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۳ / ۱۰۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۶۳-۲۶۱ و ۱۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۷۲-۲۷۰، ۳۳۷-۳۳۳، همو، ۱۳۸۳ ب: ۹۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۱۹؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۲ / ۶۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۰۰-۱۹۸؛ فیاضی، ۱۳۷۸: ۷۴۷-۷۳۷؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۲۰۷-۲۰۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۲۰-۲۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۷۷؛ همان: ۲ / ۱۹۶-۱۹۵، ۲۴۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۲-۱۴۱، ۲۸۷-۲۸۵، ۳۸۹؛ جوادی‌آملی، بی‌تا: جلسات ۳۵ و ۳۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۲ / ۷۳، ۹۷-۹۶؛ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹: ۱۸۱.

۲. نگارنده در پژوهشی دیگر بطور مستقل به این مطلب پرداخته است.

۳. فیلسوفان صدرایی در اینباره با یکدیگر هم‌منظر نیستند؛ برخی از اساس، آن را کشاکشی بر پایه اشتراک واژگان «وجود» و «ماهیت» و آمیختگی هستی‌شناسی با شناخت‌شناسی دانسته‌اند (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۹۰)؛ بعضی ماهیت را نه در خارج موجود میدانند و نه بر خارج صادق می‌شمارند (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴؛ همو، ۱۳۶۵: ۱/ ۳۳۹-۳۴۱؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۲۵)؛ برخی دیگر، ماهیت را به حیثیت تعلیلیه تحلیل‌یه، معلول وجود و امری موجود دانسته و مدعی شده‌اند این اندیشه غیر از قول به اصالت توأمان وجود و ماهیت است (فیاضی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۳-۴۵، پانوش‌ت ۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۶-۳۴، ۵۱ و ۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۲)؛ در اندیشه برخی اساتید نگارنده، ماهیت پدیده‌یی انتزاعی و به حیثیت تقيیدیه نفادیه وجود، در خارج موجود است، اما تنها بر نفاد و پایانه وجود صادق است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۷۸-۱۷۵). نویسنده معتقد است ماهیت به حیثیت تقيیدیه وجود، به وجود منتسب است، بگونه‌یی که نه تنها بر پایانه هستی که بر همه هستی پدیده‌ها، اما از حیث چیستی آنان صدق می‌کند. در اندیشه ملاصدرا نیز ماهیت همین جایگاه را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۱۷؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۲، ۸۷-۸۹).

۴. بر اساس این بیان، بر خلاف نظر برخی فیلسوفان متأخر که به اصالت وجودی بودن آنان تصریح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰)؛

نمی‌توان مشائین را اصالت وجودی دانست؛ همچنانکه اساساً بلحاظ تاریخی نیز به‌استثنای میرداماد، مسئله اصالت و اعتباریت در زمانه آنان مطرح نبوده است.

۵. این برهان ظاهراً در مکتوبات منتشر شده از صدرالمتهلین وجود ندارد و اگر اشاراتی هم به خود مطلب شده، بیشتر حالت ایمانی و بر اساس متون دینی است؛ اما بنظر میرسد مبانی او چنین امتدادات و براهینی را برمی‌تابد.

۶. این مطلب بر اساس ویژگی ذاتی ماهیت که خالی از وجود و عدم در مرتبه ذات مفروض خود است (لیست الماهیه من حیث هی إلا هی، لا موجودة ولا معدومة) بر ماهیت تطبیق می‌شود و همین نکته از استوارترین ادله اصالت وجود است.

۷. کون المراتب فی الإشتداد/ أنواعاً، إشتار للمراد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۶۹).

۸. در اینجا به یک معنای تأویلی و غیر مصطلح «تبدل انواع» صورت می‌گیرد و هر حرکت اشتدادی بگونه‌یی تبدل پیوسته انواع است، اما انواعی که بالقوه، مقدّر و تحلیلی هستند.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌سینا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

----- (۱۳۷۱) المباحثات، قم: بیدار.

----- (۱۳۷۹) النجاة من الغرق في بحر الضلالات،
تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۴۰۴ق) إلهيات الشفاء، قم: کتابخانه
آیت الله مرعشی نجفی (ره).

احمدی، احمد (۱۳۸۸) بن لایه های شناخت، تهران:
سمت.

پروازمنش، بهزاد (۱۴۰۰) «قاعده حدوث؛ از
سازگاری با حکمت مشاء تا بهسازی در حکمت
متعالیه»، آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۲۸،
ص ۸۵-۶۱.

پروازمنش، بهزاد؛ غفاری، حسین (۱۳۹۸) «بررسی
انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت
مشاء»، آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۲۴،
ص ۱۰۸-۸۵.

----- (۱۳۹۹) «برهان قوه و فعل از منظر حکمت
مشاء»، آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۲۶،
ص ۶۲-۴۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) رحيق مختوم، تدوین و
تنظیم حمید پارسانیا، قم: اسراء.

----- (بی تا) درسگفتارهای اسفار، قم: مؤسسه
اسراء.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳) أنه الحق، قم: قیام.
حسن زاده آملی، حسن؛ و جمعی از نویسندگان
(۱۳۶۱) یادنامه مفسر کبیر، استاد علامه طباطبائی،
قم: شفق.

سبزواری، هادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة تحقیق و
تعليق مسعود طالبی و حسن حسن زاده آملی،
تهران: ناب.

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه
مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة،
قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و
التنبيهات مع المحاکمات، قم: بلاغت.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی بر نظام حکمت
صدرائی، ج ۱، تهران: سمت.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸) تصحيح و تعليق نهاية
الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۸) هستی و چستی در مکتب صدرایی
(تأملی نو در اصالت وجود و تفاسیر و ادله و نتایج آن)،
تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم:
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵) آموزش فلسفه،
تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم:
مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۴) تعلیقه و یادداشت های اصول
فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، تهران: صدرا.

----- (۱۳۷۸) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۲، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،
ج ۵، تصحيح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القبسات، به اهتمام

مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پرفسور
توشیهیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران:
دانشگاه تهران.

نراقی، مهدی (۱۳۸۰) شرح الإلهیات من کتاب الشفاء،
قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳) مبانی و اصول عرفان
نظری، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

