

نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

normohamadi2531@anjomedu.ir

پذیرش: ۹۶/۲/۱۱

دریافت: ۹۵/۷/۳

چکیده

اغلب فلاسفه قائل به ثبات مجردات هستند و حرکت را در آنها نفی می‌کنند. مهم‌ترین مبنا و دلیل ایشان در این دیدگاه، برهان قوه و فعل است. در این برهان با تکیه بر تقابل (عدم و ملکه) میان فقدان (قوه) و وجدان (فعل)، اثبات می‌شود که قوه از شئون ماده است و جسم که قوه دارد، ماده نیز دارد. ایشان از این طریق هرگونه قوه را در مجردات، به واسطه بساطت و نداشتن ترکیب از قوه و فعل، نفی می‌کنند. از آنجاکه حرکت، خروج شیء از قوه به فعل است و موجود بسیطی که مرکب از قوه و فعل نیست، نمی‌تواند حرکت داشته باشد، ثبات و عدم امکان حرکت در مجردات که وجودی بسیط و انفعال‌ناپذیر دارند؛ اثبات می‌گردد؛ اما باید توجه کرد که قید «قوه» در حرکت، لزوماً به معنای چیزی نیست که منشأ آن «هیولا» می‌شائی باشد (کما اینکه منکران هیولای مشائی نیز قوه را در تعریف حرکت قید کرده‌اند)؛ بلکه «قوه» و «بالتقوه» بودن با بساطت متحرک و موضوع حرکت نیز سازگار است. بنابراین موضوع حرکت قرار گرفتن مجردات را به این دلیل که بسیط و فاقد ماده و هیولای مشائی‌اند، نمی‌توان انکار کرد.

کلیدواژه‌ها: ثبات، حرکت، مجردات، هیولا، قوه و فعل.

یکی از کهن‌ترین موضوعات و مسائل فلسفی که اندیشه فیلسوفان را همواره به خود مشغول ساخته، مسئله «حرکت» است. در طول تاریخ فلسفه، نظریات بسیار و احياناً متعارض و متناقضی درباره حرکت ارائه شده است. برخی همچون پارمنیدس و زنون منکر هر گونه حرکت بوده‌اند و اساساً وجود حرکت را مستلزم تناقض می‌دانسته‌اند. برخی نیز همانند هراکلیتوس همه چیز را در حال حرکت می‌پنداشته‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹ و ۷۰؛ پاکین، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۴۷ و ۴۸). فیلسوفان اسلامی، حرکت را در برخی اعراض (این، کم، کیف و وضع) پذیرفته‌اند و از زمان صدرالمتألهین به بعد، حرکت جوهری در موجودات مادی نیز پذیرفته شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰)؛ اما آنچه تقریباً در میان تمامی فیلسوفان مورد اتفاق است، انکار حرکت در مجردات و موجودات غیرمادی است. قاعده کلی و مشهور در میان ایشان، یعنی اینکه «حرکت در مجردات راه ندارد و هر جا قوه و استعداد وجود داشته باشد، ماده و مادیت و احکام آن نیز حاکم می‌باشد» حکایت از این اتفاق دارد. این قاعده، به اندازه‌ای در نظر ایشان مسلم است که گاهی به جای عنوان «مجردات» از اصطلاح «ثوابت» استفاده می‌کنند و این دو را مساوی با یکدیگر می‌شناسند. در مقابل دیدگاه رایج و مشهور یاد شده، دیدگاه دیگری به ویژه در دوره معاصر، مطرح شده است. از جمله فیلسوفانی که به این مسئله اهتمام و توجه ویژه نشان داده‌اند، استاد فیاضی است که با رد نظریه مشهور فیلسوفان، به امکان حرکت در تمام ممکنات (از جمله تمام مجردات) قائل شده است. همین امر، سبب گشوده شدن باب جدیدی در مسئله حرکت در مجردات و موجودات غیرمادی در دوره معاصر شده و مباحثات جدی و چالشی‌ای را در این زمینه به همراه داشته است. البته باید توجه داشت که فیلسوفان برای اثبات مدعای خود (نفی حرکت در مجردات) استدلال‌های متعددی ارائه کرده‌اند و تا این استدلال‌ها بررسی و نقد نشوند و بطلان آنها اثبات نگردد، مجال برای طرح دیدگاهی در مقابل دیدگاه مشهور باقی نمی‌ماند. لذا ضروری است تا به آرا و دیدگاه‌های دیگر فیلسوفان توجه شود و مبانی و اصول و قواعد مورد توجه آنها در این باره کانون دقت قرار گیرد و جهت بطلان آنها روشن گردد و سپس در صورت موفقیت در نقد و رد مبانی و استدلال‌های مشهور، به طرح و ارائه نظریه‌ای جدید در این باره پرداخته شود.

در این مقاله به دنبال تقریر و نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان در اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات خواهیم بود. برخی از این استدلال‌ها به صورت استدلالی صریح مطرح شده‌اند و در این مقاله تنها تقریر و بیان چپ‌نشین مقدمات آنها اصلاح شده‌اند. برخی از آنها نیز اگرچه با عنوان استدلال بر نفی حرکت در مجردات در منابع فلسفی یافت نمی‌شوند، اما فیلسوفان اجمالاً به آنها اشاره و استناد کرده‌اند. برخی از این استدلال‌ها نیز نه به صورت اجمالی و نه به صورت تفصیلی در آثار فلسفی نیامده‌اند، اما می‌توان آنها را از مبانی و آرای فیلسوفان به دست آورد و به صورت استدلالی منطقی در نفی حرکت در مجردات ارائه کرد.

حل مسئله ثبات و امکان یا نفی حرکت در مجردات و یافتن نظریه صحیح در این باره، می‌تواند در حل مسائلی دیگر از مسائل فلسفی و نیز برخی چالش‌های میان فلسفه و نقل، سودمند و اثربخش باشد؛ مسائلی مانند حدوث و قدم عالم، حدوث یا قدم نفس، تکامل نفس مجرد انسان در برزخ و نیز مسئله معاد جسمانی.

۱. استدلال اول بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

مقدمه ۱. موجود مجرد، فاقد هیولا و ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۶ و ۶۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۵۱ و ۳۷۰ و ۳۷۷؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۴؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷ و ۹۰).

مقدمه ۲. هیولا و ماده منشأ قوه و استعدادند؛ لذا جایی که هیولا و ماده نیست، قوه و استعداد نیز وجود ندارد. پس موجود مجرد، فاقد قوه و استعداد نیز می‌باشد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰).

مقدمه ۳. حرکت عبارت است از «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۱ و ۱۲۹ و ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۳ و ۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۵۴). بنابراین جایی که قوه نیست، حرکت نیز امکان ندارد؛

نتیجه: در موجود مجرد، حرکت امکان ندارد.

نکته اصلی و کلیدی در برهان مزبور، ترکیب جسم و مادیات (بر خلاف مجردات) از دو جزء جوهری «صورت» و «ماده اولی یا هیولا» است. فیلسوفان مشائی به پیروی از ارسطو، جسم طبیعی (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ا - ب، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۶۳-۶۵) را مرکب از دو جزء جوهری «صورت» و «ماده اولی یا هیولا» می‌دانند. «صورت» که منشأ خواص بالفعل اجسام است، خود جوهری است ذاتاً بالفعل و فاقد قوه، و عبارت است از امتداد و اتصال جوهری. «هیولا» نیز عبارت از آن جزئی که صورت جسمیه را می‌پذیرد؛ یعنی جزئی از جسم که منشأ بالقوه بودن جسم است و خود جوهری است ذاتاً بالقوه و فاقد هرگونه فعلیتی جز فعلیت قوه. «ماده» گرچه ذاتاً بالقوه و فاقد فعلیت است، ممکن است با ترکیب با واقعیت بالفعلی مغایر خود، مانند صورت، حقیقتاً فعلیت یابد؛ به این معنا که صورت یادشده، که خود عین فعلیت است، فعلیت ماده نیز باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ا - ب، ص ۶۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵-۳۳۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۳۱ و ۳۳۲). لذا اگرچه «ماده» واقعیتی است مغایر صورت و مغایر جسم، از آنجاکه فاقد فعلیت است، فقط در ضمن جسم و در حال ترکیب با «صورت» یافت‌شدنی است، نه به‌تنهایی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ا - ب، ص ۷۲-۷۹). «صورت» نیز که ذاتاً حال در ماده است، فقط در ضمن جسم، در حال ترکیب با ماده یافت‌شدنی است، نه به‌تنهایی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۵۱). بنابراین ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیبی انضمامی است که مغایرت و تکرر اجزای آن خارجی و حقیقی است، نه ذهنی و اعتباری (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳).

از آنجاکه دو ویژگی قوه و فعل (بالقوه بودن و بالفعل بودن) ضد یکدیگر و در مقابل هم‌اند، در واقعیات بسیط، این دو ویژگی هیچ‌گاه قابل جمع نیستند. لذا اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالقوه باشد، ذاتاً بالقوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است. همچنین اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالفعل باشد، در تمام اوصافش بالفعل است و نمی‌تواند در هیچ وصف دیگری بالقوه باشد.

مجردات بسیط‌اند و از آن جهت که فعلیت دارند، فقط می‌توانند بالفعل باشند؛ یعنی فاقد جزء بالقوه و هیولای اولی و ماده‌اند؛ و از آنجاکه ماده ندارند، قوه نیز ندارند. با توجه به تعریف حرکت (خروج تدریجی شیء از قوه به فعل)، این نتیجه به دست می‌آید که مجردات، فاقد حرکت‌اند، بلکه حرکت در مجردات ممکن نیست.

فیلسوفان براهین و استدلال‌های متعددی را برای اثبات جزء جوهری بالقوه جسم، یعنی «ماده اولی» یا «هیولا» اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴، ص ۶۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۱۲۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹ و ۳۳-۵۰؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۸۸؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۲۱۸ و ۲۱۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۵۴۱-۵۵۱). مهم‌ترین آنها دو برهان «قوه و فعل» و «فصل و وصل» است که براهین دیگر به گونه‌ای به این دو برهان بازمی‌گردند.

۱-۱. برهان قوه و فعل

در این برهان با تکیه بر وجود ویژگی قوه و فعل در اجسام، دو جزء جوهری هیولا و صورت در اجسام اثبات می‌شوند:

مقدمه ۱. در عالم طبیعت، هر جسمی هم بالقوه است هم بالفعل؛ یعنی هم بالفعل واجد آثاری است و هم فاقد آثاری است که توان و استعداد آن را دارد تا در اوضاع و احوال مناسب، واجدشان شود؛

مقدمه ۲. ممکن نیست دو ویژگی قوه و فعلیت در واقعیتی بسیط ولو از دو جهت متفاوت، جمع شوند؛ یعنی اگر واقعیتی نسبت به چیزی ذاتاً بالقوه باشد، چنین واقعیتی ذاتاً بالقوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۳).

مقدمه ۳. عکس نقیض مقدمه ۲: اگر واقعیتی هم بالفعل باشد هم بالقوه، چنین واقعیتی بسیط نیست، بلکه ضرورتاً مرکب است از جزئی به نام ماده یا هیولا که ذاتاً بالقوه است و منشأ بالقوه بودن این واقعیت نیز هست، و جزئی دیگر به نام «صورت» که ذاتاً بالفعل است و منشأ بالفعل بودن واقعیت مذکور هم هست؛

مقدمه ۴. بنابراین، در عالم طبیعت، هر جسمی مرکب از هیولا و صورت است؛

مقدمه ۵. جسم نوعی جوهر است و از آنجاکه اجزای جوهر ضرورتاً جوهرند و ممکن نیست عرض باشند، پس اجزای آن، یعنی هیولا و صورت نیز جوهرند؛

نتیجه: در عالم طبیعت هر جسمی از دو جوهر ترکیب یافته است: جوهر مادی یا هیولا که جوهری ذاتاً بالقوه و فاقد هر گونه فعلیتی است، و جوهری صوری یا صورت که جوهری است ذاتاً بالفعل و به کلی فاقد قوه. لذا جسم حاصل

از این ترکیب، به موجب اینکه دارای هیولاست، نسبت به خواص و آثاری که ندارد بالقوه است، و به موجب اینکه دارای صورت یا صوری است، بالفعل دارای خواص و آثاری است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۷؛ صدرالمتهلین، ۱۴۲۲ق، ص ۵۵ و ۱۰۹-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۳۶۰؛ همو، بی‌تا، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۲۱۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱-۳۳۳).

فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمیة، فهو شیء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أى استعداد شئت فهو بالقوة، ولا يكون الشیء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غیرا له فى أنه صورة، فیکون الجسم جوهرًا مرکبا من شیء عنه له القوة، ومن شیء عنه له الفعل. فالذی له به الفعل هو صورته، والذی عنه بالقوة هو مادته، و هو الهیولی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۷؛ صدرالمتهلین، بی‌تا، ص ۶۰).

۲-۱. برهان وصل و فصل

در این برهان با توجه به عروض دو حالت متضاد اتصال و انفصال بر جسم، جوهر ماده به معنای قابل و پذیرنده اتصال و انفصال در جسم اثبات می‌شود:

مقدمه ۱. همواره یک جسم با امتدادی متصل، قبول انفصال می‌کند و به دو یا چند جزء تقسیم می‌شود. همچنین دو یا چند جسم منفصل، به هم می‌پیوندند و یکی می‌گردند و قبول اتصال می‌کنند؛

مقدمه ۲. اگر تمام حقیقت جسم همان اتصال یا انفصال جوهری باشد، هرگاه جسم منقسم می‌شود یا اجسامی به هم می‌پیوندند، خود اتصال باید قابل انفصال، یا انفصال باید قابل اتصال باشد؛

مقدمه ۳. لکن هیچ‌گاه اتصال و انفصال نمی‌توانند قابل و پذیرنده هم باشند؛ زیرا اتصال و انفصال ضد یکدیگرند و هرگز قابل جمع و همراهی با هم نیستند؛ درحالی‌که قابلیت چیزی نسبت به چیزی، در صورتی است که قابل و مقبول همراه با یکدیگر باشند؛ یعنی قابل در عین اتصاف به مقبول باقی باشد. لذا چیزی پذیرا و قابل ضد خود نیست؛

نتیجه: بنابراین علاوه بر صورت جسمیه، باید در جسم حقیقت دیگری (مبدأ قابلی) نیز باشد که در هنگام عروض اتصال و انفصال پذیرنده آنها بوده، با هریک از آن دو همراه باشد. آن حقیقتی که قابل و همراه اتصال و انفصال در جسم است، هیولای اولی و ماده نخستین است که در هنگام عروض انفصال، پذیرای انفصال، و در هنگام عروض اتصال، قابل اتصال است. لذا جسم طبیعی، مرکب از اتصال جوهری (صورت جسمیه) و هیولای اولی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۶ و ۶۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ صدرالمتهلین، بی‌تا، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱ و ۴۱۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۷۴).

«قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فینبغی أن یوجد فی الجسم قابل لهما، و هو الهیولی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴).

صدرالمتألهین بر این باور درست است که برهان «وصل و فصل» به برهان «قوه و فعل» باز می‌گردد؛ یعنی برهان «وصل و فصل» به‌خودی‌خود برهان مستقلی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۱). در نتیجه، اصل در اثبات هیولای اولی در جسم، همان برهان «قوه و فعل» است.

۳-۱. نقد و بررسی

برهان اول بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات از دو حیث قابل بررسی است: الف. از حیث مرکب دانستن جسم از دو جزء جوهری ماده و صورت و پذیرش جزء بالقوه؛ یعنی «هیولای اولی» به عنوان منشأ قوه در جسم و معیار تمایز مادیات از مجردات؛ ب. از حیث تعریف حرکت به «خروج شیء از قوه به فعل».

حیث اول: هیولای اولی به عنوان جزء جوهری بالقوه جسم که در ضمن ترکیبی انضمامی با صورت جسمیه سبب پیدایش جسم می‌شوند، مردود است و استدلال‌های مشائیان در اثبات آن، مخدوش و درخور نقدند؛ زیرا:

۱. مفهوم‌های «قوه» و «فعل» از مفاهیم فلسفی‌اند که عقل، آنها را از طریق مقایسه شیء با دو وضعیت و حالت متفاوت و از دو لحاظ متفاوت انتزاع می‌کند؛ یعنی در مقایسه شیء با آنچه هست، مفهوم «فعل» و «بالفعل» انتزاع می‌شود؛ و در مقایسه آن با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است، «قوه» و «بالقوه» انتزاع می‌شود. لذا دو مفهوم قوه و فعل، مابازای عینی مستقل از منشأ انتزاعشان در خارج ندارند و نمی‌توان آنها را امور عینی جوهری یا عرضی دانست که در ضمن ترکیب، پدیدآورنده جسم باشند و جسم مرکب از آنها باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۹ و ۱۹۰)؛

۲. موجودیت ملازم با فعلیت داشتن است، بلکه این دو عین یکدیگرند. لذا فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴)، ناصحیح و مردود است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۱). موجود بودن «ماده» در ضمن فعلیت «صورت» نیز نادرست است؛ زیرا فعلیت صورت عین وجود صورت و اختصاص به خود صورت دارد و نمی‌توان با آن فعلیت و وجود ماده را توجیه کرد؛

۳. مشائیان هیولا را جوهری فاقد هرگونه فعلیت می‌خوانند و در عین حال ترکیب هیولا و صورت جسمیه را ترکیبی انضمامی می‌دانند؛ درحالی‌که اگر ترکیب هیولا و صورت، ترکیب انضمامی است، باید اجزای آن وجودی مغایر و متکثر حقیقی در خارج داشته باشند؛ یعنی هیولا نیز باید عینیت و فعلیت داشته باشد. این امر علاوه بر ناسازگاری با تعریف هیولا (امر فاقد هرگونه فعلیت)، مستلزم انکار جوهر جسم در خارج نیز هست؛ زیرا ترکیب انضمامی از اجزای مغایر و متکثر خارجی، ترکیبی غیرحقیقی است و مرکب حاصل از آن، واقعیت خارجی و حقیقت عینی با ماهیتی مستقل ورای اجزاء خود ندارد؛ زیرا ممکن نیست واقعیات خارجی متکثر، از جهتی دیگر واقعیت خارجی واحدی باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۴ و ۲۹۵). پس نمی‌شود برای جسم اجزای خارجی و حقیقی متکثر قائل شد و در عین حال، جسم را جوهر حقیقی دیگر غیر از اجزای آن دانست؛ اما اگر هیولا را فاقد هرگونه فعلیت در خارج بدانیم، مستلزم انکار هیولا در خارج است؛ زیرا همان‌طور

که گفته شد، فعلیت و موجودیت ملازم یکدیگرند و چنانچه چیزی فعلیت نداشته باشد، وجود نیز ندارد. فرض فعلیت یافتن هیولا در سایه صورت نیز فرض قابل قبولی نیست؛ زیرا فعلیت یافتن هیولا با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است ناسازگار است. علاوه بر این، تا هنگامی که ماده و صورت را دو چیز فرض کنیم (ولو نیاز آنها طرفینی و هیولا بالقوه باشد) حاصل ترکیب انضمامی آنها نمی‌تواند شیء حقیقی سومی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۵؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۱۶۹). بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه ترکیب قوه و فعل در جسم را ترکیبی اتحادی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳) بدانیم و در این صورت، اولاً هیولا به معنای جزء جوهری بالقوه در جسم منتفی می‌شود؛ ثانیاً جسم حقیقتی بسیط و فاقد اجزای جوهری و در عین حال دارای قوه و فعل و حرکت می‌گردد؛ ثالثاً منشأ قوه در جسم، جزء بالقوه جوهری به نام هیولا نیست؛ رابعاً تمایز موجود مجرد با موجود مادی، به داشتن و نداشتن جزء بالقوه (هیولا) نیست؛ خامساً چنانچه جسم بسیط بتواند واجد قوه و فعلیت و حرکت باشد، بساطت و فقدان «هیولا» در مجردات نیز نمی‌تواند ممانعی از وجود حرکت در آنها باشد. لذا نفی و انکار حرکت در مجردات، نیازمند دلیلی دیگر است؛

۴. مشائیان از سویی پیدایش هیولای عام عناصر را معلول عقل مفارق و صورت می‌شمارند و از سویی بر اساس نظریه کون و فساد، صورت اشیا را پیوسته در حال تبدیل و ماده آنها را پایدار می‌دانند و این دو گفتار با یکدیگر سازگاری ندارد؛ زیرا اگر صورت که جزء علت تحقق ماده است همواره تغییر کند، علت ایجاد ماده نیز باید منتفی شود و ماده پایدار نباشد. پایدار دانستن ماده توسط صورت مبهم یا صورت مایی که پی‌درپی روی ماده قرار می‌گیرد، بدین معنا که عقل مفارق همواره همراه صورتی مبهم علت ایجاد ماده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۸۶)، نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، ترکیب ماده و صورت در جسم، ترکیبی اتحادی است و هر دوی آنها به یک وجود در خارج موجودند و قابل انفکاک از یکدیگر و اتحاد با وجودی دیگر نیستند. لذا با معدوم شدن این وجود، هم ماده و هم صورت در خارج معدوم می‌شوند و ممکن نیست یکی از آنها معدوم شود و دیگری با وجودی دیگر اتحاد یابد و در خارج موجود گردد؛

۵. مشائیان در عین حال که نفس را حدوثاً و بقاءً جوهری مجرد و مستقل از بدن مادی می‌دانند، به امکان استکمال نفس در هنگام تعلق به بدن (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۳۸) و نیز در برزخ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۴۳۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۸ و ۱۳۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۵ و ۶۹۶؛ همو، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۵۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶) معتقدند. اعتقاد به امکان استکمال جوهر ذاتاً مجرد با تأکید بر منشأیت هیولای اولی برای قوه، چگونه قابل جمع است؟

۶. برهان وصل و فصل نیز نمی‌تواند اثبات‌کننده جزء بالقوه یعنی «هیولا و ماده اولی» در جسم باشد؛ زیرا اولاً همان‌طور که گذشت، برهان وصل و فصل به برهان قوه و فعل بازمی‌گردد. لذا با مخدوش بودن برهان قوه و فعل،

برهان وصل و فصل نیز مخدوش خواهد شد؛ ثانیاً مفهوم اتصال و انفصال نیز همانند مفهوم قوه و فعل از مفاهیم فلسفی است که از طریق مقایسه حالات مختلف یک یا چند شیء انتزاع می‌شود. لذا واقعیت عینی مستقل خارجی ندارند تا نیازمند به قابل و پذیرنده در خارج باشد؛ ثالثاً اساساً فرض هیولا به معنای چیزی که هم فعلیت دارد (چون وجود خارجی دارد)، و هم هیچ فعلیتی ندارد (معنای هیولا) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴)، فرض باطل و متناقضی است. لذا هر استدلالی که برای اثبات چنین فرضی ارائه شود، قطعاً مخدوش و باطل خواهد بود؛ رابعاً تنها در قبول به معنای انفعال است که باید قابل هنگام وجود مقبول، همراه آن وجود داشته باشد، اما در قبول به معنای «اتصاف» وجود قابل در هنگام وجود مقبول لازم نیست. توضیح آنکه فیلسوفان در آثار خود، واژگان بالقوه و قبول را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۱۶۰، ۲۹۴ و ۳۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱ و ۳۷۱؛ همو، بی‌تا، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۶۷ و ۶۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۰ و ۹۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶ و ۳۳۱ و ۳۳۲؛ ج ۵، ص ۱۴ و ۶۲؛ ج ۶، ص ۱۲۸، ۲۱۰ و ۲۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۴ و ۴۷۸).

الف) درباره شیئی که فاقد آثاری ویژه است و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود. در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معناست که شیئی که فاقد چیزی بوده است، واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط است به ۱. بقای شخصی منفعل، ۲. عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیئی بالقوه دارا می‌شود) در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است؛ مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است؛

ب) درباره شیئی به کار می‌رود که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش، جای خود را به شیئی می‌دهد که واجد آن آثار باشد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این‌گونه قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود، بلکه قابل ضرورتاً پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو، قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن، فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچ‌گاه فاقد مقبول نیست؛ اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچ‌گاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲).

صدرالمتألهین نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید می‌ورزد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است، بی‌آنکه محذوری داشته باشد. با

انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجدِ آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثاری جدید دارد. در حقیقت واجدِ مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری از جزء کامل تر است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از این رو قابل حقیقی هیچ‌گاه در خارج فاقدِ مقبول نیست، اما از آنجاکه افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرفِ تحلیل خود قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجدِ آن شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۶۹-۳۷۲).

حیث دوم: در تعریف حرکت به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» باید توجه شود که اگر منظور از «قوه» چیزی است که ناشی از جزء جوهری بالقوه جسم (هیولا و ماده اولی) است، با نفی و ابطال هیولا و ماده اولی، چنین قوه‌ای نیز نفی و انکار می‌شود. لذا در تعریف حرکت نیز باید حذف شود. در این صورت تعریف حرکت با حقیقت وجود مجرد، قابل جمع است و آن نیز می‌تواند وجودی سیال و تدریجی داشته باشد.

همچنین اگر مقصود از قوه و فعل در تعریف حرکت، مبدأ و منتهی حرکت باشد؛ یعنی در آغاز، قوه‌ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت، فعلیتی تحقق یابد. چنین معنایی از «قوه» و «فعل» نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً فرض حرکت نامتناهی و بی‌آغاز و پایان، فرض نامعقولی نیست (همان‌طور که فلاسفه پیشین، حرکت افلاک را ازلی و ابدی می‌دانسته‌اند)؛ لذا نیازی به قوه و فعل به‌عنوان ابتدا و انتهای حرکت نیست؛ ثانیاً ابتدا و انتها تنها در حرکت‌های محدود، از جهت محدود بودن آنها وجود دارد، نه از جهت حرکت بودن آنها؛ ثالثاً عنوان‌های مبدأ و منتهی از «طرف» حرکت انتزاع می‌شوند و حکم نقطه را نسبت به خط و «آن» را نسبت به زمان دارند؛ لذا حیثیتی عدمی به‌شمار می‌روند. از این رو ابتدا و انتها دانستن قوه و فعل، به معنای عدمی پنداشتن آنهاست، درحالی‌که قوه و فعل (به ویژه فعلیت) از امور عدمی نیستند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰).

اما اگر مقصود از «قوه» و «فعل» در تعریف حرکت، دو امر انتزاعی از نقاط فرضی در امتداد حقیقت حرکت و وجود سیال و تدریجی متحرک باشد، در عین حال که پذیرفتنی است، هیچ منافاتی با وجود مجرد ندارد و آن نیز می‌تواند در عین بساطت و فقدان هیولای اولی، دارای وجودی تدریجی و سیال با نقاطی فرضی که از آنها مفهوم قوه و فعل انتزاع می‌شود، باشد. بالقوه بودن و قبول در این صورت، به معنای «انفعال» نیست تا مستلزم ماده و هیولا باشد، بلکه به معنای «انصاف» است؛ یعنی هر جزء فرضی وجود بسیط سیال، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است و با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجدِ آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثاری جدید دارد.

بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ۱. «هیولا و ماده اولی» به معنای جزء بالقوه جوهری مورد قبول نیست؛ ۲. پذیرش قوه به معنایی که مستلزم ترکیب در شیء دارای قوه باشد، یا به معنای ابتدا در حرکت، مردود و

باطل است؛ ۳. قوه و فعل، مفاهیمی انتزاعی از نقاط فرضی در حقیقت موجود سیال و تدرّجی‌اند. می‌توان چنین گفت که اولاً لحاظ قوه و فعل در تعریف و حقیقت حرکت، ضرورتی ندارد؛ یعنی حرکت عبارت است از «تغییر تدریجی» و متحرک عبارت است از «موجود سیال تدریجی»؛ ثانیاً همان‌طور که جسم بسیط و فاقد هیولا می‌تواند دارای حرکت و سیلان و تدرج در وجود باشد، مجردات بسیط و فاقد هیولا نیز می‌توانند و ممکن است این‌چنین باشند؛ ثالثاً معیار تمایز موجود مجرد از مادی، داشتن و نداشتن هیولا، قوه، حرکت و بساطت نیست.

۲. استدلال دوم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

مقدمه ۱. حرکت عبارت است از حدوث و زوال مستمر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۴۸۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۷ و ۴۶ و ج ۲، ص ۱۷۳؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۹)؛
مقدمه ۲. حالت و وضعیتی که بر اثر حدوث حرکت پدید می‌آید، مسبوق به عدم زمانی است. بنابراین حدوث حرکت، حدوثی زمانی است؛

مقدمه ۳. حدوث صفت وجود است و صفات وجود، همه عین وجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ج ۵، ص ۷۲ و ج ۶، ص ۱۲۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۵). پس حدوث نیز عین وجود حادث است و حادث نیز زمانی است. بنابراین حرکت نیز حادث زمانی است؛

مقدمه ۴. طبق قاعده، هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ج ۲، ص ۶۴؛ علوی، ۱۳۷۶، ص ۶۹۹؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۳؛ رازی و باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹؛ ج ۵، ص ۱۰۷؛ همو، بی‌تا، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴ و ۲۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸).

مقدمه ۵. بنابراین حرکت مسبوق به ماده و قوه است؛

مقدمه ۶. ماده و قوه در مجردات وجود ندارد؛

نتیجه: حرکت در مجردات وجود ندارد.

از میان مقدمات استدلال بالا، مقدمه سوم و چهارم نیازمند اثبات‌اند.

۲-۱. اثبات مقدمه سوم

مقدمه ۱. صفات وجود عین وجودند؛ زیرا اگر عین وجود نباشند، یا غیر وجودند و یا جزء وجود؛

مقدمه ۲. لکن غیر از وجود نیستند؛ زیرا غیر از وجود، عدم است و عدم چیزی نیست؛

مقدمه ۳. همچنین جزء وجود نیستند؛ زیرا وجود بسیط است و جزء ندارد؛

نتیجه: بنابراین صفات وجود عین وجودند.

مقدمه چهارم، یعنی اینکه «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه است» یکی از قواعد فلسفی است.

مشهورترین استدلالی که فیلسوفان بر اثبات قاعده مزبور ارائه کرده‌اند بدین قرار است:

مقدمه ۱. هر حادثی پیش از حدوث، وجودش امکان داشته است؛ زیرا اگر ممتنع‌الوجود می‌بود، هیچ‌گاه حادث نمی‌شد. همچنین اگر واجب‌الوجود می‌بود، از قدیم موجود بود و مسبوق به عدم نبود تا حادث شود؛
مقدمه ۲. امکان مذکور متصف به شدت و ضعف و قرب و بُعد می‌شود، پس امری وجودی است؛
مقدمه ۳. امکان مذکور نسبی است. لذا عرض است، نه جوهر؛ زیرا هیچ جوهری نسبی نیست؛ برخلاف اعراض که برخی از آنها نسبی‌اند؛

مقدمه ۴. هر عرضی نیازمند موضوع است؛
مقدمه ۵. اجتماع دو فعلیت در امر واحد محال است؛ لذا موضوع امکان که می‌خواهد پذیرنده فعلیت جدید باشد، باید خود فاقد هر گونه فعلیت باشد تا اجتماع فعلیات پیش نیاید؛
مقدمه ۶. فقط هیولا و ماده اولی است که فاقد هر گونه فعلیت است؛
نتیجه: بنابراین هر حادث زمانی‌ای مسبوق به ماده و قوه است.

کل حادث فقد کان قبل الوجود ممکن الوجود فکان امکان وجوده حاصلًا ولیس هو قدرة القادر علیه...
ولیس شیئاً معقولاً بنفسه یکون وجوده لا فی موضوع بل هو اضافی فیتفقر الی موضوع فالحادث
یتقدمه قوه وجود و موضوع (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۶).

۲-۳. نقد و بررسی

استدلال دوم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات بر سه محور اساسی استوار است: حدوث و زوال مستمر و زمانی حرکت؛ قاعده «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه است»؛ اینکه مجردات فاقد ماده و قوه‌اند.
بررسی محور اول: اگر منظور از حدوث و زوال مستمر حرکت این باشد که حرکت حقیقتی عینی با اجزای خارجی است که پی‌درپی یک جزء از آن حادث و جزئی دیگر زائل می‌شود، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً «حرکت» مفهومی فلسفی است که مابازای عینی مستقل در خارج ندارد تا اجزای حقیقی و خارجی داشته باشد؛ بلکه حرکت در خارج عین وجود متحرک و موجود به وجود آن است؛ ثانیاً متحرک نیز وجود سیالی است که اجزای بالفعل خارجی ندارد، بلکه تنها می‌توان اجزائی فرضی در آن تصور کرد. هر یک از این اجزای فرضی، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است. در نتیجه، حرکت نیز امری بسیط است و عین ظهور تدریجی قوه در سیر حرکت جوهری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳).
از این رو، تحقق حرکت، ایجاب نمی‌کند که واقعیت سیال، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۶۹-۳۷۳)؛

علاوه بر این، با توجه به اتحاد هیولا و صورت، و نیز عینیت حرکت با وجود متحرک، و نیز پذیرش حرکت جوهری در تمام عالم طبیعت و اجسام مادی، چنانچه کل عالم طبیعت را در نظر بگیریم، آیا می‌توان گفت کل عالم طبیعت حادث زمانی است؟ یعنی مسبوق به ماده و قوه بوده است؟ هرگز نمی‌توان

چنین سخنی گفت؛ زیرا چنین سخنی مستلزم وجود ماده و قوه و زمان پیش از ایجاد عالم ماده و جهان طبیعت و اجسام است؛

بررسی محور دوم: قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بماده و قوه» نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً امکانی که فیلسوفان آن را امر وجودی می‌دانند، امکان استعدادی است، نه امکان ذاتی؛ درحالی‌که امکان مذکور در استدلال، امکان ذاتی است؛ زیرا امکان مذکور در مقابل امتناع و وجوب ذاتی قرار داده شده است. آنچه قسیم و مقابل امتناع و وجوب ذاتی است، امکان ذاتی است، نه امکان استعدادی. از آنجاکه امکان ذاتی برای ماهیت، یک صفت اعتباری و عقلی محض است، لذا مابازای عینی خارجی ندارد تا نیازمند موضوعی به نام هیولا و ماده اولی باشد؛ ثانیاً بر فرض که امکان مذکور، امکان استعدادی باشد، باز مستلزم عرض بودن و خارجیت نیست؛ زیرا امکان استعدادی نیز همانند امکان ذاتی، از معقولات فلسفی و مفاهیم انتزاعی است. لذا مابازای عینی مستقل در خارج ندارد تا به‌عنوان عرض نیازمند به موضوعی خارجی به نام هیولا و ماده اولی باشد؛ ثالثاً بر فرض که امکان استعدادی عرض (کیفیتی عینی) باشد، باز مستلزم هیولا و ماده اولی نیست؛ زیرا می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدون نیاز به اثبات هیولا، محذور تسلسل را دفع کرد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۹۱)؛

بررسی محور سوم: اگر مقصود از «ماده» و «قوه» ای که در مجردات نفی و انکار می‌شود، هیولای اولی و قوه‌ای باشد که از هیولا ناشی می‌شود، در عین حال که سخن پذیرفتنی و صحیحی است، اما نمی‌توان آن را معیاری برای تمایز بین موجود مجرد و موجود مادی، و نیز ملاکی برای پذیرش یا عدم پذیرش حرکت در مادیات یا مجردات دانست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، هیولا و ماده اولی به معنای جزء بالقوه جوهری، در جسم نیز مردود است. لذا جسم و مادیات نیز همانند مجردات، فاقد هیولا و قوه ناشی از آن هستند؛ اما اگر مقصود از ماده و قوه این باشد که هر یک از اجزای فرضی واقعیت بسیط سیال، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه باشد، چنین معنایی با تجرد ناسازگار نیست؛ زیرا مستلزم انفعال، ترکیب و هیولا نیست. لذا موجود بسیط مجرد و غیرهیولانی نیز می‌تواند به چنین قوه و ماده و حرکتی متصف شود. بنابراین استدلال دوم نیز مخدوش است و با استناد به آن نمی‌توان منکر حرکت در مجردات شد.

۳. استدلال سوم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

مقدمه ۱. هر تغییری متوقف است بر قوه تغییر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص ۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۳۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۰؛ شه‌رزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹ و ۱۸۰؛ افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۸۹؛ بدوی، ۱۹۷۸، ص ۱۰۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۸ و ۴۳؛ صدرالم‌تألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ج ۷، ص ۱۲۱؛ ج ۸، ص ۹۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۷۱).

مقدمه ۲. قوه از شئون و ویژگی‌های هیولا و ملازم با ماده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳؛ میرداماد، ۱۳۸۵،

ص ۴۶۰)؛ زیرا قوه ملازم با فقدان است و فقدان با وجدان قابل جمع نیست؛ لذا آنچه مصداق قوه است، فاقد فعلیت خواهد بود، و آنچه فاقد فعلیت است، هیولا و ماده اولی است؛

مقدمه ۳. بنابراین هر تغییری ملازم با ماده و هیولاست؛

مقدمه ۴. ماده و هیولا در موجودات مجرد وجود ندارد؛

مقدمه ۵. بنابراین هیچ تغییری در موجودات مجرد وجود ندارد؛

مقدمه ۶. حرکت نوعی تغییر است و عبارت است از تغییر تدریجی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۴؛ میرداماد،

۱۳۸۵، ص ۳۱۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۱، ۱۲۹، ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۳ و ۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص

۳۹۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۴)؛

نتیجه: حرکت در موجودات مجرد وجود ندارد: «ألیس حیث لا تغیر لا تجدد وتصرم، ولا تغیر إلیا لذی قوّة

التغیر، فإذن الاتصال الزمّانی مادیّ الهویّیّ متعلق الوجود بحركة، وموضوع الحركة» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

این استدلال شباهت بسیاری به استدلال اول دارد و در واقع اعم از آن است؛ زیرا علاوه بر حرکت، هر گونه

تغییری را در مجردات نفی می‌کند.

۳-۱. نقد و بررسی

همان‌طور که در نقد استدلال‌های پیشین گذشت، باید معنای «قوه» و «ماده» در مقدمه اول روشن شود؛

یعنی اگر مقصود از «قوه» چیزی است که ناشی از «هیولا» به معنای جزء بالقوه جوهری جسم باشد، اصل

«هیولا» منتفی و ناپذیرفتنی است و استدلال‌های آن مخدوش می‌باشد. لذا قوه‌ای که ناشی از چنین امری

باشد نیز مورد پذیرش نیست.

اما اگر مقصود از «قوه» مفهومی باشد که از اجزای فرضی وجود بسیط سیال (در تغییرات تدریجی) یا از وجود

بالفعل سابق در مقایسه با وجود حادث لاحق (در تغییرات دفعی) انتزاع می‌شود، چنین قوه‌ای با وجود مجرد ناسازگار

نیست؛ زیرا مستلزم انفعال و ترکیب در مجردات نیست.

همچنین اگر مقصود از «قوه»، «استعداد» باشد، باز مستلزم «هیولا» نیست؛ زیرا اگر استعداد را عرض خارجی و

از مفاهیم ماهوی بدانیم، در این صورت از شئون صورت نوعیه است، نه از شئون ماده و هیولا. شاهد این مطلب

این است که فیلسوفان وجود صورت نوعیه را از طریق همین اعراض ثابت می‌کنند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۲۷)؛

اما اگر استعداد را عرض تحلیلی و از مفاهیم فلسفی بدانیم، در این صورت دیگر نیازی به هیولا و ماده به‌عنوان

موضوع در خارج ندارد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۹۱).

۴. استدلال چهارم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

مقدمه ۱. حرکت عبارت است از اینکه شیء متحرک واجد چیزی شود که پیش از حرکت، بالفعل برای او حاصل

نیست، اما امکان حصول آن را دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰)؛

مقدمه ۲. لذا هر شیء متحرکی پیش از حرکت، واجد فعلیت برخی امور و امکان برخی امور دیگر است؛ مقدمه ۳. هیچ موجود مجردی این‌گونه نیست که واجد فعلیت برخی از امور و امکان برخی دیگر از امور باشد؛ زیرا هر امری که برای موجود مجرد ممکن باشد، بالفعل برای او حاصل است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷)؛

مقدمه ۴. بنابراین هیچ شیء متحرکی موجود مجرد نیست؛

نتیجه: (عکس مقدمه ۴) بنابراین هیچ موجود مجردی متحرک نیست؛ یعنی حرکت در مجردات امکان ندارد:

فلا معنى لكونه [المفارق] متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبالعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً له يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰).

۴-۱. نقد و بررسی

این استدلال نیز همانند استدلال‌های گذشته مخدوش و ناپذیرفتنی است؛ زیرا مصادره به مطلوب است؛ چراکه استدلال یادشده به دنبال اثبات ثبات و فعلیت تام و عدم حرکت و حالت منتظره در همه مجردات (به غیر از نفس) است، درحالی‌که مقدمه سوم عیناً همان مدعا و مطلوب استدلال است؛ یعنی دلیل اینکه همه مجردات، تام و فاقد «امکان» برخی از امورند (مقدمه سوم)، همان ثبات و فعلیت تام و نبود حرکت در آنهاست. بنابراین استدلال سوم نمی‌تواند ثبات، تام بودن و عدم حرکت در تمام مجردات را اثبات کند، بلکه ممکن است مجردات غیرتام دیگری غیر از نفس نیز وجود داشته باشند.

۵. استدلال پنجم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

مقدمه ۱. موجود مجرد، از تمام جهات بالفعل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۱ و ۲۲ و ۴۸ و ۵۹ و ۴۵۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰)؛

مقدمه ۲. هر آنچه از تمام جهات بالفعل باشد، نمی‌تواند خروج از قوه به فعل داشته باشد؛

مقدمه ۳. بنابراین موجود مجرد نمی‌تواند خروج تدریجی از قوه به فعل داشته باشد؛

مقدمه ۴. هر آنچه نتواند خروج تدریجی از قوه به فعل داشته باشد، ممکن نیست حرکت داشته باشد؛ زیرا

حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۱ و ۱۲۹ و ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۳ و ۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۴)؛

نتیجه: ممکن نیست که موجود مجرد، حرکت داشته باشد؛

الذی یکون بالفعل من کل الوجوه یکون مفارقاً لا علاقةً بینه وبين المادة أصلاً وکل ما کان كذلك فلا

معنی لکونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحرکاً إذ قد حصل له بالوجوب جمیع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جمیع الوجوه یمتنع علیه الحركة وبعكس النقيض كل ما یصح علیه الحركة فیه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة یطلب شيئاً لم یحصل له بعد فلا یصح أن یكون المجرد عن المادة یطلب بالحركة أمراً (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰).

۱-۵. نقد و بررسی

استدلال پنجم نیز همانند استدلال‌های گذشته، مخدوش و ناپذیرفتنی است؛ چراکه: اولاً مقدمه اول آن مردود و نادرست است؛ زیرا اگر دلیل تام الفعل بودن موجود مجرد، قاعده «كل ما للمجرد بالامكان فهو له بالفعل» (صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷) باشد، استدلال بالا همانند استدلال چهارم، مصادره به مطلوب است. مطلوب و مدعایی که استدلال‌کننده به دنبال اثبات آن است، همین است که موجود مجرد فاقد حالت منتظره و کمال ممکن غیربالفعل است. همچنین اگر دلیل مقدمه اول، نبود قوه در مجرد به سبب نبود ماده و هیولا در آن باشد، باز مقدمه اول باطل و مردود است؛ زیرا همان‌طور که در نقد استدلال اول گذشت، استدلال‌های اثبات هیولا و ماده اولی به معنای جزء بالقوه جوهری که هیچ فعلیتی غیر از فعلیت عدم فعلیت ندارد، مخدوش و باطل است؛

ثانیاً مقدمه چهارم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا همان‌طور که پیش از این بیان شد، چنانچه مقصود از «قوه» در تعریف حرکت به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل»، چیزی باشد که ناشی از جزء جوهری بالقوه جسم (هیولای اولی) است، با نفی و ابطال هیولای اولی، چنین قوه‌ای نیز نفی و انکار می‌شود؛ اما اگر مقصود از «قوه» و «فعل»، دو امر انتزاعی از نقاط فرضی در وجود سیال و تدریجی متحرک باشد، در عین حال که قابل قبول است، هیچ منافاتی با وجود مجرد ندارد و آن نیز می‌تواند در عین بساطت و فقدان هیولای اولی، دارای وجودی تدریجی و سیال با نقاطی فرضی باشد که مفهوم قوه و فعل از آنها انتزاع می‌شود. چنین قوه و فعلی سبب انفعال و ترکیب در موجود مجرد نمی‌شود و با بساطت و تجرد آن سازگار است.

۶. استدلال ششم بر اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات

- مقدمه ۱. حرکت امری است که بر شیء متحرک عارض می‌گردد؛
- مقدمه ۲. عروض هر امری بر شیئی، نیازمند وجود قوه در آن شیء است؛
- مقدمه ۳. بنابراین عروض حرکت بر شیء متحرک، نیازمند وجود قوه در متحرک است؛
- مقدمه ۴. موجود مجرد فاقد هر گونه قوه است؛ زیرا قوه از شئون ماده و هیولاست و موجود مجرد فاقد ماده است؛ نتیجه: موجود مجرد فاقد حرکت می‌باشد؛

الحركة أمر طار على الشيء المتحرك ويجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنی ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنی ما بالقوة والمفارق برىء من ذلك فموضوع الحركة

یلزمه أن یكون جوهرًا مرکب الهویةً مما بالقوة ومما بالفعل جميعًا و هذا هو الجسم
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰).

۱-۶. نقد و بررسی

استدلال ششم نیز مخدوش و مردود است؛ زیرا اگر مقصود از «عرض» در عارض بودن حرکت بر شیء متحرک، «عرض» در مقابل «جوهر» باشد، چنین معنایی در «حرکت»، علاوه بر اینکه اثبات‌کننده جزئی در جوهر که قوه محض باشد (هیولا) نیست، صحیح نیز نمی‌باشد؛ زیرا لازمه چنین معنایی، معقول اول و مفهوم ماهوی بودن حرکت خواهد بود، درحالی که حرکت از مفاهیم فلسفی است و به غیر از سهروردی، هیچ‌یک از فیلسوفان آن را از اعراض به‌شمار نیاورده است؛ اما اگر مقصود از «عرض» در عارض بودن حرکت، «عرض تحلیلی» باشد، یعنی از تحلیل وجود شیء بسیط سیال و مقایسه حالت‌های متعدد و پی‌درپی آن، انتزاع شده باشد، چنین معنایی نیازمند هیولا و ماده اولی و مستلزم ترکیب و انفعال در شیء متحرک نیست؛ زیرا در این صورت، مفهوم «قوه» از اجزای فرضی واقعیت بسیط سیال انتزاع می‌شود و هر یک از این اجزاء، با اینکه فی‌نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است. لذا چنین معنایی از قوه در عین حال که نیاز حرکت به قوه را تأمین می‌کند، منافاتی با تجرد شیء متحرک ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه هر شش استدلالی که از عبارات و مبانی فیلسوفان برای اثبات ثبات و عدم حرکت در مجردات ارائه شد، مورد خدشه و نقد واقع شدند، می‌توان چنین نتیجه‌ای را به دست آورد که مانعی برای پذیرش حرکت در مجردات نیست و تجرد موجود مجرد مانع از امکان حرکت در آن نیست. البته باید برای اثبات آن و نیز تبیین چگونگی حرکت در مجردات، ایده‌پردازی و پژوهشی شایسته بر پایه مبانی و اصول فلسفی صورت گیرد.

منابع

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۴م، *رساله مابعدالطبیعه*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ق - الف، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ج، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۲۰۰۷م، *رساله احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فواد الاهوانی، پاریس، دار بیلبون.
- افلوپین، ۱۴۱۳ق، *اتولوجیا*، قم، بیدار.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۸م، *ارسطو عند العرب*، چ دوم، کویت، وکاله المطبوعات.
- بهمینیار، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پاپکین ریچارد و آروم استرول، ۱۳۶۸، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین محتبوی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصرخسرو.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *گشتی در حرکت*، تهران، مرکز فرهنگی رجا.
- رازی، قطب‌الدین و حبیب‌الله باغنوی، ۱۳۸۱، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی*، مقدمه و تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۳، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمطلبین، ۱۳۱۵، *التعلیقات (بر شرح حکمة الاشراف)*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمطلبین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۷الف، *سه رسائل فلسفی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ب، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاثیریّه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

- _____، بی‌تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲ق، *نهایة الحکمة*، چ شانزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- _____، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- علوی، احمدبن زین‌العابدین، ۱۳۷۶، *شرح کتاب القیاسات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- غفاری، سیدمحمدخالد، ۱۳۸۰، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمآن الصدق*، تحقیق سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، امیر کبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وال، ژان، ۱۳۷۵، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.