

این شماره
ویژه فلسفه



نشریه

دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

علمی - پژوهشی

شماره ۵۶

تابستان ۱۳۸۱ خورشیدی

تامل در تسلسل*

علیرضا کهنسال

دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده

نگارنده در این نوشتار مختصری از نتیجه تأملات خود را در موضوع «تسلسل» فراروی خوانندگان دانشور نهاده است. این نوشتار حاوی دعاوی است که نویسنده کوشیده است آنها را به ضرب پرهان اثبات کند:

۱. در نیاز به تسلسل میان حکمت مشاء و متعالیه تفاوتی نیست.
۲. پرهان تطبیق در ابطال تسلسل باطل است.
۳. ابطال تسلسل به شرط نیاز ندارد.

کلیدواژه‌ها: تسلسل، حکمت مشاء، حکمت متعالیه، پرهان تطبیق،

سلسله بی‌نهایت، خواجه نصیر الدین طوسی، شرایط تسلسل، شرط فعلیات، تناهی و عدم تناهی، عدد و زمان.

* - تاریخ وصول: ۱۳۸۱/۶/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۱/۱۰/۲۲.
این نوشتار برگرفته از پایان‌نامه دکتری نگارنده با عنوان «مصادق‌های بی‌نهایت و شرایط تحقق آنها در فلسفه و کلام اسلامی» است.

درآمد

«تسلسل» موضوعی نیست که آشنایان با فلسفه اسلامی در اهمیت آن تردید داشته باشند. اثبات وجود خدا - که خود مهمترین مسأله حکمت است - در بسیاری از برهانها گروگان ابطال تسلسل است؛ افزون بر آن بسیاری از مقوله‌های مهم فلسفی محقق نخواهند شد مگر آنکه شرایط تسلسل به درستی پژوهش شوند. فی‌المثل حکم به عدم تناهی زمان در گرو اثبات این امر است که ادله ابطال تسلسل به زمان اصابت نمی‌کنند و زمان سلسله‌ای نیست که پدید آورنده تسلسل محال باشد؛ هکذا حرکت و مکان و نفوس و قدم موجودات عالم.

از این مختصر که برای خواننده دانشور فقط در حکم تذکار بود، ارزش پژوهش در شرایط تسلسل دانسته می‌شود. حکیمان و متکلمان ما خود به این مهم التفات داشته‌اند و تتبعات شریفی به یادگار نهاده‌اند؛ اما رأی راقم این نوشتار آن است که بساید در این پژوهشها به تأمل فزونتر نگریست، این نوشتار حاوی دعاوی بزرگی است که نویسنده می‌کوشد آنها را به ضرب برهان اثبات کند:

۱. در نیاز به تسلسل میان حکمت مشاء و متعالیه تفاوتی نیست.

۲. برهان تطبیق در ابطال تسلسل، باطل است.

۳. در ابطال تسلسل به هیچ شرطی نیاز نیست.

اثبات دعاوی

۱. در نیاز به تسلسل میان حکمت مشاء و متعالیه تفاوتی نیست.

یکی از حکیمان متأله معاصر بر آن است که بحث گسترده تسلسل، از آن رو در حکمت مشاء به تفصیل آمده که آن نظام فلسفی برای اثبات واجب نیازمند ابطال تسلسل است؛ اما حکمت متعالیه به دستگیری مابینی ویژه خویش از قید این تعلق آزاد است. وجه آن وابستگی و این وارستگی، شیوه تحلیل علیت و نظرات امکان ماهوی و فقری است:

«... حکمای مشاء چون علی‌رغم قول به اصالت وجود تباین وجودات را می‌پذیرند یا انتساب قول مزبور به آنان با قبول تلقی شد، سلسله علل را با آنکه مجتمع در وجود هستند در طول یکدیگر تصویر می‌کنند و به همین دلیل آنان نیز برای اثبات واجب از دفع تسلسل کمک می‌گیرند... در حکمت متعالیه که امکان فقری و وجود اثبات می‌شود، اثبات واجب نیازی به ابطال تسلسل یا دور ندارد بلکه دور و تسلسل پس از اثبات واجب و با استفاده از آن ابطال می‌گردند... (در حکمت متعالیه و بر اساس امکان فقری) حاجت برای وجود نظیر رابطه زوجیت برای عدد چهار نیست تا لازمه ذات آن باشد زیرا لازم متأخر از ملزوم است و در این صورت حاجت در متن ذات رابطه نخواهد بود.. اگر ممکن ربط است هرگز بدون حضور غنی و مستقل موجود نمی‌شود... پرسش از دلیل تحقق رابطه بدون سخن از مستقل همچنان به قوت خود باقی است که و اگر در پاسخ از پرسش مزبور به وجود رابطه دیگری اشاره شود، سؤال به سوی پاسخ منتقل نمی‌شود تا آن که تصویری از تسلسل پدید آید بلکه خود پاسخ به زیر سؤال کشیده می‌شود و سؤال اول همچنان بی‌پاسخ باقی می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۰/۲ - ۱۳۴).

به رغم گفتار وی در این باب هیچ تفاوتی میان حکمت مشاء و متعالیه وجود ندارد. آیا قول به تباین وجودات سبب شده که مشاء برای وجود سلسله طولی قرار دهند؟ اگر این نظریه همانگونه باشد که پیروان حکمت متعالیه تبیین کرده‌اند، لازمه آن نفی علیت میان اشیاء است نه قرار گرفتن علل در طول هم (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۹۲/۳ - ۳۹۳).

وانگهی بر فرض که قول مشاء چنین لازمه‌ای داشته باشد آیا نظریه تشکیک طولی وجود، موجودات را در طول هم قرار نمی‌دهد؟ بر اساس وحدت شخصی وجود هم اساساً علیت معنایی ندارد (همانجا، ص ۴۲۳)، پس از این جهت تفاوتی میان مکاتب نیست.

و اما «امکان فقری»، این تئوری از حیث بی‌نیازی از تسلسل چه برتری بر «امکان ماهوی» دارد؟ نیاز به غیر، خواه عین ذات شیء باشد و خواه عرض لازم خارج از ذات آن، مستشکل یا معنای هر دو را به درستی تعقل می‌کند یا نمی‌کند؛ اگر هر دو را دقیقاً تصور کند، درمی‌یابد که نه ممکن الوجود بدون واجب الوجود موجود می‌شود و نه قائم به غیر بدون غیر وجود می‌یابد؛ پس تفاوت کجاست؟ اگر هم تصویر درست حاصل نیاید، می‌توان در هر دو تشکیک کرد. آیا چیزی که عین ذات است و چیزی که لازم لا ینفک ذات است از حیث تصور این تفاوت را دارند که مثلاً در امکان فقری، نیاز به غیر روشن باشد و در امکان ماهوی نباشد؟ چه مانعی دارد که مانند سلسله ممکنات، سلسله‌ای از موجودات ربطی تصور کرد و چرا می‌توان نیاز هر ممکن را به ممکن قبلی مرتفع ساخت ولی نمی‌توان مربوط الیه هر موجود ربطی را موجود پیشتر از آن دانست؟ تنها می‌توان این مطلب را پذیرفت که نیاز ذاتی که عین ربط است روشن‌تر از نیاز ذاتی است که شیء ثبت له الربط است، ولی این کجا و بی‌نیازی از تسلسل کجا.

برای استغنائی از تسلسل در اثبات واجب راهی هست که هر دو مکتب به گونه‌ای یکسان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، اگر موجودی که عقل آن را نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء دانسته است بدون عامل خارجی موجود شود انقلاب و اجتماع نقیضین رخ داده است؛ زیرا آن شیء در حالی که بر امکان خود باقی مانده به وجوب رسیده است. این راه آسان، وابسته به پذیرش اصل علیت هم نیست و اگر ذهن ناتوان و بیمار گونه‌ای قانون علیت را انکار کند - که اصلاً قابل انکار نیست - حتی وجود یک موجود، و حتی در ذهن، برای اجرای این برهان کافی است. گرچه به اندک تأملی می‌توان دانست که حتی در مورد یک موجود نیز علیت خود را نشان می‌دهد اما برای کسانی که از همین تأمل سطحی نیز بی‌بهره‌اند تغییر حد وسط برهان از علیت به عدم تناقض می‌تواند مفید باشد.

ممکن است گفته شود که در حکمت متعالیه، حقیقت وجود، تماماً و به جملگی،

مورد نظر قرار می‌گیرد؛ مثلاً استدلال می‌شود که حقیقت وجود یا واجب است یا مستلزم واجب، یا حقیقت وجود که عین اعیان است، حقیقتی است که عدم بر آن محال است پس واجب الوجود است، بدینسان نیازی به ابطال تسلسل نیست زیرا کل وجود در میان است نه این یا آن موجود؛ اما در برهان سینوی و حکمت مشاء تکیه بر «موجود ما» است که آن، یا ممکن است یا واجب؛ اگر مخرج ممکن از استواء ممکن دیگری باشد، تسلسل رخ می‌دهد که باید آن را ابطال کرد.

این مطلب که برهان شیخ از یک ممکن الوجود به ممکن دیگر می‌رود و بر ابطال تسلسلی که برآمده از ترتب طولی ممکنات است، تکیه می‌کند، گفتار صحیحی است ولی ما اکنون بر تقریر شیخ جمود نداریم. مسأله این است که حکمت مشاء نیز می‌تواند بدون اتکاء به تسلسل باشد، یعنی دو مکتب در وابستگی به تسلسل یا وابستگی از آن یکسان هستند. مثلاً چرا همانگونه که از کل وجود و هستی مطلق سخن می‌گوییم، نتوانیم از کل ممکنات و سلسله آنها بهره ببریم؟ «هستی واقعیت» در هر دو برهان مسلم است و منکر آن سوفسطایی است و مطلوب هر دو برهان اثبات واجب الوجود است و اینکه هستی خارجی وجود باشد یا ماهیات امکانی دخلی به مطلوب ندارد. مضاف بر آنکه برهانی اشرف است که متکی بر مقدمات کمتری باشد و در برهان صدیقین باید اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن نیز اثبات شود، به خلاف برهان شیخ؛ پس می‌توان استدلال کرد که حقیقت هستی یا فقط از ممکنات تشکیل شده یا فرد واجب نیز در آن است، بدون اینکه از این ممکن به ممکن دیگر سیر شود. آنگاه اگر کل هستی از ممکنات باشد خروج ذاتی آن از استواء محال است.

۲. برهان تطبیق در ابطال تسلسل، معتبر نیست.

برهان تطبیق، استوارترین حجت اهل کلام است؛ زیرا به رأی ایشان، برهان هم در سلسله‌های بی‌نهایتی که اعضای آن در وجود اجتماع دارند به کار می‌آید و هم در

سلسله‌هایی که افراد با یکدیگر موجود نیستند و به اصطلاح متعاقبند.

نویسنده به دو دلیل این برهان را مطمح نظر ساخته است. نخست آنکه مهمترین برهان متکلم و از برهانهای مهم فیلسوف است، دیگر اینکه متکلمان و فیلسوفان برای تبیین شرایط تسلسل به این برهان دست یازیده‌اند. فقره دوم بسیار مهم است و به خواست حق در مقام نقد به تفصیل آن را شرح خواهم کرد. تقریر مفید و مختصر «تطبیق» چنین است:

اگر سلسله بی‌نهایتی وجود داشته باشد، از سوی منتهای سلسله چند واحد بر می‌گیریم و سلسله دومی پدید می‌آوریم و ابتدای آن را بر ابتدای سلسله اول منطبق می‌سازیم؛ سلسله دوم - از آغاز - چند واحد کوچکتر از سلسله نخستین دارد. سپس به ازای هر واحد از یک سلسله واحدی از دیگری را قرار می‌دهیم و متصاعد این روند را پی می‌گیریم. به حصر عقلی سه فرض ممکن است: سلسله بی‌نهایت به پایان رسد و مجموعه کوچکتر هنوز ادامه داشته باشد (این فرض را به سبب بدهاست بطلان آن در کار نیاورده‌اند). احتمال دیگر آن است که مجموعه کوچکتر به پایان برسد و سلسله بزرگتر هنوز بر جای باشد. مقصود از پایان یافتن آن است که آحاد سلسله هر یک به ازای آحاد سلسله دیگر قرار گیرند و در حالی که اعضای یک سلسله به پایان رسیده هنوز، اعضای از سلسله دیگر باقی باشد. اگر چنین شود، به حکم آنکه زاید بر منتهای به مقدار منتهای منتهای است، مجموعه دوم نیز باید منتهای باشد در حالی که نامنهای فرض شده بود؛ زیرا اختلاف دو مجموعه به تعداد همان آحادی بود که در ابتدا کاستیم. صورت سوم آن است که هر دو مجموعه بی‌نهایت فرض شوند و پیوسته به ازای حدی از سلسله حد دیگر قرار گیرد و این روند هرگز متوقف نشود، در اینجا محال را به دو وجه تقریر کرده‌اند:

الف: تساوی جزء و کل لازم می‌آید؛ زیرا یکی از دو مجموعه (سلسله دوم) نسبت به نخستین، کوچکتر و جزء محسوب می‌شود.

ب: وجود و عدم اجزای کاسته شده بدون تأثیر و یکسان می‌گردد؛ زیرا اگر از سلسله دوم نمی‌کاستیم، هر دو سلسله نامتناهی و برابر می‌شدند و اکنون نیز که آحادی از سلسله دوم کاسته شده همان امر پدید آمده، پس وجود و عدم اجزاء یکسان است. در ردّ و قبول این برهان وحدت نظر نبوده است. صاحب مقاصد اشکالات وارد بر استدلال را به تفصیل آورده و صدرالمتألهین نیز عبارات او را بی‌تغییر ضبط کرده است. ظاهراً مرحوم آخوند برهان تطبیق را معتبر دانسته است. خواجه نصیر - که به حق او را عقل حادی عشر خوانده‌اند و حق او گزارده نشده است - برهان دیگری انگیزته که معلوم نیست به آهنگ رفع کاستیهای «تطبیق» بوده است یا راساً جانشین برهان تطبیق گشته که خواجه آن را بی‌اعتبار دانسته است. بحث در این مسأله اکنون برای ما مهم نیست اما می‌تواند موضوع خوبی برای یک محقق باشد.

اگر شرایط تسلسل محال به درستی وضع شده باشند، بسیاری از اعتراضات وارد بر استدلال تطبیق، دفع می‌شوند. برخی از آن اشکالها نیز از راههای دیگری پاسخ داده می‌شوند؛ اما نگارنده اعتراضی را بر این استدلال وارد می‌داند که آن اعتراض نه به صحت و سقم شروط تسلسل مربوط است و نه از راه دیگری پاسخ دارد. اشکال به عبارات مختلفی ضبط شده است؛ ماحصل آن است که مقصود از برابری دو مجموعه (فرض سوم استدلال) چیست؟ اگر مقصود آن است که با ادامه سلسله‌ها تا بی‌نهایت تفاضل مجموعه بزرگتر بر کوچکتر آشکار نخواهد شد، محال بودن این امر را نمی‌پذیریم؛ زیرا هر دو مقداری که در یک جهت بدون نهایت باشند خواه هر دو از یک نقطه به سوی بی‌نهایت بروند و خواه از دو نقطه مختلف با تقدم و تأخر حرکت کنند، در آن جهت به این معنی مساوی هستند که بر یکدیگر تفاضل ندارند و هیچ امر محالی رخ نمی‌دهد.

اما اگر مراد از همانند شدن دو سلسله در آن جهت، این است که برای گریز از این همانندی، لزوماً یکی از دو سلسله به پایان آید، چنین لزومی را نمی‌پذیریم.

حقیقت آن است که «تساوی» بر دو معنا اطلاق می‌شود، یکی پایان یافتن حدود دو مقدار در تطبیق واقعی یا تقدیری است و این معنا در مقادیر محدود به کار می‌آید، بدینسان که پس از تطبیق، دو مقداری مساوی هستند که هر دو به پایان رسیده باشند و از هیچ یک زیادتی نمانده باشد.

معنای دوم تساوی، سلب زیادت و تفاضل دو مقدار نامتناهی در یک جهت است و این معنا در مقادیری است که حد نداشته باشند و زیادت یک حد به دیگری مطرح نباشد.

نامساوی نیز فقط هنگامی مستلزم کمی و زیادتی و کوچکی و بزرگی است که حدود در میان باشند تا یکی از دو مقدار در حدی توقف کند و مقدار دیگر از آن حد بگذرد. اکنون که ارتباط برابری و نابرابری با مقدار دانسته شد، حصری که در برهان آمده باید اصلاح گردد، زیرا فراگیر همه اقسام نیست. صواب آن است که گفته شود: مقادیر یا دارای حدود هستند یا نیستند. اگر محدود باشند یا مساویند یا نامساوی و اگر بدون حد باشند قسم دیگری غیر از مساوی و نامساوی پدید می‌آید، پس تساوی متعلق به امور محدود، مستلزم آن نیست که از دو خط نامحدود نیز یکی کوچکتر از دیگری باشد.^۱

اگر تطبیق دو سلسله ممکن باشد نه لزوماً دلیل تساوی جزء و کل است و نه وجود و عدم جزء یکسان فرض شده است. دلیل تساوی جزء و کل نیست زیرا جزء و کل را

۱: این برهان و اعتراضات وارد بر آن در هر کتاب معتبر کلامی و فلسفی آمده است؛ اما تقریر و اشکال در متن به صورت جامع آمده و در هر یک از مآخذ ذیل، بخشهایی از آن یافت می‌شود: شرح مقاصد سعدالدین تفتازانی، ج ۲، صص ۱۲۰ - ۱۲۱، شرح المواقف عضدالدین ایچی، جزء چهارم، صص ۱۲۰ - ۱۲۳ و ۱۶۷ - ۱۶۹، اسفار اربعه، ج ۲، ص ۱۴۵ شرح تجرید فاضل قوشچی، ص ۱۳۶، المباحث المشرقیه فخرالدین رازی، ج ۱، صص ۱۹۶ - ۲۰۰ و حکمة العین کاتبی قزوینی با شرح شمس الدین محمد بن مبارکشاه نجاری، صص ۱۸۹ - ۱۹۰.

نیز باید مانند تساوی دارای دو معنا دانست. معنای اصلی کل - که ارسطو آن را به کار برده و مسلمانان نیز از او تقلید کرده‌اند - مجموعه‌ای است که اجزای متناهی داشته باشد (ارسطو، صص ۴ - ۵) و اعتراض فخر رازی (شرح الاشارات و التنبیها، ۲۲/۳) و علامه طباطبایی (تعلیقه بر اسفار، ۱۴۵/۲) در ممنوعیت کاربرد کل برای مجموعه‌های نامتناهی، وارد است و پاسخ خواجه نصیر و مؤلف محترم رحیق مختوم در لفظی بودن نزاع، نامقبول (جوادی آملی، ۲۷/۲ - ۲۸).

در منطق نیز یکی از تفاوت‌های کل و کلی، متناهی بودن اجزای کل است و این مسأله اصلاً نزاع لفظی نیست.

ولی معنای دوم کل، مجموع افراد یک سلسله است، به حیثی که هیچ یک از افراد متعلق به آن، خارج از مجموعه باقی نماند - خواه افراد سلسله متناهی باشند یا نباشند - (ایچی، ۱۶۲/۴).

پاسخهای خواجه و مؤلف محترم رحیق مختوم به این معنا صحیح است و البته این موضوع بر فخر رازی و علامه نیز پوشیده نبوده است. باری اگر مقصود از کل و جزء، معنای مستعمل در متناهی است، مصادره واضحی صورت بسته است؛ زیرا کل و جزء به این معنا در نامتناهی وجود ندارد. اما اگر مراد مجموع افراد است مانعی نیست که دو مجموع نامتناهی تفاضل و نقصان نیز داشته باشند. همانسان که مجموعه اعداد فرد کوچکتر از مجموعه اعداد طبیعی است^۱ و در فرهنگ اسلامی، اهل کلام به فزونی معلومات خدا به مقدورات او مثال آورده‌اند (تفتازانی، ۱۲۲/۲).

در همین مقام به دو مطلب اشاره می‌کنم، نخست آنکه فلاسفه ما خود به تفاضل و نقصان مجموعه‌های نامتناهی پی برده بودند، منتهی آن را در نامتناهی بالقوه جایز

۱. «کانتور» به همین مورد بر قابلیت زیادت و نقصان در مجموعه‌های نامتناهی استدلال کرده است؛ بنگرید به: بارکر، استیفن؛ فلسفه ریاضی، ترجمه احمد بیرشک، ص ۱۲۸.

می‌دانستند (صدرالدین شیرازی، ۲۷/۴ - ۲۹). اگر خواننده هوشمند دلایل نگارنده در بی‌اعتباری شرایط تسلسل را بپذیرد، می‌تواند مشابه آنها را در یکسان ساختن احکام بی‌نهایت بالقوه و بالفعل جاری سازد و دریابد که اگر تفاضل و نقصان در بی‌نهایت بالقوه را بپذیرفتیم، پروایی نیست که در بی‌نهایت بالفعل نیز آنها را بپذیریم؛ زیرا مانع تفاضل و نقصان، کمیت نامتناهی است نه وجود بالفعل و بالقوه آن و اگر این مانع را مانع ندانستیم، احکام دو بی‌نهایت یکسان است.

اگر بر مخاطب دشوار است که فزونی و کاستی در مجموعه‌های نامتناهی را تعقل کند، به مثال معلومات و مقدورات خدا بنگرد که نمی‌توان آنها را بقلقه دانست؛ زیرا قوه در ذات خدا بی‌معناست. نیز به مذهب فیلسوفان که عالم را قدیم می‌دانند، تاکنون موجودات بی‌شماری - که همه مقدورات هستند - پدید آمده‌اند؛ حال آنکه معلومات حق فزونتر از مقدورات اوست زیرا هر چه پدید آورده معلوم و مقدور است و هر چه معلوم او بوده، پدید نیاورده است.

نیز در کلیات عقلی تأمل کند که مصادیق کلی حیوان از انسان فزونتر است و گیاه از گل و افراد هر کلی نامتناهی‌اند. راز مطلب آن است که از همان آغاز تفاضل و نقصانی از ناحیه تعریفات دو کل در آنها پدید می‌آید؛ بدانسان که به ازای هر فرد از کل کوچکتر فردی از بزرگتر قرار می‌گیرد و به ازای برخی از افراد بزرگتر عضوی از کوچکتر قرار نمی‌یابد و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

نکته دیگر آن است که با پذیرش زیادت و نقصان در نامتناهی بسیاری از گره‌های کلام نیز گشوده خواهد شد. محذوری نیست که دو پیامبر در علم بی‌نهایت باشد و یکی از دیگری عالم‌تر باشد و هكذا اخلاص عمل.

با عنایت به آنچه گذشت، مانعی نیست که دو مجموعه بزرگتر و کوچکتر تا بی‌نهایت ادامه یابند، بی‌آنکه این سیر پایان‌ناپذیر مستلزم تنهایی آنها باشد.

محذور دیگر که برابری وجود و عدم اجزاء بود نیز پاسخ می‌یابد اجزای کاسته -

شده سبب کوچکتر شدن مجموعه می‌شوند و اگر کاسته نمی‌شدند، دو مجموعه برابر می‌بودند؛ دقیقاً همانسان که در مجموعه‌های متناهی هست.

شاید گمان رود که این معنای تساوی و زیادت و نقصان - قرار گرفتن هر فرد به ازای فرد دیگر - مفهوم نوینی است ولی من چنین گمانی ندارم. شاید اگر در معانی تساوی دقت شود، این مفهوم ظاهراً نوین از آنها مستفاد باشد:

الف: اشیایی که بر هم منطبق می‌شوند.

ب: اشیایی که شمارنده و «عادّه» واحد دارند.

ج: چیزهایی که با یک چیز نسبت واحد دارند.

د: آنچه که بزرگتر و کوچکتر نیست و هر یک از آن امور (متساوی) نسبت به جنس خود حالتی یکسان داشته باشند؛ مثلاً دو نوع مختلف از کمّ مانند سطح کره و دایره هنگامی مساویند که از هم کوچکتر و بزرگتر نباشند و معنی مساوات آنها این است که نسبت به جنس خود حالتی یکسانی دارند.

ه: گاه نیز مساوات در غیر کمّ به کار می‌رود مانند تساوی در قدرت یا صفات

دیگر (فارابی، ۳/۳۹۴).

اما برهانی که خواجه آورده است، گفته آمد که غرض اصلی خواجه از ابداع این برهان معلوم نیست. آیا وی در صدد تصحیح برهان تطبیق بوده یا چون آن را نامعتبر می‌دانسته، رأساً برهان دیگری جایگزین آن ساخته است؟ شواهدی بر هر دو کرانه پیداست ولی به این مسأله نمی‌پردازیم. هدف هر چه بوده حجت خواجه با تطبیق، قریب المآخذ است و ما برهان وی را نیز مانند استدلال تطبیق، مخدوش می‌دانیم.

حکیم طوسی چنین برهان آورده است که هر حادثی به دو اعتبار دارای دو وصف است: به اعتبار حادث قبل از خود، وصف لاحق و به اعتبار بعد از خود، وصف سابق. اگر سلسله حوادث را از اکنون در نظر بگیریم، چون هر یک از آحاد سلسله هم سابق بوده‌اند و هم لاحق، سوابق و لواحق خواهیم داشت که از حیث اعتبار و نگرش

متفاوتند اما از نظر مصداق بر هم تطابق دارند؛ زیرا هر یک از احاد هم مصداق سبق هستند و هم مصداق لحوق. تطابق دو وصف بر هم، دخلی به قره واهمه ندارد. و اوصاف بر هر یک از افراد سلسله با ترتیبی که در خارج دارند منطبق است.

چون آغاز سلسله را از زمان حال گرفته‌ایم، سلسله از یک سو منتهای و منقطع است. اولین فرد از نقطه آغاز (زمان حال) فاقد وصف سابق است (زیرا پس از آن حادثی نیست)؛ اما واجد وصف لاحق می‌باشد و همین امر سبب می‌شود که یک سلسله یک عدد بیشتر از دیگری باشد. اما چون سبق و لحوق برابرند، پس باید اختلاف به طرف بی‌نهایت که محل نزاع است باز گردد، در نتیجه سلسله لواحق قبل از سوابق پایان می‌گیرد و سوابق نیز به دلیل اینکه به مقدار منتهای بر لواحق افزون هستند، منتهای می‌باشد (جوادی آملی، ۵۸۲).

نقدی که نویسنده بر استدلال خواجه وارد می‌داند، همان است که حکیم سبزواری در تعلیقه خویش آورده است. محقق سبزواری در تعلیقه خود دو نقد بر خواجه وارد ساخته که نگارنده با نخستین آنها موافق است و انتقاد دیگر را نامعتبر می‌بیند (سبزواری، ۱۵۱/۲). علامه طباطبایی نیز نقد نخست را با عبارتی مستقل بیان کرده است (همانجا) اما مؤلف محترم رحیق مختوم فقره نخست را ابطال کرده است و به واقع نقد دوم مرحوم سبزواری را پذیرفته است.

نگارنده از اعتراض بر سخنان ایشان و پاسخگویی به نقد دوم محقق سبزواری صرف نظر می‌کند، زیرا گستره این نوشتار از حد متعارف فراتر خواهد رفت؛ اما نقد نخست که مقبول علامه طباطبایی نیز هست. آن است که برهان خواجه مبتنی بر لاحقی است که سابق نباشد و این فقط در اعتبار، صادق است و گرنه در نفس الامر، هر لاحقی سابق نیز هست. به خصوص به مقتضای تجلی اسم سریع و به ویژه در زمان همانسان که زمان جزء اول ندارد (جزء آخر نیز ندارد).

حکیم سبزواری در انتها به دفاع از خواجه افاضه کرده است که افضل - المتأخرین

بر مسلک متکلمین سخن گفته است. نویسنده محترم کتاب *رحیق مختوم* در مقام ردّ این استدلال آورده است:

«نقد فوق وارد نیست، زیرا کسانی که برهان تطبیق را بیان می‌کنند، ابتدا این فرض را که سلسله حوادث در دو طرف بدون انقطاع و نامتناهی باشد می‌نمایند و سپس همان سلسله مفروض را از مقطع حال، منقطع لحاظ می‌کنند و بدین ترتیب دو سلسله غیرمتناهی پدید می‌آید که آخر یکی از آن دو در طرف ماضی و آخر دیگر در طرف آینده است و از آن پس برهان تطبیق بر هر دو سلسله جاری می‌شود و انقطاع سلسله حوادث در دو طرف ماضی و مستقل اثبات می‌گردد» (جوادی آملی، ۵۹/۲).

پاسخ این حکیم متأله دافع اشکال نیست. اشکال آن بود که فرض حادث آخر و حادثی که سابق نیست، فقط اعتبار ذهن است و در واقع هیچ یک از حوادث نیست که بتوان واقعاً آن را از این صفت تهی ساخت. پس اینکه معتقدان به تطبیق ابتدا دو سلسله را نامتناهی فرض می‌کنند و سپس مقطعی از حال را در نظر می‌گیرند، تکرار مدعی است نه پاسخ اعتراض؛ آنان نمی‌توانند واقعاً چنین قطعی را در نظر بگیرند و صرف اعتبار نیز کافی نیست.

شرایط تسلسل

فیلسوفان مسلمان، هر سلسله بی‌نهایتی را محال نمی‌دانند بلکه برای استحاله تسلسل به وجود سه شرط در سلسله باور دارند: فعلیت همه اعضا، اجتماع آنها و ترتب ایشان نسبت به یکدیگر.

متکلم تنها شرط نخست را می‌پذیرد. به رأی او هیچ مجموعه متناهی بالفعلی وجود ندارد، موجودات عالم، حادثند و محدود و معلومات و مقدورات خدا نیز متناهیند معنی عدم تناهی آنها این است که هرگز به حدی نمی‌رسند که فوق آنها حد دیگری نباشد، همانند سلسله اعداد و انقسام نامتناهی اجسام نزد فیلسوف.

گاه از فعلیت سلسله به وجودی بودن یا در ضبط وجود درآمدن یاد کرده‌اند. مراد از اجتماع، موجود بودن همه اعضاء سلسله در یک زمان است. ترتیب نیز واژه‌ای است که لااقل در ذهن نویسنده، تداعی گر علیت است؛ پس واژه «ترتیب» را جایگزین آن می‌کنم. «ترتیب» به تعبیر خواجه، اخص از تألیف است. تألیف جعل اشیای فراوان است به گونه‌ای که لفظ واحد بر آنها اطلاق شود. یا به سخن قطب‌الدین رازی، مطلق تألیف، مجرد جمع میان اجزاء است و ترتیب، جمع اجزاء با اعتبار وضع برخی از آنها نسبت به یکدیگر است (ابن سینا، ص ۲۰). «وضع» نیز معانی بسیار دارد که در بحث تسلسل قابلیت اشاره حسی یا عقلی مراد است.

اکنون باید از راز وجود این شرایط آگاه شد. متکلم شرط فعلیت را از آن رو ضروری می‌داند که آنچه بالفعل نباشد موهوم است و در نفس الامر جایی ندارد، البته باید نفس الامر را فقط به معنای عالم خارج گرفت نه مفهوم واقعی آن که اعم از ذهن و خارج است. پس مراد از وهمی و موهوم، موجوداتی هستند که فقط در ذهن وجود دارند. اگر موجودی فقط در ذهن موطن داشته باشد، احکام آن نیز تنها به لحاظ ذهن صادق خواهد بود و بر فرض که در عالم ذهن تسلسلی رخ دهد، به انقطاع و هم سلسله ذهنی نیز منقطع خواهد شد. به عبارت دیگر برای حکم درجهان خارج نیازمند وجود موضوع در خارج هستیم.

اما از فعلیت که بگذریم، اهل کلام به هیچ شرط دیگری باور ندارند. همین که موجوداتی در نفس الامر و خارج پدیدار شدند، خواه با یکدیگر مجتمع باشند یا متفارق و خواه مرتب باشند یا بی ترتیب، ادله ابطال تسلسل به ویژه تطبیق - که معتمد متکلم است - ایشان را فراخواهد گرفت؛ زیرا به هر حال در خارج موجود شده‌اند و همین مجوز حکم بر ایشان در جهان خارجی است.

حکیم در وجه تعلیل شرط فعلیت با متکلم موافق است و تسلسل در اعتباریات و امور ذهنی و موهوم را باطل نمی‌داند؛ اما دو شرط معیت و ترتیب را نیز ضروری

می‌شمارد. ظاهراً دلیل اصلی شرط معیت آن است که مجموع وجود خارجی نخواهد داشت. اگر سلسله نامتناهی از موجودات و حوادث در خارج موجود باشند ولی معیت نداشته باشند و در قطعات زمان پراکنده باشند، مجموع وجود خارجی نخواهد داشت تا ادله تسلسل آن را ابطال کنند و بناست که مجموع و کل سلسله محکوم علیه گردد. حکیم وجود نفس‌الامری آنها را کافی نمی‌داند؛ زیرا در حکم خارجی باید عین موضوع در خارج وجود داشته باشد، پس دلیلی برای ابطال حوادث عالم و اثبات حدوث عالم از طریق تسلسل در دست نیست.

اما غالباً شروط معیت و ترتیب را با تعلیلی نزدیک به هم بیان می‌کنند. تعلیل مشترک آنها این است که بدون این شرطها برهان تطبیق جاری نمی‌شود؛ زیرا اگر آحاد در نفس‌الامر با معیت و ترتیب موجود باشند، می‌توان عضو اول از یک سلسله را بر عضو اول از دیگری نهاد و با یک ملاحظه اجمالی به تطبیق حکم کرد. اما اگر اجزاء موجود باشند و معیت نداشته باشند، تطبیق میان موجود و معدوم ممکن نیست؛ مگر به وهم که آن نیز به انقطاع وهم به پایان می‌رسد. نیز اگر امور مجتمع و معاً باشند اما ترتیب نداشته باشند، نمی‌توان به ازای هر فرد از سلسله، فرد دیگری را نهاد؛ زیرا به هم متصل نیستند. اگر ترتیب وجود نداشته باشد، از جای گرفتن عضو نخست یک سلسله در برابر عضو نخست سلسله دیگر، تطابق دیگر آحاد لازم نمی‌آید؛ زیرا ممکن است آحاد فراوان از یک سلسله در برابر یک فرد از سلسله دیگر قرار گیرند.

اگر فرض شود که عقل به ازای هر عضو، عضو دیگر را لحاظ می‌کند، مطلب خالی از خلل نخواهد بود؛ زیرا عقل قادر به احضار بی‌نهایت نیست، نه در زمان متناهی و نه در لازمان. عمل احضار به واقع کارکرد وهم است نه عقل. به هر روی وهم یا عقل با ناتوان شدن دست از عمل خواهند کشید و سلسله گسسته خواهد شد. تمثیلاً می‌توان دو طناب را فرض کرد که میان آنها تطابق است، هرگاه جزء اول از طناب نخست در برابر جزء اول از طناب دیگر جای گیرد، به دلیل موجود بودن و پیوستگی طنابها، همین

عمل برای تطبیق همه حدود دو طناب کافی است، اما اگر طنابی با امور متعدد غیر متصل شود، عمل مذکور کافی نیست؛ بلکه باید به تفصیل اجزاء را ملاحظه کرد و این ناممکن است (ایجی، ۱۶۹/۴ - ۱۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۹/۲).

نگارنده در هیچ کتابی تعلیل دیگری جز آنچه نوشته، ندیده است و حتی گاه در برخی از کتب، تفصیلی در وجه ضرورت شروط نیامده است؛ مثلاً علامه طباطبایی (همایه الحکمه، ۴۴/۲) علت وجود هر سه شرط را آن دانسته که بدون هر یک از آنها یک سلسله نامتناهی موجود نخواهیم داشت.

با نظر در آنچه گذشت، می‌توان مجموع دلایل حکیمان در وضع سه شرط را اینگونه شماره کرد:

الف: چون برهانهای ابطال تسلسل به مجموعه‌های فاقد شرایط اصابت نمی‌کنند، نمی‌توان آن مجموعه‌ها را متناهی دانست.

ب: مطلوب، ابطال تسلسل موجودات خارجی است؛ پس سلسله‌ها باید در خارج وجود داشته باشند و وجود آنها در ذهن کافی نیست.

ج: احکام ایجابی به موضوعات موجود نیازمندند؛ پس شرط فعلیت و وجود خارجی ضروری است.

فیلسوفان همین دلایل را در وضع دو شرط دیگر نیز معتبر می‌دانند، اما به شرحی که گذشت، اجرای برهان تطبیق را نیز وجهی برای وضع شرایط ترتیب و اجتماع می‌پندارند که البته این تعلیل نیز به وجه «الف» باز می‌گردد.

نویسنده که برهان تطبیق را ناصواب می‌داند، وجه اخیر را نمی‌پذیرد؛ اما پژوهش در سایر برهان‌ها مستلزم نگارش چند مقاله است که در هر یک از آنها یکی از برهانهای معتبر تحقیق شود، همانسان که در باب تطبیق انجام شده است. این مهم در عجالت گفتار کنونی میسر نیست، اما نگارنده به اجمال خاطر نشان می‌سازد که صحت «الف» وابسته به این است که حدود اوسط برهانها، متضمن یا مستلزم شروط تسلسل باشد و نگارنده چنین باوری ندارد. راقم این مقاله، برهانهای وسط و طرف، اسد

و انحصار و عین ربط بودن معلولات را استوار می‌داند اما چون گستره هر برهان به حد اوسط آن است، گمان ندارد که تحلیل مفهومی حدود اوسط و رعایت شرایط برهان، او را به پذیرش آن شروط وادار کند.

نگارنده به هر روی در خصوص هر برهان تفصیلی مهیا ساخته است که اکنون مجال ذکر آن نیست؛ اما خواننده دانشمند با تأمل در نقدهای این گفتار می‌تواند اجمالی از آن تفصیل را دریابد.

در فقرات «ب» و «ج» سخن خواهیم گفت اما به راستی درک این نکته برای نویسنده دشوار است که به چه دلیلی باید فقط به ابطال تسلسل در جهان خارج از ذهن پرداخت؟ آیا ذهن نیز خارج نیست؟ آیا موجودات ذهنی احکام و آثار ویژه خود را ندارند؟ تسلسل یعنی ختم نشدن یک سلسله از ممکنات به علت نخستین؛ و این محال بالذات است و محال بالذات موطن خاصی ندارد، ذهنی بودن تسلسل آن را از استحاله ذاتی خارج می‌کند؟ آیا احکام عقلی قضایای خارجی‌اند که فقط متکی به وجود خارجی موضوع باشند؟

در باب «ج» مقصود از احکام ایجابی و موضوعات ایجابی چیست؟ احکام ایجابی، برهانهای ابطال تسلسل هستند و موضوعات موجود، سلسله‌هایی که این براهین در آنها جاری می‌شوند. با این تعلیل، مجموعه‌هایی که مشمول این براهین قرار نمی‌گیرند، موضوعات موجود ندارند و آنهایی که قرار می‌گیرند، دارند. مثلاً سلسله علل اربعه واجد شروط، مشمول برهانهای ابطال است و عدم تناهی آن محال؛ پس چنین برهان منعقد می‌گردد:

سلسله علل اربعه نامتناهی موجود مترتب مجتمع، قابل زیادت و نقصان، وسط بلاطرف یا مشروط بلاشروط یا ربط بدون مرتبط الیه است.

هر قابل زیادت و نقصان، وسط بلاطرف یا مشروط بلاشروط یا ربط بدون مرتبط الیه، محال است. پس سلسله علل اربعه نامتناهی موجود مترتب مجتمع، محال است.

ما برهان و مقدمات آن را به یک قیاس حملی شکل اول صورت بستیم ولی می‌توان از آن قیاس حملی موجه‌ای ساخت و اوصاف موضوع را وصف عنوانی گرفت یا آن را به صورت قیاسهای شرطی درآورد و البته پاسخگویی به این پرسش آسان که آیا در آن صور هم احکام موجهات یا شرطیات صادقند، اصلاً ساده نیست.

سخن ما این است که سلسله علل اربعه یا هر سلسله نامتناهی دیگر، اگر ممکن الوجود باشند به واجب ختم می‌شوند و وظیفه برهانهای ابطال تسلسل همین است، اما اینکه ختم به واجب باید به معنای تناهی سلسله باشد، چنین نیست. سلسله خواه متناهی یا نامتناهی، دارای شرایط یا بدون آنها، مختوم به واجب است و عدم تناهی با ختم به واجب منافات ندارد. حد وسط کدام برهان مبتنی بر کمیّت یا مبطل کمیّت است که با آن عدم تناهی را که از عوارض کمیات است ابطال می‌کنیم؟ وسط بلاطرف و مشروط بلاشرط و ربط بدون مرتبط، یعنی ممکن بدون واجب، از کجای این حدود تناهی یا عدم تناهی بر می‌آید؟ اینکه سلسله مختوم باید متناهی باشد گمان ماست نه اقتضای برهان، عجیب است که فیلسوفان ما عالم را قدیم و موجودات را نامتناهی می‌دانند و سلسله را به واجب ختم می‌کنند اما برای پرهیز از حصر نامتناهی و اصابت ادله تسلسل، نامتناهیهای موجود خارجی را فاقد شروط می‌شمارند. حال آنکه ادله تسلسل اساساً برای اثبات واجبند نه تناهی موجودات و حصر بی‌نهایت نیز با عدم تناهی آن منافات ندارد چنانکه در بحث «تطبیق» قابلیت زیادت و نقصان و مساوات بی‌نهایتها نیز با عدم تناهی آنان منافات نداشت.

احتمال دیگر احکام ایجابی و موضوعات موجود، آن است که مراد نتیجه برهان باشد نه صغرای آن. یعنی حاصل اجرای برهان آن است که مجموعه مستجمع شرایط، متناهی است، پس اگر تناهی را حکم ایجابی بدانیم عدم تناهی حکم سلبی است. البته قصد حکما همان مورد نخستین است در باب دو شروط ترتب و اجتماع نیز اگر تعلیل منحصر به همان باشد که گذشت، آن را کافی نمی‌دانم.

از غرایب امر این است که این رشد فقط شرط فعلیت را معتبر می‌داند و همین رأی را به ارسطو نیز نسبت داده است. او این سینا را در وضع این شرایط حکیمی متفرد می‌داند و در پاسخ به غزالی آورده است:

«امتناع نامتناهی بالفعل، اصلی شناخته شده از آراء قوم است، خواه بی‌نهایت جسم باشد یا غیر جسم، ما جز این سینا کسی را نمی‌شناسیم که میان «دارای وضع» و «بدون وضع» تفاوت نهد و فیلسوفان دیگر چنین سخنی نگفته‌اند و این سخن با اصولشان ناسازگار است. پس این (شرط یا شروط) خرافه است زیرا فلاسفه وجود نامتناهی بالفعل را منکرند. جسم باشد یا غیر جسم؛ زیرا لازمه آن بیشتر بودن متناهی از نامتناهی است» (ابن رشد، صص ۱۹ - ۹۰).

در نبوغ فلسفی ابن رشد می‌توان تردید کرد اما در ارسطو شناسی او هرگز! به ظن قوی باید سخن او را در انتساب به ارسطو پذیرفت ولی این به مورخ فلسفه مربوط است و ما نمی‌خواهیم شیخ الرئیس را به سبب بدعت در برابر ارسطو سرزنش کنیم؛ حجت الحق، افتخار ماست و خود از ارسطو برتر است.

بی‌اعتباری شرایط تسلسل

این بخش از نوشتار آرای شخصی نویسنده است و در هر موضع که نشانی از این سخنان در آثار دانشمندان وجود داشته باشد و از آنها آگاه باشد، خاطر نشان خواهد کرد؛ در غیر این صورت خود مسؤل صحت یا سقم مطالب خواهد بود. مدعی این است که شرایط مذکور بی‌اعتبارند و با اصول حکمت ناسازگار. نظر به آنکه اهل کلام نیز دو شرط ترتب و معیت را باطل دانسته‌اند؛ نگارنده در این باب با آنها موافق است اما شرط فعلیت را نیز صواب نمی‌داند.

الف: شرط فعلیت و وجود خارجی

متکلم و فیلسوف به این شرط، سلسله اعداد را از اصابت برهانهای ابطال تسلسل

خارج می‌کنند؛ زیرا مقدار موجود اعداد همواره متناهی است و مفهوم عدم تناهی اعداد این است که همواره می‌توان بر آنها افزود بی‌آنکه در جایی متوقف شد.

متکلم حق دارد با این شرط اعداد را اخراج کند اما فیلسوف نمی‌تواند - گرچه چنین کرده است - (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۴۴/۲). سبب آن است که نزد فیلسوفان در باب اعداد دو رأی وجود دارد، نخست آنکه عدد عرض خارجی است و در موصوف خود موجود است. شیخ این مطلب را به اثبات رسانیده (ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۱۲۶) و علامه طباطبایی بر صحت آن دعوی ضرورت کرده است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲۳۰/۱).

رأی دوم آن است که عدد امری ذهنی است و از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و از انتصاف معدود خارجی به آن لازم نمی‌آید که خود آن نیز در خارج موجود باشد. هر دو رأی در آثار و افکار ملاصدرا وجود دارد؛ اما نظر نخست آشکارتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۶۱/۲ - ۱۶۲).

علی‌ای حال، به مذهب اول نمی‌توان عدد را بالقوه دانست؛ زیرا حکیم موجودات عالم را نامتناهی می‌داند و عدد عرض خارجی این موجودات است. در این موارد باید از شرط عدم اجتماع استفاده کنند، اما نسبت به مستقبل، حکیم نیز می‌تواند مانند متکلم عدد را بالقوه بداند. اما به مسلک دوم فیلسوف نیز می‌تواند چون متکلم حکم کند.

معلوم و مقدور خداوند نیز در نزد متکلم مانند اعداد است اما زمان و حرکت نسبت به مستقبل نیز از فقراتی است که متکلم عدم تناهی آنها را نمی‌پذیرد و فیلسوف به دستاویز عدم فعلیت آنها را از جرگه تسلسل محال اخراج می‌کند.

به هر روی برخی از نقدهای نویسنده بر این نظریه عبارتند از:

۱. آیا شرط وجود خارجی موضوع، برای اجرای قاعده منطقی است یا وجه فلسفی در نظر است؟ در منطق آمده است که موضوع قضایای موجه باید موجود باشد زیرا قاعده فرعیه باید تحقق یابد. بدینسان قضایایی چون شریک الباری محال است، نیز

از دید منطق موجه است و موضوع آن ثبوتی در ذهن دارد. در حالی که هرگز در خارج موجود نخواهد شد. اما مراد از وجهه فلسفی آن است که محمول واقعاً یک صفت وجودی خارجی باشد و موضوع نیز در خارج واقعاً موجود باشد، پس مثال مذکور به رغم ایجاب منطقی فاقد ایجاب فلسفی است.

اکنون اگر وفاداری به قوانین منطق مورد نظر است، می‌توان از قضایای سالبه سود جست یا اساساً از قیاسهای شرطی بهره برد که نیازی به وجود مقدم ندارند، یعنی به جای این دستاویز سست که چون زمان یا عدد یا حرکت، مجموع موجود ندارند پس احکام ایجابی مانند قابلیت زیادت و نقصان، وسط بدون طرف، شرط بدون مشروط را نمی‌پذیرند، می‌توان استدلال را اینگونه صورت‌بندی کرد: «همواره اگر زمان یا عدد نامتناهی لحاظ شوند آنگاه وسط بلاطرف یا شرط بدون مشروط خواهند بود و چون تالی معتنع است پس عدم تناهی زمان یا عدد نیز اثبات خواهد شد.

آشکارترین اشکالی که ممکن است به نظر آید آن است که اگر برهانهای ابطال تسلسل در زمان و عدد جاری باشند پس آن مجموعه‌ها باید متناهی باشند و لاقبل در مورد عدد، همه متفقند که نامتناهی است.

پاسخ این اعتراض و خرده‌هایی از این دست، وابسته به طرح نظریه‌ای است که نویسنده درباره بی‌نهایت دارد و به گونه‌ای آن را با حصر ناسازگار نمی‌داند.

وجه دیگر آن است که جنبه فلسفی مسأله را در نظر آوریم؛ یعنی بر آن باشیم که چون عدد یا زمان واقعاً در خارج وجود ندارند و حدود اوسط برهانها امور وجودی هستند، پس برهانهای ابطال آن مجموعه‌ها را فرا نمی‌گیرند. اولاً در همین موضوع نیز می‌توان از شرطیات بهره برد، ثانیاً دقت در این فرض به نتیجه عجیبی منتهی می‌شود یعنی به عکس آنچه فرض کرده بودیم، مجموعه‌هایی که ما آنها را موجود می‌دانستیم از حیث واقع ناموجودند! استدلال این بود که «همواره اگر مجموعه بی‌نهایت مستجمع شرایط سه گانه (مثلاً مجموع علل) وجود داشته باشد آنگاه این مجموعه وسط بلاطرف

است و چون تالی محال است پس وجود چنین مجموعه بی‌نهایت محال است. پس آن مجموعه‌ای که در آغاز آن را موجود فرض کردیم عندالتحقیق، معدوم بود. پس اگر ملاک اتصاف موضوع به حد اوسط محمول، وجود فردی بود که برهانها در هیچ موضعی جاری نیستند و اگر ملاک وجود مجموع بما هو مجموع است که آن امری اعتباری است و در خارج واقعاً وجود ندارد.

۲. در قضایای «عدد یا زمان متناهی نیست یا نامتناهی است» موضوع قضیه چگونه است؟ آیا موضوع قضیه کل واحد از عدد یا زمان است؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا کل واحد از آنها متناهی است. پس موضوع یا باید کل مجموعی باشد یا کلی طبیعی. اگر موضوع کل مجموعی باشد، یعنی کل و مجموع سلسله اعداد یا ازمنه یا حرکات، متناهی نیست. قطب‌الدین رازی گفته است:

«ما دعوی نمی‌کنیم که کل به دو معنای نخست (به معنای کلی و به معنای کل مجموعی) در قضایا کاربرد ندارد زیرا گاه به کار می‌روند؛ مانند: قضیه کل انسان نوع است که مقصود از آن کلی انسان باشد و قضیه کل انسانها در یک خانه جای نمی‌گیرند؛ یعنی مجموع انسانها چنین حکمی دارند. مدعی آن است که در قیاسات و علوم معنی دیگری معتبر است (کل واحد معتبر است) زیرا اگر یکی از دو معنی مذکور معتبر می‌بود، شکل اول نیز منتج نمی‌گشت چه رسد به اشکال دیگر؛ زیرا حکم از اوسط به اصغر تعدی نمی‌کرد زیرا ضروری نیست که حکم بر مجموع افراد اعم حکم بر مجموع افراد اخص نیز باشد. مثلاً اگر مجموعی موضوع باشد قیاس مجموع انسان حیوان است و مجموع حیوان هزاران هزار است، منتج نیست»

نیز ممکن است گفته شود که موضوع، کلی طبیعی زمان یا عدد است گرچه کلی در ضمن افراد خود موجود است و حکمی جز آنها ندارد (این مطلب شبیه استدلال ملاصدرا در مسأله حدوث است)

به هر روی چه کل مجموعی موضوع باشد چه کل طبیعی، اشکالاتی وارد است که

متعرض آنها نمی‌شویم اما مهم آن است که موضوع چنین قضایی نمی‌تواند در خارج موجود باشد زیرا نه مجموع افراد در خارج موجودند نه طبیعت آنها. پس چنین موضوعاتی باید در ذهن باشند، اکنون که وجود مجموع یا طبیعت عدد یا زمان در ذهن برای موضوع شدن صلاحیت دارد چرا باید بر وجود داشتن یا نداشتن آنها در خارج اصرار کرد؟ خواه فرموده است:

«مراد ما از آنکه موضوع موجه باشد نه آن است که در خارج تنها، چه موضوعاتی معقول حکم ایجابی می‌کنیم، با آنکه آن موضوعات نمی‌دانیم که در خارج موجود هست یا نه، چنانکه گوییم: کره محیط به دو عشرین قاعده مثلثات چنین و چنین بود». ۳
اگر کل زمان یا عدد مجموع ندارند و این مانع حکم خارجی است، پس نباید هیچ حکم خارجی ثبوتی درباره کل زمان یا عدد داشته باشیم.

۴. شیء تا مشخص نشود موجود نمی‌شود و کل زمان یا عدد در ذهن موجودند و ذهن میان آنها و کلهای دیگر تفاوت می‌نهد و در این تفاوت، آنها موضوع قضاییای موجه‌ای هستند که موضوعشان در ذهن ثبوت دارد اما احکام با نظر به خارج و ذهن صادق است. مثلاً عقل میان کل زمان و یک برهه از زمان تفاوت می‌نهد، همچنان میان کل اعداد طبیعی و کل اعداد زوج تفاوت می‌نهد. از سوی دیگر به حکم این قانون که هر قدر مفهومی فیود بیشتری داشته باشد مصادیق آن کمتر است، درک می‌کند که کل اعداد زوج به حسب مصداق خارجی - کوچکتر از کل اعداد طبیعی است و در این احکام که موضوعات آنها در ذهن موجودند، تفاوت هم به حسب ذهن و هم خارج است. تناهی یا عدم تناهی مصادیق خارجی دخیلی به این احکام ندارند؛ زیرا حکم به زیادت و نقصان از راه فیود مفهوم و رابطه آن با مصداق صورت گرفته نه آنکه مبتنی بر تناهی یا عدم تناهی مصادقها باشد.

۵. اگر موجود نبون کل زمان یا عدد مانع حکم ایجابی است ما چگونه بر حوادث زمانهای آینده به ایجاب حکم می‌کنیم؟ برای مثال اگر بگوییم هوا در سالهای ۲۰۲۰ تا

متعرض آنها نمی‌شویم اما مهم آن است که موضوع چنین قضایی نمی‌تواند در خارج موجود باشد زیرا نه مجموع افراد در خارج موجودند نه طبیعت آنها. پس چنین موضوعاتی باید در ذهن باشند، اکنون که وجود مجموع یا طبیعت عدد یا زمان در ذهن برای موضوع شدن صلاحیت دارد چرا باید بر وجود داشتن یا نداشتن آنها در خارج اصرار کرد؟ خواه فرموده است:

«مراد ما از آنکه موضوع موجه باشد نه آن است که در خارج تنها، چه موضوعاتی معقول حکم ایجابی می‌کنیم. با آنکه آن موضوعات نمی‌دانیم که در خارج موجود هست یا نه، چنانکه گوییم: کره محیط به دو عشرین قاعده مثلثات چنین و چنین بود.»
 ۳. اگر کل زمان یا عدد مجموع ندارند و این مانع حکم خارجی است، پس نباید هیچ حکم خارجی ثبوتی درباره کل زمان یا عدد داشته باشیم.

۴. شیء تا مشخص نشود موجود نمی‌شود و کل زمان یا عدد در ذهن موجودند و ذهن میان آنها و کلهای دیگر تفاوت می‌نهد و در این تفاوت، آنها موضوع قضاییای موجه‌ای هستند که موضوعشان در ذهن ثبوت دارد اما احکام با نظر به خارج و ذهن صادق است. مثلاً عقل میان کل زمان و یک برهه از زمان تفاوت می‌نهد، همچنان میان کل اعداد طبیعی و کل اعداد زوج تفاوت می‌نهد. از سوی دیگر به حکم این قانون که هر قدر مفهومی قیود بیشتری داشته باشد مصادیق آن کمتر است، درک می‌کند که کل اعداد زوج به حسب مصداق خارجی - کوچکتر از کل اعداد طبیعی است و در این احکام که موضوعات آنها در ذهن موجودند، تفاوت هم به حسب ذهن و هم خارج است. تناهی یا عدم تناهی مصادیق خارجی دخیلی به این احکام ندارند؛ زیرا حکم به زیادت و نقصان از راه قیود مفهوم و رابطه آن با مصداق صورت گرفته نه آنکه مبتنی بر تناهی یا عدم تناهی مصادقها باشد.

۵. اگر موجود نبون کل زمان یا عدد مانع حکم ایجابی است ما چگونه بر حوادث زمانهای آینده به ایجاب حکم می‌کنیم؟ برای مثال اگر بگوییم هوا در سالهای ۲۰۲۰ تا

۲۰۳۰ چند درجه گرمتر خواهد شد، در حالی آن دوره از زمان اکنون موجود نیست، حتی به دقت عقلی اگر پیش‌بینی وضع هوای فردا انجام شود، چگونه بر زمان ناموجود حکم می‌کنیم؟ هر مجوزی که در این موارد هست می‌تواند، مجوز صدور حکم در موارد دیگر نیز باشد.

۶. این دقیقه مورد غفلت قرار گرفته است که قوه بما هو قوه نه لازم خاص تناهی است نه عدم تناهی، پس اشتراط به آن برای یکی از دو طرف بی‌معناست. توضیح اینکه ما در سلسله مستقبل با سه امر رویارو هستیم: بالقوه بودن سلسله، نداشتن مجموع موجود و عدم تناهی آن و باید دید کدام یک از این سه امر سلسله را از گستره براهین ابطال خارج می‌کنند. بالقوه بودن هم در زمان و هم در عدد، در مجموعه‌های متنهای و غیرمتنهای وجود دارد. اعداد، حتی اگر ابتدا و انتهای آنها متنهای باشد باز هم بالقوه‌اند (مثلاً اعداد بین ۱ و ۱۰) زیرا هر بار باید با توجه ذهن، ایجاد شوند. اما اگر خرده گرفته شود که مقصود از بالقوه اعداد بزرگی است که انسانها تاکنون با آنها سر و کار نداشته‌اند، باز هم تفاوتی ایجاد نمی‌شود. فرض کنید بزرگترین عددی که انسان تاکنون با آن محاسبه‌ای انجام داده عدد X است، پس مجموعه اعداد میان X و ۱۰ واحد بیشتر، مجموعه‌ای است که دارای ۱۰ عضو بالقوه است و در عین حال متنهای است.

در زمان نیز امر روشن‌تر از عدد است؛ حتی میان ۱۲ و ۱۲ و یک دقیقه نیز بی‌نهایت زمان بالقوه وجود دارد. در حالی که ۱ دقیقه متنهای است. پس بالقوه بودن، لازم خاص نامتنهای نیست؛ اما مجموع خارجی نداشتن، - همانگونه که پیشتر اشارت شد - این شرط را غالباً برای زمان ماضی به کار می‌برند و می‌گویند که مجموع حوادث ماضی وجود ندارد. اجتماع آحاد، یک شرط مستقل است. اما در مستقبل نیز چون کل زمان آینده با اعداد بالقوه آینده را لحاظ کنند، باز از باب قاعده فرعیه بیان می‌کنند که مجموع از منته یا اعداد وجود خارجی ندارد؛ زیرا در امر بالقوه همواره برخی از آحاد موجود می‌شوند و برخی به حالت قوه باقی می‌مانند.

شرط فقدان و نبودن مجموع خارجی نیز در مجموعه‌های متناهی زمان وجود دارد پس آن هم علت نیست. زمان هویتی است متصرم که هرگز هیچ لحظه‌ای از آن برقرار نمی‌ماند و در این مسأله تفاوتی میان زمان متناهی و نامتناهی نیست، طبیعت زمان چنین است. اعداد در مجموعه‌های متناهی مجموع موجود دارند و عدد مانند زمان بی‌قرار نیست، اما چون این امر در زمان متناهی وجود دارد قطعاً شرط عدم تناهی نیست. پس تنها عامل، خود عدم تناهی مجموع است و این، شگفت‌انگیز است! یعنی هنگامی که پرسش می‌شود که چرا زمان و عدد (نسبت به آینده) مشمول ادله تسلسل نمی‌شوند؟ به دیگر سخن چرا زمان و عدد متناهی نیستند؟ پیشتر پاسخ آن بود که چون بالقوه‌اند و بالطبع چون مجموع موجود خارجی ندارند، اما اکنون پاسخ این است که چون نامتناهی‌اند. پس سؤال به این شکل خواهد بود، چرا زمان و عدد متناهی نیستند؟ چون نامتناهی‌اند از قضا پاسخ دقیقاً همین است. اگر زمان و عدد متناهی می‌بودند نه بالقوه بودن آنها مانع از اصابت ادله تسلسل بود نه فقدان مجموع خارجی، واقعیت این است که دانشمندان ما چون با ادله مستقل عدم تناهی عدد و زمان (نزد فیلسوف) را اثبات کرده بودند این شرایط را بعداً وضع کردند. میان شرطی که به ضرب برهان پدیده آمده و شرطی که از سر استیصال وضع شده باید تفاوت نهاد. در جانب ماضی نیز قصه همین است. فیلسوف که عالم را قدیم و نامتناهی می‌داند، به گمان خود آن را به حجت‌های قوی اثبات کرده است و لاجرم باید گردن این عقیده را از تیغ تسلسل حفظ کند و بقیه ماجرا معلوم است.

ب: شرط اجتماع و معیت آحاد

فیلسوف به اجتماع و معیت، سلسله حوادث و ازمنه و حرکات ماضی را از فراگیری ادله بیرون می‌برد. دلیل او این است که مجموع این سلسله‌ها وجود خارجی ندارند تا برهانها تسلسل آن مجموع را ابطال کنند. با اندک تأملی می‌توان فهمید که این

شرط فقدان و نبودن مجموع خارجی نیز در مجموعه‌های متناهی زمان وجود دارد پس آن هم علت نیست. زمان هویتی است متصرم که هرگز هیچ لحظه‌ای از آن برقرار نمی‌ماند و در این مسأله تفاوتی میان زمان متناهی و نامتناهی نیست، طبیعت زمان چنین است. اعداد در مجموعه‌های متناهی مجموع موجود دارند و عدد مانند زمان بی‌قرار نیست، اما چون این امر در زمان متناهی وجود دارد قطعاً شرط عدم تناهی نیست. پس تنها عامل، خود عدم تناهی مجموع است و این، شگفت‌انگیز است! یعنی هنگامی که پرسش می‌شود که چرا زمان و عدد (نسبت به آینده) مشمول ادله تسلسل نمی‌شوند؟ به دیگر سخن چرا زمان و عدد متناهی نیستند؟ پیشتر پاسخ آن بود که چون بالقوه‌اند و بالطبع چون مجموع موجود خارجی ندارند، اما اکنون پاسخ این است که چون نامتناهی‌اند. پس سؤال به این شکل خواهد بود، چرا زمان و عدد متناهی نیستند؟ چون نامتناهی‌اند! از قضا پاسخ دقیقاً همین است. اگر زمان و عدد متناهی می‌بودند نه بالقوه بودن آنها مانع از اصابت ادله تسلسل بود نه فقدان مجموع خارجی، واقعیت این است که دانشمندان ما چون با ادله مستقل عدم تناهی عدد و زمان (نزد فیلسوف) را اثبات کرده بودند این شرایط را بعداً وضع کردند. میان شرطی که به ضرب برهان پدیده آمده و شرطی که از سر استیصال وضع شده باید تفاوت نهاد. در جانب ماضی نیز قصه همین است. فیلسوف که عالم را قدیم و نامتناهی می‌داند، به گمان خود آن را به حجت‌های قوی اثبات کرده است و لاجرم باید گردن این عقیده را از تیغ تسلسل حفظ کند و بقیه ماجرا معلوم است.

ب: شرط اجتماع و معیت آحاد

فیلسوف به اجتماع و معیت، سلسله حوادث و ازمنه و حرکات ماضی را از فراگیری ادله بیرون می‌برد. دلیل او این است که مجموع این سلسله‌ها وجود خارجی ندارند تا برهانها تسلسل آن مجموع را ابطال کنند. با اندک تأملی می‌توان فهمید که این

تعلیل نیز مشابه شرط فعلیت است. در هر دو مقام، دستاویز آن است که مجموع وجود خارجی ندارد؛ با این تفاوت که در مستقبل چون آحاد بالقوه‌اند و هنوز به وجود نیامده‌اند، مجموع نیست و در ماضی - به رغم آنکه آحاد فعلیت یافته‌اند - چون از میان رفته‌اند، مجموع وجود ندارد. این مطلب خود می‌رساند که فعلیت و قوه شرط نیست، در ماضی که فعلیت هست، مانع دیگری خلق کرده‌اند.

پیشتر گفته آمد که گاه نیز در وجه لزوم معیت، آن را با ترتیب، مذکور می‌کنند و تعلیل مشترکی برای هر دو می‌آورند و آن انجام تطبیق به این دو شرط است. چون در استدلال تطبیق از زیادت و نقصان دو سلسله به یکدیگر بهره می‌برند، خاطر نشان می‌کنند که زیادت و نقصان احکام وجودی هستند و مجموع معدوم حکم وجودی را نمی‌پذیرد.

متکلم بر آن است که چون آحاد وجود یافته‌اند - و لو آنکه وجود آنها معنا نبوده و طبعاً اکنون از میان رفته‌اند - همان فعلیت و وجود برای اجرای برهان تطبیق کافی است.

از آنجا که مدار هر دو شرط وجود بر وجود خارجی موضوع است، همه نقدهایی که در شرط اول بر این مسأله وارد ساختیم، در این موضع نیز صادق است. نیز چند نقد دیگر بر آن می‌افزایم که اگر پذیرفته شوند، می‌توان آنها را در فقره شرط اول نیز به کار بست:

۱. یکی از دلایل منکران وجود زمان این است که اگر زمان موجود باشد یا در حال موجود است یا در گذشته یا در استقبال. ابن سینا در بیان اینکه حرکات یا حوادث گذشته غیرمتناهی هستند، گفته است که حرکات و حوادث ماضی موجود نیستند؛ زیرا آنها در حال و استقبال و ماضی موجود نیستند و این استدلال بعینه حجت منکران زمان است پس چرا در تسلسل پذیرفته می‌شود و در انکار زمان پذیرفته نمی‌شود؟

تا این موضع از استدلال را فخر رازی آورده است و گمان دارم که از آن خود او

باشد، اما ممکن است به پاسخ گفته شود که زمان خود نمی‌تواند در زمان واقع شود زیرا مستلزم تسلسل محال است اما حرکات یا حوادث امور مادی‌اند و وجود آنها نمی‌تواند تهی از زمان باشد پس استدلال شیخ در باب آنها صواب است.

اما این گفتار خطاست. اولاً از آن رو که خود زمان نیز به مذهب فیلسوف قدیم است پس نفس دلیل منکران زمان دگرباره رخ می‌نماید.

ثانیاً به رأی صدرالمآلهین زمان عرض تحلیلی و نحوه وجود شیء است و از قدم حرکات و حوادث و وقوع آنها در زمان نیز همان محذور لازم می‌آید.

۲. فلاسفه در تعلیل شرط معیت تصریح می‌کنند که زیادت و نقصان احکام وجودی هستند و نیازمند موضوع موجودند. از سوی دیگر افزودن و کاستن از اعمال ریاضیاتند و ریاضیات علمی است که نیازی به وجود موضوعات آن در خارج نیست.

۳. فیلسوفان تصریح می‌کنند که زیادت و نقصان در بی‌نهایت‌های بالقوه ممکن است و درک این مطلب شگفت‌انگیز از افتخارات حکمای ماست. از سوی دیگر در شرط نخست تأکید شد که امور بالقوه موجود نیستند پس یا باید آنها را موجود دانست که شرط نخست ابطال می‌شود و یا زیادت و نقصان در بی‌نهایت‌های بالقوه را رد کرد که خلاف تصریح فیلسوفان مسلمان است.

۴. در اینکه زیادت و نقصان، امور وجودی باشند، مجال منع وجود دارد. زیرا بر فرض که زیادت چنین باشد، نقصان رفع زیادت بلکه رفع موضوع قابل زیادت و نقصان است. شاهد این دعوی آن است که افزایش و کاهش از احکام کم می‌باشد و یکی از خواص کم وجود عاد است و عاد، شمارشگری است که با تکرار آن، عدد فانی می‌شود؛ پس کاستن، فانی کمیت است و فنا، امر وجودی نیست، اللهم الا که آن را عدم ملکه بدانند و بر آن فرض نیز اشکالاتی است که سخن را به ذکر آن گسترده نمی‌کنم.

۵. آیا می‌توان برهان تطبیق را در حرکات و زمانهای محدود گذشته جاری ساخت؟ مثلاً میان دو سلسله که یکی، زمان موجود میان ساعت ۱۲ تا ۱ است

و دیگری ۱۲/۵ تا ۱. اگر بتوان این عمل را انجام داد، هویداست که شرط اجتماع آحاد وجود خارجی مجموع، لازم نیست و ما دلیل نمی‌بینیم که نتوان در این دو سلسله برهان را به جریان افکند.

بدینسان اگر تعلیل اصلی هر سه شرط تکیه بر وجود مجموع خارجی باشد، نمی‌توان آن را پذیرفت و اگر سه شرط را از لوازم حدود اوسط برهانها بدانند، این مطلب نیز پذیرفتنی نیست گرچه در این نوشتار تفصیلاً به آن نپرداختیم. پس برهانهای معتبر ابطال همه مجموعه‌های نامتناهی را فرا می‌گیرد و همه آنها متناهی می‌شوند اما باید تفسیر دیگری از تناهی به دست داد که آن نیز در عجالت این گفتار میسر نیست.

منابع و مأخذ

- ابن رشد، ابوالولید محمد؛ *تهافت التهافت*، به تحقیق سلیمان دنیا، چاپ اول، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۴م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الهیات شفا*، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶ش.
- _____؛ *منطق اشارات*، نشر بلاغی یا چاپخانه حیدری، قم.
- ارسطو؛ *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹ش.
- بارکر، استیفن؛ *فلسفه ریاضی*، ترجمه احمد بیرشک، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹ش.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ *شرح مقاصد*، به تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی، قم.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *رحیق مختم*، شرح حکمت متعالیه، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵ش.
- رازی، فخرالدین؛ *المباحث المشرقیه*، مکتبه الاسدی، تهران.
- راوندی، قطب‌الدین؛ *شرح المطالع*، انتشارات کتبی نجفی، قم.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*.

- مع حواشی ملاحادی سبزواری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- طباطبایی، محمدحسین؛ *همایة الحکمة*، با تعلیقه محمدتقی مصباح، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳ش.
- عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد؛ *شرح المواقف*، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۵ش.
- فارابی، ابونصر؛ *المنطقیات*، به تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، الطبعة الاولى، منشورات آیتالله مرعشی، ۱۴۱۰ق.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.