

An Ontological Analysis of the Philosophical Presuppositions of the Proofs for *Materia Prima* in Peripatetic Philosophy

 **Ali Ayati** / Ph.D. student in philosophy and Islamic theology, University of Qom
aliayati66@gmail.com

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian / assistant professor, Dept. of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran
mm.nabavian@qom.ac.ir

Received: 2025/10/28 - **Accepted:** 2025/12/09

Abstract

Within peripatetic philosophy, prime matter -as a formless substance and the bearer of pure potentiality- has played a pivotal role in explaining the 'change' and 'continuity' of material bodies. Adducing demonstrative proofs for its existence, the peripatetics, held that the realization of motion and substantial transformations is contingent upon the acceptance of such an entity. Having criticized those proofs, Mulla Sadra also offered a distinct account of the existence of prime matter.

However, the concept of prime matter, from Suhrawardi onwards and particularly with the advent of Transcendent Wisdom, faced serious challenges and criticisms. Focusing on a critical analysis of the underlying philosophical presuppositions of the peripatetics' arguments, this article aims to demonstrate that prime matter, as described by the peripatetics, cannot be externally realized due to its contradiction with more precise ontological principles. Furthermore, an attempt is made to analyze the arguments employed in the course of demonstration of prime matter, focusing on a critique of the intellectual foundations of the proponents of these arguments.

It will be demonstrated that the existence of prime matter, with the description provided by the peripatetics, is not possible. This analysis also reveals how the problem of the existence of matter is intertwined with other issues, leading the reader to conclude that, despite the impossibility of negating potentia, serious criticisms can be leveled against their views concerning prime matter.

Keywords: prime matter, potential existence, the congruity of cause and effect, traversing motion, substantial motion.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل هستی‌شناختی پیش‌فرض‌های فلسفی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه مشاء

aliayati66@gmail.com

mm.nabavian@qom.ac.ir

کلی علی آیتی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم

سیدمحمد مهدی نبویان / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

چکیده

ماده اولی در فلسفه مشاء، به‌عنوان جوهری بی‌صورت و حامل قوه محض، نقشی محوری در تبیین «تغییر» و «استمرار» اجسام مادی ایفا کرده است. مشائیان، ضمن اقامه براهینی بر اثبات وجود آن، تحقق حرکت و تحولات جوهری را منوط به پذیرش چنین موجودی می‌دانستند. صدرالمألهین نیز با نقد این ادله، وجود ماده اولی را به بیان دیگری ارائه کرد. البته اندیشه ماده اولی، از سهروردی به بعد، به‌ویژه با ظهور حکمت متعالیه، با چالش‌ها و نقدهای جدی مواجه شد. این مقاله با تمرکز بر تحلیل انتقادی پیش‌فرض‌های فلسفی زیربنایی ادله مشائیان، بر آن است تا نشان دهد که وجود این ماده با توصیف ارائه‌شده از سوی مشائیان، به جهت تضاد با مبانی هستی‌شناختی دقیق‌تر، امکان تحقق خارجی ندارد. نیز تلاش بر آن است تا به تحلیل استدلال‌های مورد استفاده در اثبات هیولای اولی با تمرکز بر نقد مبانی فکری صاحبان این ادله پرداخته شود و نشان داده شود وجود ماده اولی با توصیفی که مشائیان بیان می‌دارند امکان تحقق ندارد. نیز نشان می‌دهد که حل مسئله وجود ماده با چه مسائل دیگری گره خورده است و مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که علی‌رغم عدم امکان نفی قوه، اما نقدهایی جدی بر نظرات ایشان در خصوص ماده اولی وارد است.

کلیدواژه‌ها: ماده اولی، وجود بالقوه، سنخیت علت و معلول، حرکت قطعی، حرکت جوهری.

مقدمه

بررسی و تبیین چیستی عالم هستی، به‌ویژه ماهیت عالم جسم و اجسام مادی، همواره از دیرباز یکی از دغدغه‌های اساسی و چالش‌های محوری فیلسوفان بوده است. با توجه به منابع موجود، چه‌بسا بتوان ادعا کرد که کهن‌ترین مسائل فلسفه، حول همین محور درک واقعیت مادی و تغییرات آن شکل گرفته است. ازجمله این اندیشمندان پیشگام، طالس ملطی (حدود ۶۲۴-۵۴۶ ق.م) است که از او به‌عنوان اولین تدوین‌کننده فلسفه یاد می‌شود. وی با طرح مسئله «ماده اولیه عالم جسم»، خود بر این باور بود که آن ماده اولیه «آب» است و دیگر اشیاء از آن ایجاد شده‌اند. البته این قول حتی به پیش از وی نیز اسناد داده شده است، چنان‌که هومر - شاعر و حکیم قرن نهم پیش از میلاد - نیز بر چنین باوری بوده است (کرم، بی‌تا، ص ۱۲). هرچند مراد از ماده در اندیشه این اندیشمندان موجودی دارای فعلیت است، نه ماده مد نظر فیلسوفان مشاء!

با گذر زمان و بسط اندیشه فلسفی، این مفهوم اولیه از ماده، در مکاتب فلسفی بعدی، به‌ویژه در فلسفه یونانی و سپس در جهان اسلام، تکامل یافت. در فلسفه مشاء، که ارسطو بنیانگذار آن و فلاسفه بزرگی چون ابن‌سینا و فارابی از پیروان برجسته آن در جهان اسلام بودند، عالم ماده به‌گونه‌ای پیچیده‌تر و با تفکیک دقیق‌تری تبیین شد. شکل‌گیری این مسئله که چگونه ممکن است یک چیز دگرگون شود و صفات جدیدی بپذیرد، اما همچنان خود آن چیز باقی بماند که در قلب مبحث «کون و فساد» و «حرکت» نهفته است، منجر به طرح نظریه «ماده اولی» شد.

ماده اولی، در آغاز راه فلسفه طبیعی یونانی، به‌ویژه در اندیشه ارسطو، به‌عنوان یک مفهوم حیاتی برای پر کردن خلأ تبیین تغییرات جوهری پا به عرصه گذاشت. این ماده، به‌مثابه یک جوهر زیرین، بی‌صورت، غیرقابل ادراک حسی، اما برخوردار از قابلیت محض برای پذیرش تمامی صور مطرح شد. ماده اولی، نه خود شیء معینی بود، نه کیفیت خاصی داشت و نه از مکان و زمان مشخصی برخوردار بود؛ اما درعین‌حال، شرط لازم و جزء لاینفک وجود هر جسم مادی تلقی می‌شد. وظیفه اصلی آن، فراهم آوردن بستری ثابت و مشترک برای ظهور و زوال صور نوعی بود تا تغییرات جوهری در عالم، منطقی و قابل فهم گردند. هرچند که این موجود هیچ‌گاه عریان و به‌تنهایی قابل دستیابی نیست؛ به تعبیر ابن‌سینا مانند زنی زشت‌رو که روی خود را با جامه‌اش پوشانده و تا آن را عقب بزنی چهره‌اش را با آستین دوباره پنهان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۵۳۸).

این باور به وجود ماده اولی، در طول سده‌ها، به‌عنوان دیدگاه غالب در خصوص وجود و ماهیت ماده در عالم فلسفه پذیرفته شد. این پذیرش، بر مجموعه‌ای از مبانی فکری و براهین عقلی استوار بود که به‌منظور تبیین چگونگی «تغییر» و «استمرار» در عالم اجسام، تدوین شده بودند.

بالین‌حال، در مقابل این اعتقاد دیرینه و فراگیر، برخی فیلسوفان، به‌ویژه در دوره‌های متأخر و با طرح مبانی نوین هستی‌شناسی، اساساً وجود مستقل و خارجی چنین موجودی را نمی‌پذیرند و به نقد این مبانی و استدلال‌ها می‌پردازند.

اساساً پذیرش مادهٔ اولی با پرسش‌هایی همراه است؛ ازجمله اینکه آیا اساساً ماده به‌عنوان حامل قوه، به نحو صحیح تصویر شده است؟ حل این مسئله با چه مسائل دیگری گره خورده و پذیرفتن آن در گرو اعتقاد به کدام مبانی است؟ آیا پذیرش این موجود، با مبانی پذیرفته‌شده از قبل مبنی بر تساوق فعلیت و وجود (که وجود صرفاً بالفعل است)، در تنافی نیست؟ تفسیر ما از «حرکت در خارج» تا چه اندازه در التزام به وجود ماده مؤثر است؟ چگونگی اعتقاد به «ترکیب جوهر و عرض» یا «ترکیب ماده و صورت» در خارج، تا چه میزان در گرایش به وجود چنین موجودی تأثیرگذار است؟ اینها و سؤالاتی از این قبیل، چالش‌هایی جدی را پیش‌روی نظریهٔ مادهٔ اولی قرار می‌دهند.

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها و بررسی دقیق این چالش‌ها است. نگارنده با رویکردی تحلیلی و انتقادی و با روش کتابخانه‌ای ابتدا به تبیین مبانی فوق‌الذکر که پشتوانهٔ نظریهٔ مادهٔ اولی در فلسفهٔ مشاء بوده‌اند پرداخته و سپس، در گام بعدی، به بررسی دقیق نقدهای وارد بر هر یک از این مبانی خواهد پرداخت. هدف غایی این پژوهش، نشان دادن این نکته است که با فروپاشی تمامی پشتوانه‌های نظری و براهین اثباتی مادهٔ اولی، دیگر هیچ جایگاه وجودی مستقل و خارجی‌ای برای چنین موجودی در سپهر فلسفی باقی نمی‌ماند و درک ما از «قابلیت» و «استعداد» در عالم وجود، به سوی تبیینی یکپارچه‌تر، عمیق‌تر و همخوان‌تر با اصالت وجود، رهنمون می‌شود.

مسئلهٔ اشکالات وجود مادهٔ اولی در برخی کتب و مقالات از قلم برخی اندیشمندان گذشته است. مقالهٔ «بررسی تناقضات درونی و نوآوری‌های ملاصدرا در مورد هیولای اولی» (هدایت‌افزا، ۱۳۹۶)، به بیان دیدگاه متفاوت صدرالمتألهین در خصوص مادهٔ اولی پرداخته و در آن دفاع وی از دیدگاه مشائیان بررسی شده است. مقالهٔ «تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت» (غفاری و کمالی، ۱۳۹۷)، نیز به اشکالات موجود در نظریهٔ مادهٔ اولی پرداخته است؛ لیکن وجه امتیاز مقاله حاضر در استخراج و رد مبانی‌ای است که هر یک به نحوی بر این نظریه تأثیرگذارند؛ بدیهی است که با رد این مبانی استدلال‌های قائلان به این نظریه ناتمام خواهد ماند.

شایان توجه است که از نتایج عدم اثبات ماده می‌تواند تجدیدنظر در برخی دیدگاه‌ها، ازجمله نحوه تبیین عالم جسم، حرکت جوهری، زمان، حرکت در مجردات، حدوث و قدم عالم و... باشد.

۱. بازخوانی جایگاه وجودی مادهٔ اولی در فلسفهٔ مشاء

در دستگاه فلسفی مشائی، «هیولای اولی» یا همان مادهٔ اولی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این موجود، نه فقط یک مفهوم انتزاعی، بلکه در نگاه این فیلسوفان، یک جوهر بسیط و معقول است که ادراک حسی مستقیم آن ممکن نیست (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷). چنین موجودی، از حیث نحوه خلقت نیز از سایر موجودات مادی متمایز است. موجودات مادی را غالباً «تکوینیات» می‌نامند؛ بدین معنا که تغییر در سرشت آنها به دو شیوه تدریجی (حرکت) یا دفعی (کون و فساد) صورت می‌گیرد. اما در باب هیولای اولی، ابن‌سینا به صراحت بیان می‌دارد که خلقت آن نه به نحو تکون است و نه فسادپذیر (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴)، بلکه خلقت آن به شیوه ابداع است؛

همان شیوه‌ای که حکماء برای ایجاد مجردات عقلی قائل‌اند. این نکته، بر بساطت و مفارق بودن نوعی آن از عالم محسوس دلالت دارد.

در نگاه مشاء، مادهٔ اولی، بستر اصلی قوه و استعداد در هر شیء مادی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵). به عبارت دیگر، هیچ تغییری در عالم ماده رخ نمی‌دهد، مگر آنکه قابلیت پذیرش آن تغییر، از پیش در هیولا وجود داشته باشد. البته دایرهٔ این تغییرات، با فعلیت‌هایی که ماده از طریق صور وارد شده از سوی عقل می‌یابد، محدود و مقید می‌شود. نکتهٔ حائز اهمیت این است که این موجود جوهری، به تعبیر دقیق، هیچ فعلیتی ندارد، جز اینکه فعلیت ندارد و صرفاً «قوه محض» است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۱۶)، یعنی تنها فعلیت آن، همان فعلیت عدم فعلیت وجودی خاص است.

آنچه از این بیانات و دیگر اوصافی که در میان کلام حکماء مشائی استنباط می‌شود، این است که ایشان مادهٔ اولی را موجودی می‌دانند که به عنوان یک جوهر مستقل، در کنار دیگر جواهر عالم، تحقق وجودی دارد. این بدان معناست که وجودی «لنفسه» دارد و برای هستی خود به هیچ موضوع یا محلی نیازمند نیست. برعکس، خود مادهٔ اولی محل صورت است و تعیین صورت‌ها به واسطهٔ آن است؛ و حتی در وجود لوازم صورت، مانند شکل، نیز تأثیرگذار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶).

اصرار فلاسفهٔ مشاء بر وجود چنین موجودی، در حقیقت، التزام به مجموعه‌ای از مبانی فلسفی پیشینی است که در پس استدلال‌های ایشان ریشه دوانده است. وجود مادهٔ اولی، به مثابه یک «حلقه وصل ضروری» جهت تکمیل مقدمات فکری ایشان در مسائل مربوط به عالم جسم تلقی می‌گردد. حتی در برخی موارد، این موجود، به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات مسائل کالانی همچون مسئلهٔ «قدم عالم ماده» نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

البته، این مبانی بنیادین مشائی، نخستین بار توسط شیخ اشراق (متوفی ۵۸۷ق)، مورد اشکال و نقد جدی قرار گرفت (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰). پس از وی، حکماء متأخری چون صدرالمآلهین و برخی از تابعین مکتب وی، نیز به نقد این مبانی پرداختند و نحوه وجود عالم جسم را به گونه‌ای دیگر تبیین کردند که از اشکالات وارد بر نظریهٔ مادهٔ اولی، در امان باشد.

شایان ذکر است که محور اصلی این چالش و نقد، نه «وجود قوه و استعداد» فی‌نفسه است - که هیچ فیلسوفی ضرورت آن را انکار نکرده است - بلکه «وجود جوهری مستقل» است که به عنوان حامل این قوه و استعداد در نظر گرفته شده است. صدرالمآلهین با تحلیل دقیق ادلهٔ اثبات مادهٔ اولی، به‌ویژه آنچه توسط علامه خفری تألیف شده است، به نقد این ادله می‌پردازد (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۷۷-۱۲۹). در ادامهٔ این پژوهش، از ورود جزئی به نقد تفصیلی تک‌تک این ادله چشم‌پوشی شده و صرفاً بر بیان و نقد گزاره‌های مبانی‌ای که در قبول وجود مادهٔ اولی تأثیرگذار بوده‌اند، تمرکز خواهد شد.

۲. مبانی مورد استفاده در ادله وجود هیولا

۲-۱. التزام یا عدم التزام به لوازم تساوق وجود و فعلیت

مادهٔ اولی، که در فلسفهٔ ارسطویی و به تبع آن در فلسفهٔ اسلامی به عنوان بستر قابل پذیرش صور مختلف اجسام مطرح می‌شود، دارای ماهیتی بسیار غامض است. اهمیت این مبحث زمانی دوچندان می‌شود که به پیش‌فرض اساسی نظام وجودشناختی اسلامی توجه کنیم: «وجود مساوق با فعلیت است». این بدان معناست که هر آنچه موجود است، بالضرورة دارای حدی از فعلیت و تحقق است و نمی‌توان وجودی را فرض کرد که صرفاً قوه محض و عاری از هرگونه فعلیت باشد. از این رو پرسش محوری که فلاسفه را به چالش کشیده است، این است که آیا می‌توان قائل به وجود موجودی شد که قوه محض باشد و هیچ بهره‌ای از فعلیت نداشته باشد؟

فلاسفهٔ اسلامی، در مواجهه با این معضل ظاهری، کوشیده‌اند تا راه‌حلی ارائه دهند که وجود مادهٔ اولی را با اصل مساوقت وجود و فعلیت آشتی دهد. پاسخی که در این زمینه مطرح شده و در آثار برخی از فلاسفه و حکما، نظیر آنچه علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۳) بدان اشاره کرده‌اند، این است که هیولا از یک جهت فعلیت دارد و همین جهت مسوق وجود داشتن آن است. آن جهت فعلیت هم این است که هیچ فعلیتی ندارد! فلاسفه ناچار بوده‌اند برای مادهٔ اولی، به رغم قوه محض بودن آن، نوعی فعلیت خاص قائل شوند تا از دام نفی وجود آن بگریزند. این فعلیت خاص، نه به معنای فعلیت صوری و عینی (که شیء را به خودی خود دارای کمالی می‌کند)، بلکه به معنای فعلیت قابلیت محض است، یعنی، مادهٔ اولی فعلیت قبول صورت‌ها را داراست و همین فعلیت پذیرندگی است که به آن حیث وجودی می‌بخشد. این پذیرندگی، خود نوعی تحقق وجودی برای آن است؛ چراکه اگر اصلاً تحقق و وجودی نداشت، نمی‌توانست چیزی را بپذیرد. آن جهت فعلیت هم این است که هیچ فعلیتی ندارد! این بخش، نقطهٔ اوج ابهام و چالش در تبیین فلاسفه است. از یک سو، ادعا می‌شود که مادهٔ اولی فعلیت دارد (فعلیت قابلیت)، اما از سوی دیگر، تأکید می‌شود که این فعلیت، در واقع هیچ فعلیتی نیست. به عبارت دیگر، فعلیت مادهٔ اولی، فعلیتی است که خود تهی از هرگونه کمال خاص و صوری است و صرفاً به معنای عدم منع از قبول صورت‌هاست. این عدم منع را فلاسفه به عنوان نوعی فعلیت سلبی یا فعلیت بشرط لا در نظر گرفته‌اند.

این نوع بیان به جدل و اسکات خصم شبیه‌تر است تا برهان و واقع‌نمایی؛ چراکه این بیان به وضوح، جهت فعلیت را همان عدم فعلیت دانسته است. این ادعا که چیزی هم فعلیت دارد و هم هیچ فعلیتی ندارد (به معنای سلب کامل فعلیت)، به وضوح شرایط تناقض را برآورده می‌کند؛ چراکه در مورد یک چیز (مادهٔ اولی)، در یک جهت (آن جهت فعلیت خاص)، ادعای داشتن فعلیت و نداشتن فعلیت به طور همزمان و از یک حیث مطرح می‌شود. به هر حال اگر این گونه فعلیت را مسوق وجود داشتن بدانیم، باید بپذیریم که عدم نیز در عدم بودنش فعلیت دارد، پس وجود دارد!

۲-۲. امکان یا عدم امکان اجتماع معانی متعدد در موضوع واحد

یکی از نقاط اساسی افتراق دیدگاه‌ها که می‌تواند تأثیری شگرف در پذیرش یا عدم پذیرش وجود ماده اولی داشته باشد، ناظر به مسئله امکان یا عدم امکان اجتماع معانی متعدد در یک موضوع واحد خارجی است. در فلسفه مشاء، رویکرد غالبی وجود دارد که به موجب آن، گمان می‌رود هر مفهوم متمایز، نیازمند مصداقی متمایز در خارج است. این پیش‌فرض، به‌ویژه در براهینی که برای اثبات ماده اولی اقامه شده‌اند، نقش بنیادین ایفا می‌کند.

به‌عنوان نمونه، در برهان «استحاله عینیت قوه با فعل در خارج» (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۰۰)، این‌گونه استدلال می‌شود که: «هر موجودی که دو مفهوم فعلیت و قوه از آن انتزاع شود، در خارج دارای دو جزء بالفعل و بالقوه است». این حکم، بر این مبنا استوار است که چون «فعلیت» و «قوه» دو «معنای» متمایز هستند، پس باید به دو حیثیت متمایز خارجی (مانند صورت و ماده) بازگردند. یا در برهان «قوه و فعل» (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۰۹) که می‌گوید: «مفهوم وجدان و فقدان، دو مفهوم متقابل و از نوع ملکه و عدم ملکه هستند؛ لذا نمی‌توانند در موضوع واحد جمع شوند. پس نیازمند دو موضوع جداگانه هستند که به موجب یکی [یعنی صورت] واجد آثار بالفعل و به موجب دیگری [یعنی ماده] واجد آثاری است که بالفعل ندارد». این استدلال‌ها، همگی بر این پیش‌فرض پنهان استوارند که «تعدد مفهوم» لزوماً مستلزم «تعدد موضوع خارجی» است.

اما در نقطه مقابل این دیدگاه، می‌توان رویکردی را مطرح کرد که بر طبق آن، معانی متعدد می‌توانند در یک فرد خارجی واحد جمع شوند. به بیان دیگر، ذهن می‌تواند یک فرد خارجی را تحلیل کرده و مفاهیم مختلفی از آن برداشت کند. برای مثال، وجود خارجی یک کتاب را تحلیل می‌کنیم و به «معنای» متعددی مانند «کتاب»، «جسم» و «موجود» دست می‌یابیم. مفهوم این «معنای»، صرفاً در ذهن، متمایز از یکدیگرند؛ اما در خارج، همگی در وجود خارجی همان کتاب، به یک وجود واحد موجودند (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۲). بر این اساس، در اینجا نیز، دو «معنای» قوه و فعل می‌توانند در وجود خارجی خود جسم، به یک وجود واحد، موجود باشند و نیازی به وجود دو جزء مستقل خارجی (مانند ماده و صورت) برای حمل آنها نیست.

افزون بر این، شایان ذکر است که اساساً مفهوم «وجدان» و «فقدان» در این زمینه، به معنای حقیقی کلمه، دارای نسبت تقابل نیستند تا این‌گونه پنداشته شود که اجتماع «معنای» آنها در فرد خارجی جسم، محل اشکال است. این دو مفهوم باید با مضاف‌الیه خود لحاظ شوند. در بحث ما، «وجدان فعلیت سابق» و «فقدان فعلیت لاحق» مد نظر است. با توجه به این نکته، «وحدت موضوع»، که یکی از شروط اساسی برای تحقق اقسام تقابل است، در اینجا وجود ندارد. از این‌رو تکیه بر تقابل وجدان و فقدان برای اثبات نیاز به دو موضوع متمایز، از اساس، محل تأمل و نقد است. این تحلیل، بنیان یکی از دلایل اصلی قائل شدن به ماده اولی را تضعیف می‌کند و راه را برای تبیین یکپارچه‌تر ماهیت اجسام مادی هموار می‌سازد.

۲-۳. وحدت یا تغایر وجودی جوهر و عرض

یکی دیگر از مبانی فلسفی تأثیرگذار بر نحوه تبیین ماده‌ی اولی و ارتباط آن با فعلیت، به چگونگی نسبت میان جوهر و عرض در عالم خارج بازمی‌گردد. این پرسش که آیا جوهر و عرض دارای تغایر وجودی در خارج هستند، یا اینکه وحدت وجودی دارند، پیامدهای عمیقی بر فهم رابطه‌ی فاعلیت و قابلیت در موجودات جسمانی دارد و مستقیماً بر دلایلی که برای اثبات ماده‌ی اولی اقامه می‌شوند، اثر می‌گذارد.

– دیدگاه قائل به تغایر وجودی جوهر و عرض: برخی از فلاسفه، به‌ویژه در رویکردهای سنتی‌تر، جوهر و عرض را دارای تغایر وجودی می‌دانند. در این دیدگاه، عرض به‌عنوان محمول بالضمیمه جوهر محسوب می‌شود؛ یعنی عرض، وجودی مستقل از جوهر دارد، هرچند که در وجود خارجی خود نیازمند جوهر است. این تغایر وجودی، زمینه را برای طرح مفهوم فاعلیت و قابلیت میان جسم (به‌عنوان جوهر) و آثار آن (به‌عنوان اعراض) فراهم می‌آورد. به‌عنوان نمونه، در دلیل «استحاله فاعلیت و قابلیت یک شیء برای شیئی دیگر» (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۹۸)، چنین استدلال می‌شود که اگر جوهر و عرض دو وجود متمایز خارجی باشند، آنگاه می‌توان برای جسم (جوهر) قابلیت را و برای آثار آن (اعراض) فاعلیت یا بالعکس را در نظر گرفت. به این معنا که جسم به‌عنوان موضوعی که اعراض را می‌پذیرد، واجد قابلیت است، و اعراض نیز به نحوی منسوب به فاعلیتی هستند که در جوهر (یا از طریق جوهر) تجلی پیدا می‌کند. این رویکرد، به‌طور ضمنی، نیازمند یک بستر قابل (که همان ماده‌ی اولی است) برای پذیرش صور و اعراض مختلف است.

– نقد دیدگاه تغایر وجودی و تبیین عینیت وجودی (دیدگاه مختار): در مقابل دیدگاه فوق، می‌توان به عینیت وجودی جوهر و عرض در فرد خارجی قائل بود. این دیدگاه تأکید می‌کند که اساساً دو وجود نیستند که یکی فاعل و دیگری قابل باشد، بلکه، جوهر و عرض، در خارج، عینیت دارند، نه اتحاد؛ و نه اینکه دو وجود باشند و نه اینکه اصلاً عرض موجود نباشد و صرفاً تحلیل ذهنی باشد و تغایری مفهومی داشته باشند. باید توجه داشت که منظور از عینیت وجودی این است که جوهر و عرض، هرچند در مفهوم متفاوت‌اند (تغایر مفهومی)، اما در مقام وجود خارجی، یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند. این با اتحاد وجودی (که به معنای عدم هرگونه تمایز، حتی مفهومی است) متفاوت است. همچنین، این به معنای دوگانگی وجودی نیست که هر کدام وجود مستقل خویش را داشته باشند و عرض صرفاً به جوهر ضمیمه شود. البته این دیدگاه، وجود عرض را نفی نمی‌کند و آن را صرفاً یک تحلیل ذهنی محض نمی‌داند، بلکه معتقد است که معنای آنها حقیقتاً در فرد خارجی موجود است.

نیز شایان ذکر است که بر خلاف تصور برخی فلاسفه که قائل به تغایر وجودی و خارجی جوهر و عرض هستند (ر.ک. میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۳؛ نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۵)، در نگاه صحیح، جوهر و عرض، دو معنایی هستند که نشان‌دهنده نحوه وجود مخصوصی هستند که نیازمند موضوع هستند، یا نیستند؛ یعنی اینها ماهیت نیستند، بلکه از معانی وجودی‌اند که به عین وجود فرد خارجی موجودند.

این بدان معناست که مفهوم جوهر اشاره به آن نحوه وجودی دارد که فی‌نفسه موجود است و نیازمند موضوعی برای قوام وجودی خود نیست و مفهوم عرض اشاره به آن نحوه وجودی دارد که در قوام وجودی خود، نیازمند موضوع (جوهر) است. هر دوی این مفاهیم، فراتر از معانی ماهوی هستند؛ چراکه در تحلیل مفهوم اعراض و جواهر، ما به نحوه وجودی آنها که نیازمند به موضوع یا غیرنیازمند به موضوع است می‌رسیم که این، مفهومی وجودی است، نه ماهوی.

همان‌گونه که این دیدگاه تأکید می‌کند که جوهر و عرض، معقول ثانی نیستند؛ چراکه ملاک معقول اولی که مابه‌ازای خارجی داشتن است را دارند و معنای آنها حقیقتاً در فرد خارجی موجود است (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳۱)، یعنی بر خلاف مفاهیم منطقی یا فلسفی محض که فقط در ذهن تحقق دارند (مثل کلیت یا علیت ذهنی)، جوهر و عرض دارای مصداق حقیقی در خارج هستند. تمایز آنها، تمایزی تحلیلی و ذهنی است که به واقعیت واحد خارجی بازمی‌گردد، نه تمایزی وجودی که به معنای دوگانگی خارجی آنها باشد.

با پذیرش عینیت وجودی جوهر و عرض در فرد خارجی، استدلال‌هایی که بر پایه تغایر وجودی میان آنها برای اثبات ماده اولی بنا شده‌اند (مانند دلیل استحاله اجتماع فعلیت و قابلیت در یک شیء)، سست می‌شوند. اگر جسم و اعراض آن، به یک وجود واحد موجود باشند و صرفاً در تحلیل ذهنی ما از هم متمایز شوند، آنگاه دیگر نیازی به فرض دو جزء متمایز (یکی قابل محض و دیگری فاعل صور) در خارج نیست. این دیدگاه، به نوعی، تلاش می‌کند تا ماده اولی را نه به عنوان یک جزء خارجی متمایز، بلکه به عنوان یک حیثیت تحلیلی یا معنای وجودی نهفته در بطن وجود جوهر جسمانی، تبیین کند.

۴-۲. نحوه تفسیر سنخیت بین علت و معلول

یکی از قواعد بنیادین فلسفه اسلامی که تأثیر عمیقی بر تبیین نظام هستی و نیز مباحث خاصی همچون ماده اولی دارد، قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول است. این قاعده به بدهت عقلی توصیف شده و نوعی ارتکاز عقلانی بر آن حاکم است. اما نحوه تفسیر دقیق سنخیت و گستره شمول آن، محل بحث و اختلاف نظر فلاسفه بوده است.

تفاسیر گوناگون از سنخیت علت و معلول

– برداشت مشهور (واجدیت کمالات به نحو اعلی و اشرف): بر اساس برداشت مشهور و رایج، علت و معلول باید با یکدیگر مشابهت در وجود داشته باشند. البته این مشابهت به معنای مشابهت در ماهیت یا مشابهت تام نیست؛ بلکه بدین معناست که علت باید همه کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶). این تفسیر دلالت دارد که علت نه تنها فاقد هیچ کمالی از کمالات معلول نیست، بلکه آن کمالات را به مراتب بالاتر و شدیدتری داراست. از این رو علت، هر آنچه را که به معلول افزوده می‌کند، خود به نحو اتم و اکمل واجد است.

- تفسیر محدودتر (خصوصیت ایجادکنندگی): تفاسیر دیگری از مشابهت نیز وجود دارد؛ ازجمله اینکه مشابهت صرفاً به این معنا دانسته شود که علت خصوصیتی داشته باشد که بتواند با آن خصوصیت، معلول را ایجاد کند (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۹۲). این دیدگاه، دامنه مشابهت را محدودتر کرده و بر قدرت ایجاد علت تمرکز دارد، بدون اینکه لزوماً بر واجدیت تمامی کمالات معلول به نحو اعلی و اشرف تأکید کند.

- تفسیر عرفانی (شأنی از وجود حق): در رویکردهای عرفانی، سنخیت به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌شود که بر پایه وحدت وجود استوار است. در این دیدگاه، همه موجودات، شأنی از وجود حق دانسته می‌شوند. از این رو سنخیت حقیقی میان حقیقت هستی و مظاهرش خلاصه می‌شود.

قضاوت بین این مبانی، بسته به مبانی است که در مسئله جعل و خلقت اخذ می‌شود. به نظر می‌رسد، از آنجاکه صرفاً کمال علت است که موجب افاضه کمال می‌شود و اساساً خلقت چیزی جز تنزل علت در مرتبه معلول نیست، سنخیت به همان معنای واجدیت کمالات معلول (به نحو اعلی و اشرف) است. این بدان معناست که هر کمالی که در معلول یافت می‌شود، باید به نحو کامل‌تر و شدیدتری در علت آن موجود باشد؛ چراکه علت، فیاض کمالات است و نمی‌تواند چیزی را که خود فاقد آن است، افاضه کند.

- ارتباط سنخیت با اثبات ماده اُولی: ارتباط این مسئله با اثبات ماده اُولی به این نحو تبیین می‌شود که برخی فلاسفه، برای توجیه ارتباط علت مجرد با معلول جسمانی (ممتد)، وجود ماده اُولی را ضروری دانسته‌اند. به عنوان نمونه، در برهان خاص الخاص خفری (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۸۶)، چنین آمده است که وجود هیولا از آن جهت که فی نفسه ممتد نیست، به عنوان حلقه اتصال علت مجرد و جسم، ضروری است.

- نقد استدلال خفری بر مبانی سنخیت: این بیان (استدلال خفری) را می‌توان به این نحو نقد کرد که صحیح نیست؛ چراکه مستلزم این است که دایره کمالات معلول را شامل عدم امتداد نیز بدانیم. توضیح آنکه، اگر بنا باشد که علت مجرد، تمام کمالات معلول جسمانی را داشته باشد، و اگر عدم امتداد را نیز از کمالات ماده اُولی (به فرض وجود آن) بدانیم، آنگاه علت مجرد نیز باید وجود عدم امتداد باشد. اما این نوعی مغالطه است؛ چراکه عدم امتداد به معنای سلب یک صفت است، نه واجدیت یک کمال وجودی. سنخیت، ناظر به اشتراک در کمالات وجودی است، نه در سلب صفات. و یا اینکه این استدلال (خفری) سنخیت را تشابه در ماهیت و یا تشابه کامل معنا کنیم که هیچ‌یک پذیرفته نیست. همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، سنخیت به معنای تشابه تام یا ماهوی نیست، بلکه به معنای واجدیت کمالات وجودی به نحو اعلی و اشرف است. بنابراین، ماده اُولی نمی‌تواند به عنوان یک واسطه سنخی بین علت مجرد و معلول ممتد، بر پایه چنین تفسیری از سنخیت، توجیه شود.

شایان ذکر است که با بیان مختار در خصوص حقیقت حرکت (که در مبنای بعدی بیشتر بدان پرداخته خواهد شد)، اساساً ارتباط علت مجرد با امر ممتد به نحو مستقیم و چالش‌برانگیز نخواهد بود؛ بلکه آنچه در خارج محقق است در

بستر آن بوده و امتداد آن در ساحت ذهن است. این بدان معناست که وقتی حقیقت حرکت به‌عنوان یک وجود تدریجی و سیال فهمیده شود، و امتداد آن به‌عنوان حیثیتی ذهنی و تحلیلی در نظر گرفته شود، دیگر نیازی به واسطه‌ای مادی برای اتصال علت مجرد با معلول ممتد (که امتدادش نیز در ساحت ذهن قرار دارد) نیست. در این صورت، مشکل سنخیت بین علت مجرد و معلول جسمانی به گونه‌ای دیگر و بدون نیاز به ماده اولی، قابل حل خواهد بود.

۲-۵. قطعیه یا توسطیه دانستن حقیقت خارجی حرکت

یکی از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی، چگونگی تحلیل حقیقت حرکت و وجود خارجی آن است. این بحث تأثیر شگرفی بر مباحث وجودشناختی، از جمله اثبات یا نفی ماده اولی دارد و همان‌طور که در مقدمه اشاره شد واکاوی هستی‌شناسی «تغییر» در رهنمون شدن فلاسفه پیشین به وجود موجودی با مختصات هیولای اولی نقش اساسی داشته است؛ از این رو شایسته است در بررسی مسئله قدری بیشتر به این مبحث پرداخته شود. برخی ادله اثبات ماده، همچون برهان خاص الخاص علامه خفری، بر پایه پیش‌فرض امتداد سیال و خارجی جسم بنا شده‌اند که با تفسیر حرکت قطعیه صدرایی سازگار به نظر می‌رسد. اما در این تحلیل، تلاش می‌شود تا با رویکرد حرکت توسطیه و با مقدمه ذهنی دانستن حقیقت زمان، این ادله به چالش کشیده شوند.

- حرکت قطعیه: در این تفسیر، حرکت به‌عنوان یک وجود سیال و ممتد در خارج در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، حرکت، یک واقعیت پیوسته و طولی است که در هر آن از وجود خود، تمامی مسافت طی شده را دربر می‌گیرد و در خارج، تحقق بالفعل دارد. ادله‌ای همچون برهان خفری که برای اثبات هیولی بر مبنای امتداد خارجی جسم اقامه می‌شوند، با این تفسیر از حرکت همخوانی دارند.

- حرکت توسطیه: در مقابل، تفسیر حرکت توسطیه که در اینجا تفسیر صحیح نامیده می‌شود، حرکت را نه به‌عنوان یک امر ممتد و طولی در خارج، بلکه به‌عنوان امری نقطه‌گونه در بستر آن سیال قلمداد می‌کند. این تحلیل بر این مقدمه اساسی استوار است که زمان صرفاً تحلیلی ذهنی از تعاقب صور است، نه یک واقعیت خارجی مستقل. ابن سینا در توضیح حرکت قطعی و توسطیه، به تمایز میان درک ذهنی و واقعیت خارجی اشاره می‌کند: «این نوع حرکت [قطعیه] در خارج تحقق ندارد، بلکه در ذهن موجود است؛ به این دلیل که متحرک از طرفی تکیه به مکانی که ترک کرده دارد و از سوی دیگر، تکیه به مکانی که به آن رسیده است دارد. وقتی که تصویر حضورش در مکان اول در خیال نقش بست قبل از زوال آن از خیال، تصویر حضورش در مکان دوم در خیال نقش می‌بندد. در این حالت که هر دو تصویر در خیال جمع شد ذهن با هم آنها را تصور می‌کند و هر دو را یک حقیقت (که همان متحرک است) می‌بیند. اما در خارج چنین وجودی یافت نمی‌شود... و حرکت توسطیه همان حالت قرار داشتن شیئی بین مبدأ و منتهای حرکت است، به نحوی که هر نقطه‌ای در آن فرض شود، نه قبل آن و نه بعد آن در آن نقطه موجود نیست؛ و این حالت در جمیع حدود مسافت ثابت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲).

بهمینار نیز با تمسک به مثال آتش‌گردان و اینکه ذهن در مرتبه خیال از نقطه‌های پی‌درپی یک دایره ممتد نورانی تصور می‌کند؛ نه اینکه در خارج واقعاً دایره‌ای موجود باشد، حرکت قطعی را در خارج ممتع می‌داند (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۰). بر اساس این دیدگاه، آنچه با این بیان در خارج موجود است، وجودی واحد در بستر آن سیال است که انتهای یک امتداد طولی از عقل تا عالم جسم محسوب می‌شود، نه یک امتداد موجود از ازل تا ابد! برای تقریب به ذهن، از باب تشبیه معقول به محسوس، این امر به نحو عمودی و نقطه‌گونه همچون گوی در نوک خودکار که محل توارد ذرات رنگ نهفته در خودکار است، در حال تحقق است؛ نه به نحو افقی و خط‌گونه که صرفاً تحلیلی ذهنی است.

با این تفسیر از حرکت متوسطیه و ذهنی دانستن حقیقت زمان، اشکالاتی که صدرالمتألهین بر این دیدگاه وارد کرده است، مرتفع می‌شوند.

از جمله اینکه آن‌گونه که صدرا در *اسفار* بیان می‌کند تعجبش از شیخ از این جهت است که وی قائل به وجود زمان متصل در خارج است و آن را تقسیم به سال و ماه و روز ... می‌کند، درحالی‌که این تصویر از زمان با حرکت قطعی منطبق است نه متوسطیه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۳). اما با حقیقی و خارجی ندانستن زمان، این تهافت رفع خواهد شد؛ زیرا اگر زمان، واقعیته خارجی نداشته باشد و صرفاً از تحلیل ذهنی تعاقب صور ناشی شود، تقسیمات آن نیز امری ذهنی خواهد بود و با حقیقت نقطه‌گونه حرکت متوسطیه منافاتی نخواهد داشت.

این تفسیر مستلزم تتالی آنات (پیوستگی آنات بی‌شمار) که دستمایه اشکال دیگری بود، نیست؛ چراکه اساساً امری ممتد لحاظ نشده است و حرکت در بستر یک آن محقق است. به عبارت دیگر، حرکت، یک سلسله از آنات متوالی نیست که پیوستگی آنها اشکال‌آفرین باشد، بلکه یک آن سیال و دائم‌التجدید است.

بر این تفسیر، اشکال انتزاع زمان ممتد از آن غیرممتد نیز وارد نیست؛ چراکه اساساً در این نگاه، زمان حقیقتی خارجی ندارد و صرفاً از مقایسه‌ای ذهنی بین دو نقطه فرضی پدید آمده است و مفهوم زمان در خارج بر امری ممتد منطبق نمی‌شود. اگر زمان، خود امری ذهنی باشد، پس انتزاع آن از آنات غیرممتد، امری معقول و بدون اشکال خواهد بود و نیز این بیان با سنخیت تبیین‌شده در مطلب چهارم نیز سازگار است و نیازی به وجود ماده به‌عنوان حلقه واسطه برای ایجاد سنخیت نیست. اگر حرکت به‌عنوان یک آن سیال و حقیقت زمان به‌عنوان امری ذهنی فهمیده شود، دیگر نیازی به واسطه‌ای مادی (همچون ماده اولی) برای ایجاد سنخیت میان علت مجرد و معلول جسمانی که امتدادش نیز در ساحت ذهن است، نخواهد بود. این رویکرد، راه را برای تبیین عالم جسمانی بدون نیاز به فرض هیولای مجرد از صورت، هموار می‌سازد.

۲-۶. اعتقاد به حرکت جوهری یا کون و فساد

مسئله چگونگی تغییر و تحول در عالم اجسام، یکی از مباحث محوری در فلسفه است که مستقیماً بر اثبات یا نفی

ماده اولی اثر می‌گذارد. عمده ادله اقامه‌شده بر وجود هیولا (ماده اولی) بر پایه نظریه کون و فساد در جوهر استوار است. این نظریه که توسط مشائیان پذیرفته شده بود، در تقابل با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا قرار می‌گیرد و نحوه تبیین آن، پیامدهای عمیقی بر درک ما از جوهر جسمانی و نیاز یا عدم نیاز به ماده اولی دارد.

- نظریه کون و فساد در جوهر: مشائیان به دلیل ناممکن دانستن حرکت در جوهر (بر اساس تعریف ارسطویی از حرکت به‌عنوان خروج تدریجی از قوه به فعل در اعراض)، به نظریه کون و فساد ملتزم شدند. بر این اساس، بر این باور بودند که جوهر جسم به‌عنوان موضوع حرکت‌های عرضی، مورد تغییر تدریجی واقع نمی‌شود و آنچه تغییر می‌کند، برخی اعراض آن است. در نتیجه، تغییرات حاصله در جوهر جسم، از دسته تغییرات تدریجی نبوده است تا مشمول تعریف حرکت شود، بلکه دفعی است و از باب کون و فساد (یعنی پدید آمدن جوهر جدید و از بین رفتن جوهر سابق) وجه می‌یابد. این نظریه، نیازمند یک موضوع ثابت (هیولی) است تا کون و فساد صور بر آن واقع شود.

- نظریه حرکت جوهری: با پذیرش مبانی ملاصدرا در خصوص حرکت در جوهر، دیگر جایگاهی برای نظریه کون و فساد باقی نمی‌ماند. در دیدگاه صدرا، جوهر عالم طبیعت، پیوسته در حال شدن و دگرگونی است و این دگرگونی، تدریجی و دفعی نیست، بلکه خود وجود جوهر، سیال و متجدد است. البته شایان توجه است که صدرا در تفسیر حرکت جوهری، جسم را دارای وجودی سیال و غیرثابت می‌داند، اما باید توجه داشت که مراد از این وجود سیال غیرثابت، امری ممتد نباید باشد؛ بلکه همان‌گونه که در مطلب قبل اشاره شد، امتداد حرکت امری صرفاً ذهنی است و آنچه از حرکت در خارج یافت می‌شود، در بستر «آن» محقق است، نه زمان! این بدان معناست که حرکت جوهری نیز، مانند حرکت توسطیه، به‌عنوان یک آن سیال و متجدد در نظر گرفته می‌شود که امتداد آن، در ساحت ذهن مدرک شکل می‌گیرد. روشن است که با این بیان، حرکت جوهری با حرکت توسطیه با تقریر مذکور، تنافی نخواهد داشت و در صورت تنافی نیز، قطعاً تفسیر صحیح از حرکت توسطیه بر قول به حرکت در جوهر مقدم است. این تقدم به دلیل آن است که اگر امتدادی در خارج تحقق نداشته باشد، حرکتی به آن معنا که صدرا می‌گوید نیز وجود نخواهد داشت! یعنی، اگر فرض کنیم که حرکت جوهری به‌معنای وجودی ممتد و طولی در خارج باشد، و در عین حال، امتداد خارجی حرکت را نفی کنیم (بر اساس تفسیر حرکت توسطیه)، آنگاه این دو دیدگاه با هم تناقض پیدا می‌کنند. در این صورت، با توجه به دلایل نفی امتداد خارجی حرکت، نظریه حرکت جوهری نیز باید بر اساس آن سیال و با امتداد ذهنی تفسیر شود.

نفی براهین اثبات ماده بر مبنای حرکت جوهری و توسطیه

با پذیرش مبنای حرکت جوهری (با تفسیر صحیح آن به‌عنوان حرکت توسطیه)، براهینی که برای اثبات ماده اقامه شده‌اند، مورد خدشه قرار می‌گیرند:

- برهان فصل و وصل: از جمله براهینی که بر وجود ماده اقامه شده است، برهان فصل و وصل است که از

مشهورترین براهین بر اثبات ماده به‌شمار می‌رود (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۰). در این برهان، نه جوهر جسم، بلکه ماده است که پذیرنده اتصال و انفصال معرفی می‌شود. حال آنکه بنا بر نظریه حرکت جوهری، فعلیات لاحق بر وجود سیال جوهر جسم وارد می‌شود؛ بر این مبنا، اساساً انفصال و انقسام به معنایی که در برهان فصل و وصل بیان شده، وجود ندارد؛ چراکه وجود جسم، پیوسته و در حال شدن است و انفصال و اتصال، صرفاً تحلیلی ذهنی از این تجدد وجودی خواهد بود.

- برهان قوه و فعل: بر این مبنا، یک فعلیت سیال وجود دارد و لزومی ندارد آن‌گونه که در برهان قوه و فعل مطرح شده است، برای فعلیت‌های متعاقب، هیولا در نظر گرفته شود؛ زیرا خود جوهر، در هر آن، در حال خروج از قوه به فعلی دیگر است و این قوه و فعلیت، ذاتی وجود سیال آن است، نه اینکه نیازمند موضوعی ثابت برای پذیرش آن باشد.

- برهان استحاله اجتماع فعلیات: همان‌گونه که در برهان استحاله اجتماع فعلیات آمده است که خود موضوع نمی‌تواند فعلیتی داشته باشد، چون پذیرش فعلیت‌های دیگر را دارد. اگر شیء واجد فعلیت، فعلیت دیگری بپذیرد، به‌این‌معناست که چند شیء باشد (ر.ک. نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۷۵). با رویکرد حرکت جوهری (توسطیه)، نیازی به در نظر گرفتن موضوع در حرکت جوهری نیست و یک وجود است که با فعلیتی سیال در بستر زمان (ذهنی) جاری است و اساساً اجتماع فعلیاتی رخ نمی‌دهد؛ زیرا در این دیدگاه، هر لحظه، یک فعلیت جدید پدید می‌آید که فعلیت پیشین را نفی می‌کند و خود وجود، عین تجدد فعلیت است.

۲-۷. انضمامی یا اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت

مسئله نحوه ارتباط و ترکیب ماده و صورت در فلسفه اسلامی، اگرچه به‌ظاهر فرع بر اثبات هیولا است، اما به جهت تأثیر ارتکازی آن در استنتاج وجود هیولا، به‌عنوان یکی از مبانی مهم در این حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این زمینه، دو دیدگاه عمده مطرح است: ترکیب انضمامی و ترکیب اتحادی. تحلیل این دو دیدگاه، پیامدهای عمیقی بر چگونگی فهم ماهیت هیولا و امکان وجود مستقل آن دارد.

- ترکیب انضمامی (دیدگاه مشائی): در صورتی که ترکیب میان ماده و صورت را انضمامی بدانیم و هر یک را بشرط لا لحاظ کنیم، می‌توانیم آن دو را دو جوهر در مقابل اقسام دیگر جوهر بدانیم. همان‌گونه که مشاء، هر یک را جزئی خارجی و دارای وجودی مستقل می‌دانند. البته، این به‌معنای آن نیست که هر یک از ماده و صورت به‌تنهایی قابل تحقق در خارج باشند؛ بلکه فقط در ضمن جسم است که تحقق دارند؛ لیکن در حین ترکیب، واقعیاتی مغایر و متکثرند. پس در نگاه مشاء، ترکیبشان ترکیبی است که مغایرت اجزاء آن خارجی است، نه ذهنی (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳۶). این دیدگاه، بر استقلال وجودی ماده و صورت، هر چند در مقام تحقق خارجی نیازمند یکدیگر باشند، تأکید دارد.

- ترکیب اتحادی (دیدگاه صدرایی و نقد آن): علامه طباطبائی نیز آن دو را دو جزء خارجی می‌داند، با این تفاوت که در نگاه ایشان، ترکیب ماده و صورت اتحادی است، نه انضمامی! (نبویان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۴۶). اما این سخن، قابل نقد است؛ چراکه در اتحاد، وجود امری مشترک به‌عنوان جهت اتحاد و حلقه وصل ضروری است و تنها در صورتی صحیح است که ماده و صورت با یک وجود موجود باشند؛ یعنی همان‌گونه که صدرالمتألهین قائل است و آن دو را دو معنا که در وجود خارجی جسم موجود و متحدند، می‌داند، اما اگر با دو وجود موجود باشند، دیگر اشتراک بی‌معنا خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر ماده و صورت دارای دو وجود مستقل خارجی باشند، امکان اتحاد حقیقی میان آنها وجود ندارد و تنها می‌توان به ترکیب انضمامی قائل شد. اتحاد حقیقی، مستلزم آن است که دو چیز، به نحوی با یکدیگر متحد شوند که هویت واحدی را تشکیل دهند، نه اینکه صرفاً در کنار یکدیگر قرار گیرند. نتیجه اینکه اگر ترکیب ماده و صورت را اتحادی بدانیم و اجزاء آن را تحلیلی عقلی، دیگر نمی‌توان وجود مستقلی برای آنها قائل شد، به‌ویژه بنا بر نظر صدرالمتألهین که ماده حتی قابل لحاظ به نحو بشرط لا نیست. صدرالمتألهین معتقد است که نوعی از انواع بودن در صورت امکان لحاظ بشرط لا است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۹-۱۷۲)، یعنی اگر بتوانیم ماده را به صورت مجرد و به شرط لا (بدون هیچ صورت و فعلیتی) لحاظ کنیم، آنگاه می‌تواند به‌عنوان یک نوع مستقل در نظر گرفته شود، اما از نظر صدرالمتألهین ماده فاقد هرگونه فعلیت و ماهیت نوعی است و لذا قابلیت لحاظ بشرط لا را ندارد.

البته این سخن در صورت اثبات هیولی که حافظ وحدت است و حقیقتی از حقایق است، می‌تواند مندفع باشد و از همین جهت برای هیولی وحدت نوعی و بلکه شخصی قائل شده‌اند، یعنی، اگر هیولی به‌عنوان یک حقیقت بالفعل و مستقل، حافظ وحدت نوعی و بلکه شخصی موجودات باشد، آنگاه می‌توان بر ترکیب اتحادی پافشاری کرد و ماده را حتی با وجود نداشتن فعلیت خاص، به‌عنوان جزء اساسی در اتحاد با صورت در نظر گرفت؛ لیکن در صورت نپذیرفتن مبانی التزام به ماده و رد براهین اثبات ماده، این مبنا نیز جایگاهی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر ما براهین اثبات هیولا را نپذیریم و وجود مستقل ماده را رد کنیم، آنگاه بحث از چگونگی ترکیب ماده و صورت (اعم از انضمامی یا اتحادی) نیز بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا در این صورت، اساساً مؤلفه‌ای به نام ماده اولی وجود خارجی نخواهد داشت تا بخواهیم نحوه ترکیب آن با صورت را تبیین کنیم. این رویکرد، در نهایت به نفی نیاز به هیولا برای تبیین عالم اجسام می‌انجامد.

۲.۸. تقسیمات وجود

یکی از مبانی ارتکازی که می‌تواند در پس اندیشه ضرورت وجود ماده اولی قرار گیرد، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل است. این تقسیم، در نگاه نخست، بدیهی به نظر می‌رسد، اما بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که بنا بر قول صحیح، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل صحیح نیست. این مسئله، پیامدهای مهمی در تبیین حرکت جوهری و نفی براهین اثبات ماده دارد.

نقد تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل

دیدگاه اول (بازگشت قوه به فعلیت)

برخی فیلسوفان مسلمان بر این باورند که در همه تقسیمات وجود، قسمی به قسم دیگر بازگشت می‌کند. بر این اساس، در تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل نیز، وجود بالقوه بازگشت به وجود بالفعل می‌کند و در نتیجه در آن باید نوعی فعلیت لحاظ شود. این دیدگاه، به نحوی سعی در حفظ فعلیت برای وجود بالقوه دارد.

دیدگاه دوم (نفی بازگشت و نقد تقسیم)

در مقابل، گروهی دیگر بر این باورند که این بازگشت در همه موارد نیست و در برخی موارد، امکان این بازگشت وجود ندارد که بر این اساس، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل وجه می‌یابد؛ چراکه اساساً بازگشت تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه، به تقسیم وجود به وجود و غیر وجود است که تقسیم اشتباهی است. نقد اساسی این است که وجود صرفاً بالفعل است و وجود بالقوه، عدم مَلَکَه نسبت به شخص موضوع است. این مفهوم از عدم فعلیتی که در شخص موضوع وجود دارد و فعلیتش امکان تحقق در آینده را دارد و در حال حاضر نیست، انتزاع شده است. به عبارت دیگر، بالقوگی اشاره به یک وضعیت عدمی خاص در یک موجود بالفعل دارد که قابلیت فعلیت یافتن در آینده را دارد، نه اینکه خود قوه یک قسم از وجود حقیقی باشد.

حال اگر تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه را بپذیریم، آنگاه با ضمیمه کردن مبنای کون و فساد در تبیین حرکت جوهر، استدلال بر وجود ماده وجه می‌یابد؛ زیرا در این صورت، ماده به عنوان حافظ قوه و پذیرنده فعلیت‌های مختلف مطرح می‌شود.

– نقد تقسیمات وجود بر محور اوصاف عام: البته اساساً تقسیم وجود به اوصاف عام وجودی صحیح نیست! از این رو در هیچ‌یک از تقسیمات وجود خارجی، جهات تقسیم اوصاف عام نیستند، بلکه اوصافی مقیدند.

– نقد تقسیمات وجود بر مبنای وحدت شخصی وجود: گفتنی است بر مبنای وحدت شخصی، اساساً وجود قسمت‌پذیر نیست؛ چراکه بر اساس شروط تقسیم، در هر تقسیمی لازم است مقسم در اقسام وجود داشته باشد و این امر مستلزم تکرار مقسم در اقسام می‌گردد، حال آنکه وحدت شخصی وجود هر نوع کثرتی در وجود را نفی می‌کند.

نیز از آنجاکه در نگاه صحیح، بازگشت تشکیک صدایی و وجود رابط نیز به وحدت شخصیه است، نتیجه همان است؛ چراکه وجود رابط هیچ حقیقتی جز تعلق و ارتباط با وجود مستقل ندارد و این ارتباط و تعلق معنایی است که به عین وجود مستقل تحقق می‌یابد، نه چیزی بیش از این و همان اشکال قبل در اینجا نیز تکرار خواهد شد.

– نقد تقسیمات وجود در نگاه کثرت‌گرایانه: اما در نگاه کثرت‌گرایانه در تقسیمات بر محور صفات عام وجود، از باب دیگری این نتیجه حاصل می‌شود؛ توضیح آنکه از آنجاکه این صفات با وجود مساوقت دارند، امکان اتصاف به غیر این صفات برای وجود ممکن نیست؛ مگر آنکه این صفات را به نحو دیگری در طرف مقابل اخذ کنیم. مثلاً در تقسیم

وجود به ذهنی و خارجی، برای وجود ذهنی نیز نوعی خارجیت عام را لحاظ کنیم که در این صورت با خارجیت مأخوذ در وجود خارجی قسیم و جهت تقسیم سازگار نخواهد بود و همین‌طور است باقی تقسیمات. به همین جهت باید توجه داشت که در این تقسیمات، صفات عام وجود جهت تقسیم نیستند و این تشابه صرفاً از باب اشتراک لفظی است!

مثال دیگر همین تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه است که همان‌طور که گذشت، یا باید مفهوم فعلیت مأخوذ در قسیم و جهت تقسیم را با مفهوم فعلیت مأخوذ در وجود بالقوه صرفاً مشترک لفظی بدانیم که در این فرض، قطعاً معنای بالقوه مأخوذ در تقسیم، بالقوه من جمیع الجهات نخواهد بود.

- تبیین صحیح مفهوم بالقوه: بیان دیگری که برای تبیین این مسئله وارد شده است این است که در این تقسیم، وجود در مقایسه با وجودات دیگری متصف به وصف بالقوه شده است، نه به نحو مطلق و بدون مقایسه. به عبارت دیگر، در اینجا فعلیتی خاص لحاظ شده و وجود با آن سنجیده شده است، نه فعلیت مطلقه که صفت عام وجود است و این مسئله در دیگر تقسیمات مشابه نیز وجود دارد. این تبیین نشان می‌دهد که بالقوگی یک صفت نسبی است که به معنای قابلیت رسیدن به فعلیت خاص است، نه اینکه قوه خود یک قسم از وجود باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله مبانی قول به وجود ماده ارائه شد که عبارت بودند از: مساوق دانستن وجود و فعلیت، عدم امکان اجتماع معانی متعدد در موضوع واحد، وحدت یا تعایر وجودی جوهر و عرض، سنخیت بین علت و معلول، قطعی یا توسطیه بودن حرکت، حرکت جوهری یا کون و فساد که به نقد و بررسی آنها پرداخته شد؛ نیز دو بحث تقسیمات وجود و انضمامی یا اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت که ممکن است به نحوی موجب ارتکاز وجود ماده در ذهن شود نقد و بررسی شد و نتیجه این شد که ماده آن‌گونه که مشاء قائل‌اند وجود خارجی ندارد و اصلی‌ترین دلیل بر این مدعا مساوق وجود با فعلیت است. اما این به معنای نبودن معنای قوه در خارج نیست؛ چراکه قوه یک مفهوم عدمی است که با مفهوم فعلیت نسبت عدم و ملکه دارد و معنای آن در موطن فعلیت فرد خارجی موجود است. در این مقاله در خلال بحث، برخی مسائل همچون تفسیر حرکت توسطیه و همین‌طور تصویر حرکت جوهری نیز به بیان دیگری گفته شد که از گزند اشکالات پیشین در امان خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *الرسالة الأولى من الجسمانیات الطبیعیات فی بیان الهیولی و الصورة و الحركة و الزمان و المكان و ما فیها من المعانی إذا أُضيف بعضا إلى بعض (و هی الرسالة الخامسة عشرة من رسائل إخوان الصفاء)*. بیروت: الدار الاسلامیه.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *حکمة الإِسْراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. قم: مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کرم، یوسف (بی تا). *تاریخ الفلسفة اليونانیة*. بیروت: دار القلم.
- غفاری، حسین و کمالی، محمدمهدی (۱۳۹۷). *تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت*. *تأملات فلسفی*، ۲۰، ۱۱-۴۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *شرح منظومه مختصر*. تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نبویان، سیدمحمدمهدی (۱۴۰۰). *جستارهایی در فلسفه اسلامی*. قم: حکمت اسلامی.
- نراقی، ملامهدی (۱۳۸۰). *شرح الهیات من کتاب شفاء*. تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملاحمد نراقی.
- هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۶). *بررسی تناقضات ترونی و نوآوری‌های ملاصدرا در مورد هیولای اولی*. *حکمت و فلسفه*، ۳(۵۱)، ۱۰۱-۱۲۰.