

تأملی در مبانی نظریه‌ی ابتکاری علامه طباطبایی درباره‌ی ماده، قوه و حرکت

و تبیین لوازم و ثمرات آن

عباس جوارشکیان^۱

چکیده

نظریه‌ی قوه و فعل علامه طباطبایی از جمله آراء تأسیسی این فیلسوف بزرگ معاصر است که تاکنون کمتر توجه بایسته‌ای بدان صورت گرفته است. این نظریه که می‌توان آن را نقطه‌ی عطفی در طبیعت‌شناسی حکمای مسلمان دانست، با گذر از الگوی مشائی حرکت که مبتنی بر تفکرات اصالت ماهوی است در فضای اندیشه‌ی صدرایی پرده از اتحاد خارجی قوه و فعل برداشته و مدل تشکیکی هستی را در نسبت قوه و فعل در تمامی مقاطع حرکت جاری می‌سازد. در این نظریه برای تبیین حرکت نه تنها معانی ارسطویی و مشائی قوه و فعل دگرگون می‌شود که اساساً تعریف حرکت نیز دست‌خوش تغییر می‌گردد.

نگارنده در مقاله‌ی حاضر تلاش داشته است که ضمن تحقیق و تحلیل ریشه‌های اصالت وجودی الگوی مشائی و ارسطویی حرکت، لوازم و نتایج باور به اصالت وجود در شکل‌گیری تلقی جدید از حرکت را مورد تبیین قرار داده و به افق‌های جدیدی که نظریه‌ی ابتکاری مرحوم طباطبایی در شکل‌گیری فلسفه نوین طبیعت، و باورهای کلامی و فلسفی ما نسبت به دیگر عوالم و انحاء هستی می‌گشاید، اشاره نماید.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، قوه و فعل، حرکت، فلسفه طبیعت، اصالت ماهیت، اصالت وجود، ماده‌المواد

مقدمه

یکی از نظریات فلسفی بسیار مهم و تأثیرگذار مرحوم علامه طباطبایی (ره) که تاکنون کمتر بدان توجه جدی شده است، نظریه‌ی قوه و فعل ایشان است. این نظریه علیرغم آن‌که در آثار ایشان به کوتاهی بیان شده است،

^۱ - دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

نقش بسیار تعیین کننده‌ای در مباحث مربوط به حرکت و حقیقت جسم دارد. به گونه‌ای که می‌توان آن را نقطه عطفی انقلابی در عرصه‌ی فلسفه طبیعت بشمار آورد.

نظریه ابتکاری علامه طباطبائی که از اتحاد قوه و فعل پرده برمی‌دارد، به باور نگارنده گام بلند دیگری در ادامه‌ی اندیشه پر بار صدرایی در تبیین حقیقت حرکت است. اگر گام نخست صدرا را باور به اتحاد ماده و صورت بدانیم و گام دوم او را باور به اتحاد و اتصال صور عارض بر ماده (در حرکت جوهری و یا در کون و فساد)، سومین گام که کامل کننده‌ی پازل حرکت در منظومه‌ی فلسفی حکمت متعالیه است باور به رابطه اتحادی قوه و فعل می‌باشد که توسط مرحوم علامه طباطبائی به کرسی تحقیق نشسته است.

این روابط اتحادی، ساختار و سازوکار و هویت و ماهیت حرکت در دستگاه تفکر مشائی را که مرده‌ریگ میراث افلاطونی و ارسطویی است درهم ریخته و بنابر لوازمی که مترتب بر آن می‌گردد به پارادایم جدیدی از حرکت و حدوث منتهی می‌شود. در این پارادایم جایی برای باور به ماده و قوه به معنای مشائی باقی نمی‌ماند و بر این اساس، حرکت قابل تسری و انتساب به مراتب عالی‌هی هستی و عوالم غیرمادی می‌گردد؛ یعنی عوالمی که در آن‌ها خبری از ماده و قوه نیست و سراسر فعلیت‌اند. بدین ترتیب این باور با ثمرات مهم کلامی و فلسفی‌ای که به دنبال دارد نه تنها طبیعت‌شناسی، بلکه هستی‌شناسی فیلسوفان و تصویر ایشان از دیگر عوالم هستی را نیز متحول می‌سازد.

از آن جا که خروج از یک پارادایم فلسفی و ورود به پارادایم دیگر، کاری سترگ و بسیار پرزحمت و پرمخمصه است، حتی از پیش‌قراولان این انقلاب نظری نیز نمی‌توان متوقع بود که به همه‌ی جوانب آن‌چه که خود عرضه داشته‌اند متفطن بوده و به همه‌ی لوازم و نتایج و توابع مترتب به آراء خویش اشراف علمی داشته باشند و ای بسا که خود به دلیل قرار داشتن در کوران انتقال و مقطع گذار، و واقع شدن در معرکه‌ی میانی این دو سپهر فکری، گرفتار دوگانگی‌ها و برخی تعارضات و ناسازگاری‌ها بوده باشند. بویژه که دانش بشری محصول تلاش جمعی اندیشمندان و دانشمندان بشری است و هیچ علمی را هیچ فردی به تنهایی پدید نیاورده است. همواره در کارزار اندیشه‌ها و تقاطعی و تبادل آراء و انظار گوناگون است که ایده و رأی و نظریه‌ای تکوّن

یافته و تدقیق و تهذیب می‌شود و به تدریج سیر تکاملی و توسعی خود را طی نموده و از مکمن فردی و شخصی به پهنه‌ی اندیشه جمعی و فهم عمومی بشر راه می‌یابد و پذیرفته می‌گردد.

نظریه‌ی قوه و فعل علامه نیز مستثنی‌ای از این قاعده نبوده و همان‌گونه که جناب صدرالمآلهین خود در تب و تاب رهایی از تفکرات مشائی، بی‌بهره از رسوبات تفکر اصالت ماهوی نبوده و گاه صبغه و گردی از آن بر جامه‌ی اندیشه‌ی خویش دارد، جناب علامه طباطبائی نیز بی‌نصیب از چنین ناسازگاری‌ای در اندیشه و آراء خود نیست. بی‌جهت نیست که مرحوم استاد شهید مطهری مدت‌ها تعلیقه‌ی خود بر مقاله قوه و فعل کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را به تعویق انداخت تا پس از گفتگوهای بسیار با علامه به فهمی سازگار و سازوار از آراء ایشان واصل شود. یادداشت‌های انتهایی پاورقی‌های ایشان بر جلد چهارم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، حکایت از آن دارد که ایشان نهایت‌الامر باز هم با مجموعه‌ای از سؤالات و ابهامات و معضلات حل نشده نسبت به آراء علامه، روبرو بود که با اندیشه‌ی قویم و توان اجتهادی‌اش تلاش ارزنده‌ای در حل و پاسخگویی آن‌ها به عمل آورده است به‌گونه‌ای که به آراء ابتکاری و بسیار ارزنده‌ای در مقوله حرکت نائل آمده‌اند.

علامه در چهار موضع از آثار گرانسنگ خویش از نظریه‌ی خود در خصوص قوه و فعل سخن به میان آورده است: یکی در رساله‌ی قوه و فعل در کتاب *رسائل سبعة*، دیگری در مقاله‌ی دهم کتاب *ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم* تحت عنوان «قوه و فعل - امکان و فعلیت»، بعدی در مرحله‌ی نهم از کتاب *نهایة الحکمة* و آخرین موضع، حواشی ایشان بر مباحث قوه و فعل در جلد سوم کتاب *سفار* است. در هر چهار جا مرحوم علامه به نحو کوتاه و موجزی به بیان چگونگی اتحاد قوه و فعل پرداخته و تلاش نموده‌اند که این نظریه را با باور به ماده جمع نمایند. کاری که استاد مطهری هرگز بدان رضایت نداده و بر این باور است که بنابر ترکیب اتحادی ماده و صورت وجهی برای اعتقاد به جوهری منحاظ و مستقل از صورت به نام ماده‌ی المواد باقی نمی‌ماند.

در این جا نخست به تبیین مبنای اصالت ماهوی حرکت در اندیشه حکیمان مشائی پرداخته و به تأثیر تلقی اصالت وجودی در فهم حقیقت حرکت اشاره می‌کنیم. سپس نظر جناب علامه از نسبت قوه و فعل را مورد تبیین و تدقیق قرار داده و در پایان به ثمرات و نتایج پربار این نظریه قویم در دیگر ابواب اندیشه می‌پردازیم.

ریشه‌های نگرش اصالت ماهوی باور به ماده و قوه‌ی مشائی

بر اساس اعتقاد به اصالت ماهیت از آن جا که اشیاء و انواع، حقایق ثابت و واحد و متباین الذاتی در عالم خارج دارند، وقتی بخواهیم تغیر و تبدل اشیاء را تبیین و تحلیل عقلی کنیم چاره‌ای جز این نیست که عقلاً ملتزم به وجود انحائی از وجود به نام «ماده» و «قوه» شویم. در حالی که به نظر می‌رسد بر پایه‌ی نگرش اصالت وجودی در مسأله تغیر و به تبع آن در مسأله حرکت نیازی به فرض وجود ماده و قوه نداریم.

صرف نظر از مناقشات متعدد و جدی‌ای که در ادله‌ی اثبات ماده و قوه مطرح است در این جا به ریشه‌ی اصالت ماهوی این باور تحلیلاً اشاره نموده و سپس به تبیین و تدقیق نظریه علامه طباطبایی در خصوص قوه و فعل می‌پردازیم.

یکی از انتقادهای اساسی ارسطو به مثل افلاطونی این بود که به نظر او نظریه‌ی افلاطون از توجیه «تغیر» و «حرکت» در این عالم عاجز است. ارسطو می‌گفت اگر موجودات این عالم، صرف روگرفت‌هایی از مثل هستند و مثل حقایق ثابت‌اند، پس چگونه می‌توان به وجود آمدن (کون) یا از میان رفتن (فساد) اشیاء را تبیین کرد.

این انتقاد، ایرادی کاملاً بجا بر نظام افلاطونی بود. وقتی به استدلال پارمیندس درباره انکار حرکت و محال شمردن تغیر در اشیاء مراجعه نماییم، ملاحظه خواهیم کرد که نظریه‌ی «قوه و فعل» یا «ماده» و «صورت» ارسطویی دقیقاً همان نظریه‌ای است که با اصلاح و دست‌کاری نظام افلاطونی از عهده‌ی پاسخگویی به این شبهات برآمده است. او با تنزل دادن حقایق اشیاء از عالم «مثل» به همین عالم و با جوهری و واقعی دانستن ماده‌ی افلاطونی که حامل جنبه‌های فقدانی اشیاء بود و هم‌چنین قرین کردن این دو جوهر (صورت و ماده) در هر شیء، توانست آن‌چه را استادش افلاطون نمی‌توانست اثبات کند در مقابل نظر کسانی چون پارمیندس به کرسی تحقّق بنشانند.

«پارمیندس مدعی بود که تغیر محال است زیرا وجود نمی‌تواند از لاوجود ناشی شود (از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید)، هم‌چنین از وجود نیز نمی‌تواند ناشی شود (زیرا وجود قبلاً هست). بدین ترتیب آتش نمی‌تواند از هوا ناشی شود، زیرا هوا هواسست نه آتش. به این اشکال ارسطو جواب می‌دهد که آتش از هوا از این حیث که هواسست ناشی نمی‌شود، بلکه از هوایی که می‌تواند آتش باشد و هنوز آتش نیست و قوه‌ی آتش شدن دارد ناشی می‌شود. به طور مطلق بگوییم، یک شیء از فقدان خود به خود به وجود می‌آید. اگر پارمیندس اعتراض کند که این در حکم گفتن این است که یک شیء از لاوجود به وجود می‌آید، ارسطو جواب خواهد داد که از فقدان محض به وجود نمی‌آید، بلکه از فقدانش در یک موضوع به وجود می‌آید. و اگر پارمیندس متقابلاً جواب دهد که در این حال یک شیء از وجود به وجود می‌آید و این یک تناقض است، ارسطو می‌تواند پاسخ دهد که آن شیء دقیقاً از وجود از این حیث که وجود است به وجود نمی‌آید، بلکه از وجودی به وجود می‌آید که هم‌چنین لاوجود است، یعنی آن چیزی نیست که می‌خواهد به وجود آید. بنابراین وی به اشکال پارمیندس با توسل به تمایز بین صورت و ماده و فقدان، یا (بهتر و کلی‌تر)، بین فعل و قوه و فقدان جواب می‌دهد.» (تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت دوم، ص ۴۲۴)

با تأمل در این قسمت ملاحظه می‌شود که هم پارمیندس و هم ارسطو در این اعتقاد مبنایی که صور اشیاء با یکدیگر تباین دارند مشترکند و درست همین اعتقاد بوده است که هم در ذهن پارمیندس تغیر را محال می‌نموده است و هم در ذهن ارسطو. زیرا هم‌چنان‌که پارمیندس می‌گوید چون وجود از عدم نمی‌تواند پیدا شود پس باید وجود از وجود نشأت یافته باشد. از طرفی اگر در موجودیت هر موجودی جر همان صورت یا حقیقت ذاتی‌اش چیز دیگری نباشد، چون حقایق ذوات موجودات با یکدیگر تباین دارند، پس هیچ نوع رابطه‌ی وجودی میان دو نوع حقیقت نمی‌توان تصور نمود. بنابراین این فرض نیز که وجود از وجود پیدا شده باشد باطل است. نتیجه این استدلال روشن است: هیچ چیزی بوجود نمی‌آید (کون). به طریق مشابهی می‌توان استدلال کرد که هیچ چیز از بین نمی‌رود (فساد). زیرا از یکسو بدیهی است که وجود به عدم (لاوجود) مبدل نمی‌شود و از سوی دیگر به دلیل تباین صور و حقایق اشیاء هیچ موجودی به موجود دیگر نیز مبدل نمی‌گردد، پس فساد نیز همانند کون، (حدوث) واقعیت ندارد. نتیجه جز این نیست که تغیر محال است.

چاره‌اندیشی نبوغ‌آمیز ارسطو این بود که قائل به موجودی شود بنام «قوه» که نه عدم محض است و نه موجودیت بالفعل و متحصّلی دارد. از آن‌جا که غیرمتحصّل است با هر موجود متحصّل دیگری قابل جمع است. بنابراین می‌تواند در ضمن و مقارن با تمامی موجودات وجود داشته باشد، و از آن‌جا که عدم محض نیست می‌توان آن را مبدأ پیدایش موجودات متحصّل دانست؛ یعنی همان چیزی که مسبوق بر فعلیت شیء است و هر شیئی تبدّل یافته از آن است.

به این ترتیب ملاحظه می‌شود مشکل تغیر بنحو جالبی حل می‌شود؛ با اعتقاد به «قوه» می‌توان گفت که هر شیء متحصّل و بالفعلی از موجودیتی قبلی و بالقوه برخوردار است که در ضمن اشیاء متحصّل دیگر وجود داشته است. بنابراین هم وجود از وجود پیدا می‌شود (نه از عدم) و هم تباین صور و حقایق اشیاء مانع از اجتماع آن‌ها به این صورت که یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد، نیست. از سوی دیگر چون این موجود بالقوه از حیث ذات و حقیقت با حیثیت بالفعل شیء تباین دارد هیچ‌گاه وجود یکی نسبت به دیگری نمی‌تواند موضوع واقع شود، بلکه همواره در خارج از وجود یک‌دیگر خواهند بود. در این صورت مقارنت و ارتباط و اجتماع این دو، به عنوان یک موجود واحد غیرقابل توجیه می‌ماند. این‌جاست که ناگزیر از فرض موجود سومی به نام «ماده» هستیم که هم موضوع و محل برای «قوه» واقع می‌شود و هم موضوع برای صورت موجود، و به این ترتیب با موضوع واقع شدن برای هر دو، مناط یگانگی و وحدت را در شیء فراهم می‌آورد. بدیهی است که این موجود سوم نیز مانند قوه بایستی غیر متحصّل شود تا بتواند با صورت متحصّل، متحد و جمع شود. روشن است که با این فرض مشکلی که برای اتحاد و اجتماع قوه با صورت وجود داشت و لذا فرض وجود شیء سومی را اقتضاء می‌کرد. در اتحاد و اجتماع ماده با صورت یا ماده با قوه این مشکل وجود ندارد زیرا چنین فرض شده است که ماده اساساً بخودی خود از هیچ حقیقت و ذات متعین و مشخصی برخوردار نیست تا تباین ذاتی مانع از اجتماع و موضوعیت آن برای صورت و قوه باشد. هم‌چنین می‌باید آن را (ماده را) جوهر فرض کرد زیرا در غیر این صورت خود نیازمند موضوع دیگری خواهد بود «فیتسلسل». این چنین است که اعتقاد به جوهر غیر متحصّلی بنام «ماده» در اندیشه‌ی قدما شکل می‌گیرد و با این‌که هیچ نوع فعلیتی را نمی‌توان بدان نسبت داد اما در ردیف سایر جواهر می‌نشیند.

بر مبنای همین تحلیل دقیق است که اصل فلسفی مشهور «کلّ حدث مسبوق بقوّة و مادة تحملها» قوام و استحکام یافته است. دلیل و استدلال مشهوری که برای این قاعده در آثار فلاسفه و متکلمین اسلامی آمده، بعد از تولد چنین اعتقادی پیدا شده است و این استدلال از استحکام لازم و قوام برهانی برخوردار نبوده و قابل مناقشه است.

با پیدایش قوّه و ماده در کنار صورت‌ها نه تنها مشکل «حدوث» حل می‌شود، بلکه راه برای توجیه «تبدل» یا «شدن» نیز به خوبی گشوده می‌گردد. تبدلات اشیاء در عالم چه در جواهر و چه در اعراض، چه تبدل را ناشی از حرکت در اعراض بدانیم و چه ناشی از حرکت در جواهر، همگی در این مسأله مشترکند که چیزی به چیز دیگر تبدیل می‌شود. به عنوان مثال وقتی آب به بخار تبدیل می‌شود یا نطفه به انسان، چه آن را ناشی از حرکت در جوهر بدانیم و چه ناشی از کون و فساد در صورت‌ها، در هر حال آن‌چه که بدیهی است این می‌باشد که چیزی به چیز دیگر مبدل شده است؛ یعنی این‌گونه نیست که یک‌باره و تماماً آب از بین رفته و در همان آن، تماماً بخار بدون هیچ ارتباطی با آب پیدا شده باشد، بلکه به درک وجدانی و مشاهده‌ی حسّی، پیوند وجودی میان این دو را اذعان می‌کنیم و به همین جهت «شدن» را درباره‌ی آن بکار می‌بریم. در مفهوم «شدن» تغیر به اضافه‌ی اتصال و امتداد وجودی میان شیء با مرحله‌ی قبلی و شیء با مرحله‌ی بعدی نهفته است، لذا وحدتی را به این نوع «تغیر» نسبت می‌دهیم که به «کون و فساد محض» (فساد یک چیز و کون چیز دیگر در همان آن)، نسبت نمی‌دهیم. از طرف دیگر اعتقاد به تباین حقایق اشیاء ملازم با این است که بگوییم حقیقت آب با حقیقت بخار کاملاً با یک‌دیگر مباین‌اند، لذا هرگز نمی‌تواند یکی به دیگری مبدل شده باشد. با این نگرش فرض تبدیل در حقایق اشیاء در واقع کون و فساد محض است و نه «شدن» یا «صیورت» یک چیز.

به این ترتیب روشن می‌شود که چگونه اعتقاد به شدن و تبدل از یکسو و در عین حال اعتقاد به تباین ذوات اشیاء از سوی دیگر، ملازم با فرض موجود سومی بنام «ماده» بوده است. موجودی که به دلیل عدم تحصّل و نداشتن تعین خاص هم با آب (شیء قبلی) متحد فرض شده است و هم با بخار (شیء فعلی). این موجود در عین حال که اتصال وجودی میان دو شیء را تأمین نموده است، به دلیل ثبات و بقاء خود در طی مراحل مختلف تبدل، موجبات حفظ وحدت هویت اشیاء را در ضمن تبدلات صوری آن‌ها فراهم آورده است. پس آن‌چه از

میان رفته است صورت آبی است (یعنی یک جزء شیء و نه کل وجود شیء) و آنچه حادث شده است صورت بخاری است (که این نیز یک جزء شیء است و نه تمام آن) که جانشین جزء معدوم می‌شود.

از سوی دیگر نظام موجود در تبدلات و شدن‌های اشیاء مقتضی آن است که به جزء دیگری نیز بنام قوه که محمول ماده واقع شده است، معتقد شویم. زیرا آنچه مسلم است این است که هر چیزی به هر چیزی مبدل نمی‌شود حتی تبدلات موجود در یک شیء نیز منظم و دارای تقدّم و تأخّر خاصی است. فرض وجود ماده بخودی خود مبین این نظام و ملاک این تقدّم و تأخّر نمی‌تواند باشد. از آنجا که صورت‌ها با یکدیگر به تمام ذات متباین‌اند، هیچ‌یک مقتضی صورت دیگر نمی‌تواند باشد تا از این طریق نظام شدن‌ها قابل توجیه باشد. ماده نیز چنانچه گفته شد به دلیل عدم تحصّل محض اقتضای خاصی را ندارد، پس به ناچار بایستی به جنبه‌ی دیگری قائل شد که نقش مرجح را برای صورت بعدی عهده‌دار باشد. این جنبه و جزء نیز مانند ماده نمی‌تواند امری متحصّل فرض شود زیرا فرض تحصّل آن ملازم با قبول دو نوع فعلیت هم‌زمان در شیء واحد و ماده‌ی واحد است؛ پس این جزء مفروض نیز باید بالقوه و عارض بر ماده باشد.

لازمه‌ی اعتقاد به تباین صور این است که اولاً هیچ دو صورتی با یکدیگر در یک محل جمع نشوند، یعنی آمدن یکی ملازم با رفتن دیگری باشد. ثانیاً هیچ نوع ارتباط و اتصال وجودی نیز میان آن‌ها متصور نباشد. ثالثاً در هیچ‌یک از صور، اقتضای صورت دیگری نیز نباشد.

نتیجه‌ای که از تفصیل فوق در این قسمت مورد نظر است تأکید بر این مدعا است که اگر بتوانیم از سیطره‌ی قدرتمند اعتقاد اصالت ماهوی مبنی بر تباین حقایق اشیاء خود را برهانیم و با دیده و بصیرت اصالت وجودی به تغیرات و تبدلات عالم بنگریم هیچ نیازی به فرض وجود «ماده» و «قوه» نخواهیم داشت. چراکه اگر بنابر قول پارمنیدس وجود از وجود پیدا می‌شود و اگر بنابر اصل اصالت وجود، موجودات نیز در اصل واقعیت و هستی خویش هیچ‌گونه تباینی با یکدیگر ندارند، پس صور اشیاء علیرغم تباین مفهومی و ماهوی می‌توانند با یکدیگر اتصال وجودی داشته و از یکدیگر تبدل یافته باشند بدون این که فرض وجود سومی بنام ماده به عنوان وجه مشتمل جامع لازم باشد. حتی بالاتر از این بنابر اصل اصالت وجود یک موجود می‌تواند مشتمل بر

چند صورت مترکب فرض شود؛ صوری که از حیث ماهیت با یکدیگر تباین مفهومی دارند اما از حیث هستی و واقعیت خارجی در طول یکدیگر و مراتب مختلفی از شدت و ضعف از حقیقت واحدهی هستی‌اند.

چنین نگرشی به واقعیت و حقیقت اشیاء بوده است که مرحوم صدرالمتألهین را قادر به حل معضل حرکت جوهری نموده است. مسأله‌ای که تا پیش از ظهور حکمت متعالیه به دلیل غلبه‌ی همان نگرش اصالت ماهوی بر اذهان حکما محال و باطل به نظر می‌رسید. بر مبنای این نگرش می‌توان گفت که وقتی نیاز به محل برای صورت‌ها منتفی باشد، بدون این که ضرورت مربوط به فرض «قوه» را انکار کنیم - زیرا نظام تبدلات هستی مقتضی اعتقاد به وجود زمینه یا مرجح خاصی در هر شیء نسبت به صور و حالات خاص بعدی است - می‌توانیم محل «قوه» را خود صورت بدانیم. زیرا هم‌چنان که توضیح داده شد بنابر اصالت وجود قوه وجود صور بعدی - حتی اگر آن را امری متحصّل و بالفعل بدانیم - قابل اجتماع و اتحاد با فعلیت قبلی شیء هست، لذا هیچ اشکالی نخواهد داشت که امکان استعدادی را امری بالفعل و متحصّل فرض کنیم. البته فعلیت و تحصیلی ضعیف و کم‌رنگ از صورت و فعلیت بعدی که در ضمن صورت فعلی محقق است.

جایگاه و اهمیت نظریه‌ی علامه

این نحوه نگرش به مسأله قوه و استعداد همان چیزی است که مرحوم علامه طباطبائی بر اساس نگرش اصالت وجودی در خصوص وجود «قوه» بیان داشته‌اند. اعتقاد نگارنده آنست که اگرچه این دستاورد فلسفی علامه چنان که اشاره شد دستاوردی بسیار بزرگ و تعیین کننده در مقوله‌ی حرکت است اما به دو دلیل ذیل این نظریه جایگاه ارزشمند خود را در انظار علمی و گفتگوهای فلسفی حرکت در نظر و آثار اندیشمندان معاصر نیافته است:

۱- از آن حیث که این نظریه در آراء خود علامه به خوبی پیراسته نشده است و رسوباتی از نگرش مشائی چون باور به ماده اولی، محل قوا دانستن ماده، تلقی عدمی از قوه (عدم الفعلیه)، نگرش انفصالی نسبت به ماده و صورت و ... هم‌چنان در حاشیه این نظریه و در لابلائی بیانات ایشان باقی مانده و دقیقاً همین‌ها مواردی است که مرحوم شهید مطهری را نیز به چالش کشانده و ایشان را با انبوه سؤالات مختلف که در پایان مقاله دهم آمده روبرو ساخته است.

۲- عدم توجه به لوازم و تبعات فلسفی نظریه‌ی قوه و فعل - چه از جانب خود علامه و چه از جانب شارحین ایشان - موجب شده است که ابعاد این نظریه هم‌چنان مغفول بماند و ابعاد پر اهمیت آن آشکار نگردد.

بررسی دو تلقی جدید علامه از قوه و ماده

در آراء مرحوم علامه ما با دو تلقی جدید از قوه روبرو هستیم که یکی همسو با اندیشه‌های مشائی است و دیگری کاملاً صدرایی و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه. نظریه‌ی نخست آنست که قوه چیزی نیست جز تحصیل ماده و تعیین آن. و نظریه‌ی پسین و نهایی آنست که قوه مرتبه‌ی ضعیف فعلیت است.

به زعم نگارنده این دو دیدگاه کاملاً با یکدیگر متفاوت و غیر قابل جمع می‌باشند. نظریه‌ی نخست علیرغم جدید بودن هم‌چنان در همان فضای الگوی مشائی از حرکت است و دیگری کاملاً صدرایی و نسبت به تلقی مشائی کاملاً انقلابی و دگرگون‌ساز.

در این جا در آغاز به بیان و بررسی نظریه نخست و نقد آن می‌پردازیم تا مقدمه و بستر ورود به نظریه دوم گشوده گردد.

نقد و بررسی نظریه‌ی نخست علامه (تعیین هیولا بودن قوه)

در نظر آغازین، ایشان معتقد شده‌اند که «قوه»، تعین ماده‌ی مبهمه است هم‌چنان که جسم تعلیمی، تعین جسم طبیعی است. (نهایه الحکمه، ص ۱۰۳) زیرا اگر برای «قوه» موجودیت دارای آثار قائل شویم نمی‌تواند یک امر صددرصد غیر متحصلی فرض شود و چون بنابر تباین تحصّلات، نمی‌توان آن را در ضمن صورت دانست پس باید عارض بر ماده باشد. با این وضع مناسب‌ترین قول برای اجتماع یک امر غیر متحصّل (ماده) و امری که تا حدودی برخوردار از تحصّل است (قوه) - مطابق با نظر ایشان - این است که آن را «تعیین» ماده بدانیم نه «عرض» برای آن. زیرا بنابر فرض مرحوم علامه، اگر این امر ضعیف التحصّل را عرض ماده‌ی غیر متحصّل بدانیم بایستی با توجه به این که ماده را غیر متحصّل فرض کرده‌ایم، معتقد شویم که موضوع عرض از حیث وجود ضعیف‌تر از خود عرض است که این نیز باطل است. اشکال مهمی که بر این نظریه در همان ابتدا به نظر

می‌رسد این است که بنابر فرض فوق، «ماده» در هر شیء بیش از یک «قوه» نمی‌تواند داشته باشد زیرا ممکن نیست به شیء واحد تعینات متعدد و مختلفی را در آن واحد نسبت داد. چنین اعتقادی نه با اصالت وجود سازگار است و نه با اصالت ماهیت. لازمه‌ی تعدد تعینات این است که در آن واحد شیء واحدی را متعدد بدانیم. در حالی که مفروض حکما این است که ماده دارای تمامی استعدادهاست و نسبت به همه‌ی صور بطور بالقوه اقتضاء دارد.

برای رهایی از این اشکال اگر گفته شود «تعین» ماده مربوط به قوه‌ی قریب الفعلیه (استعداد) است و سایر قوه‌ها چنین نیستند یعنی بدون «تعین»، محمول ماده‌اند. این پاسخ نیز علاوه بر این که مشکل هویت قوه را حل نمی‌کند - که بالاخره جزء اعراض مقولی است یا اعراض تحلیل عقلی - به مشکلات نیز می‌افزاید، زیرا بایستی از نظر هستی به نوع سومی از وجود غیر متحصّل نیز قائل شویم و میان سه امر ماده، قوه و استعداد تمایز وجودی قائل شویم و روابط میان آنها را تبیین نماییم.

علاوه بر اشکال مهم مذکور، اشکالات دیگری نیز بر نظریه‌ی مرحوم علامه وارد است. از جمله این که بنابر قول ایشان ماده که به سبب عروض قوه از یک نحو تعین برخوردار می‌شود، غیر متحصّل محض نیست. سؤال این جاست که چگونه این ماده‌ی متعین و تا حدودی متحصّل که از حیث ذات با صورت بعدی یگانگی دارد، با تعین دیگری (تعین صورت فعلی شیء) در یک جا اجتماع حاصل کرده‌اند؟ یعنی دو امر متعین متباین الذات در شیء واحد جمع شده‌اند! بخصوص که این اجتماع را بنا بر مبنای آخوند اتحادی باید فرض نمود.

علاوه بر این چون این تعین خاص را نمی‌توان برای ماده ازلی دانست پس حتماً حادث است. اگر در پاسخ به این سؤال که «علت حدوث این تعین برای ماده چیست؟» گفته شود: خود صورت حاضر موجبات این تعین ویژه را در ماده فراهم آورده است یعنی ماده به تبع صورت متعین شده است، پس علت تعین ماده همان تعین صورت حاضر است، در این صورت تعین موجود در ماده را بایستی وجه یا مرتبه‌ای از همان تعین صورت دانست که واقعیتی جدا از آن نداشته، بلکه مستهلک در آن است. بنابراین قوه‌ی موجود در شیء چه ارتباطی با صورت بعدی از حیث ذات و ماهیت می‌تواند داشته باشد؟ اگر از هیچ تمایزی میان تعین صورت و تعین ماده

هم از حیث وجود و هم از حیث ماهیت وجود ندارد پس چه داعی داریم که آن را امری منحاز و متمایز از صورت فرض نماییم؟

نکته شایان توجه آنست که این تلقی مرحوم علامه از قوه با آنچه ایشان در تلقی دوم خود از رابطه اتحادی میان قوه و فعل بیان داشته‌اند هیچ نوع سازگاری ندارد. رابطه اتحادی قوه و فعل مطابق باور ایشان ملازم آنست که قوه، مرتبه‌ی نازل و ضعیف فعلیت باشد و از این‌رو مراتبی از فعلیت را برخوردار است. اذعان به چنین فعلیتی برای قوه با آنچه ایشان در تلقی نخست خود که طبق آن قوه را همان تعین ماده می‌دانند، کاملاً تقابل و ناسازگاری دارد.

تلقی ماهوی از حرکت و واقعیت‌های متحرک ملازم آن است که صور را با یکدیگر متباین بدانیم. تباین صور ملازم آن است که امکان و فعلیت هر صورت را نیز با فعلیت و امکان صورت دیگر متباین بدانیم. بنابراین تباین ماهوی فعلیت‌ها، چون فرض وجود امکان صورت بعدی در ضمن صورت قبلی، امری غیرقابل قبول خواهد بود لازم است محلّ مناسبی غیر از صورت فعلی شیء برای قابلیت‌ها و قوای صور بعدی که هم اکنون در شیء وجود دارد، فرض شود. محلّی که بتواند پذیرای قوه‌های بعدی شیء باشد. روشن است که این محلّ می‌بایستی مانند خود قوه‌ها، امری فاقد فعلیت فرض شود تا بتواند پذیرای امور متباین با خود و یا متباین با یکدیگر باشد. از این‌روست که حکماء، در ضمن هر موجود مادی جوهری به نام ماده را که فاقد هرگونه فعلیتیست فرض می‌کنند. جوهری که محلّ همه‌ی امکان‌ها و قوه‌هایی است که شیء می‌تواند بعدها فعلیت آن‌ها را داشته باشد.

اگر امکان و قوه را عدم فعلیت دانستیم دیگر هیچ قوه و امکانی نمی‌تواند با فعلیت خود جمع شود زیرا اجتماع وجود و عدم یک شیء محال است. اما از آن‌جا که مقاطع حرکت به یکدیگر پیوسته‌اند چاره‌ای جز این نیست که قوه‌ی هر فعلیتی را متصل به آن و پیوسته فرض نماییم. چنین امری با تلقی عدمی از قوه و یا عدم‌الفعلیت سازگاری ندارد، زیرا ملازم اجتماع نیستی و هستی است. «میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌توان

تصور نمود»، (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴، ص ۳۵)

«هر جزء مفروض، امکان جزئی را که پس از آنست دارد و جزء پسین نیز با فعلیت خود، عدم آن را دارد. پس مجموع و پیکره‌ی این امتداد، هم وجود خود و هم عدم خود را مشتمل است، و چون یک واحد بیش نیست باید گفت وجود و عدم در وی با هم آمیخته هستند.» (همان، صص ۴۸ و ۴۹)

براین اساس است که مرحوم علامه به پشتوانه نگرش اصالت وجودی خود نه تنها ربط و اتصال و وحدت صور و فعلیت‌ها را جایز می‌داند که ربط و اتصال و اتحاد میان قوه و فعلیت آن را در هر مقطعی از حرکت لازم و ضروری تلقی می‌کند و به وجود نسبتی بالفعل و عینی میان این دو سوی حرکت قائل است. فرض وجود این نسبت خارجی و عینی مقتضی آنست که بر پایه‌ی اتحاد قابل و مقبول سنخ وجودی قوه و فعل را یکی بدانیم و در نتیجه قوه را نیز امری بالفعل تلقی کنیم، متنها فعلیتی ضعیف. علی‌القاعده محل و جایگاه این فعلیت را نمی‌توان در محلی که خود فاقد هرگونه فعلیتی است دانست؛ و چون نگرش اصالت وجودی اجازه اتحاد و یگانگی انواع فعلیت‌ها و صور را به ما می‌دهد پس می‌توان گفت این فعلیت‌های ضعیف که قوه‌ی صور بعدی محسوب می‌شوند در ضمن و متحد با صور قبلی و فعلی شیء هستند و اساساً هر صورت فعلی نسبت به صورت بعدی قوه است و نسبت به صورت قبلی فعلیت. تبیین دقیق ابعاد اصلی این دیدگاه به شرح ذیل است.

تحلیل نظریه‌ی دوم علامه (اتحاد قوه و فعل)

نظریه‌ی تأسیسی مرحوم علامه در باب اتحادی دانستن ارتباط قوه و فعل را می‌توان دارای پنج رکن یا اصل مترتب بر یکدیگر به قرار ذیل دانست:

۱- وجود نسبت در خارج؛

مراد از نسبت همان ربط و اتصال مقاطع حرکت به یکدیگر است. روشن است اگر چنین ربط و اتصالی میان مقاطع حرکت نباشد نمی‌توان به وحدت حرکت و متحرک سخن گفت. البته باید توجه داشت اذعان به چنین نسبتی ملازم آن نیست که قائل به وجود امتداد بالفعلی در متن خارج باشیم و نسبت را به شکل خطی تصور

نماییم، بلکه این ربط و نسبت به نحو نقطه‌ای نیز قابل فرض است از این‌رو اشکالات برخی از شارحین در این خصوص وارد نیست. (تعلیق محمد تقی مصباح یزدی بر نهاییه الحکمه ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

«إنَّ ما بین أیدینا من الأنواع الجوهریة یقبل أن یتغیّر فیصیر غیر ما کان أوّلاً، کالجوهر غیر النامی یمکن أن یتبدّل إلى الجوهر النامی، والجوهر النامی یمکن أن یتبدّل فیصیر حیواناً، وذلك مع تعین القابل والمقبول. ولزّم ذلك أن تكون بینهما نسبةٌ موجودةٌ ثابتةٌ.» (نهاییه الحکمه، ص ۱۰۴)

«میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌توان تصور نمود زیرا مجموع امکان و فعلیت یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهد و پیدایش فاصله (خواه فاصله‌ی وجودی و خواه فاصله‌ی عدمی) در میان یک واحد شخصی، وحدت و شخصیت را از میان برمی‌دارد.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴، ص ۳۵)

۲- وجود طرفین نسبت در ظرف وجود نسبت؛

بنابر خارجی و عینی دانستن نسبت مزبور لازم است طرفین نسبت را نیز به نحو توأمان و هم‌زمان در متن واقع خارجی دارای معیت وجودی بدانیم.

«وکلّ نسبةٌ موجودةٌ فإنّها تستدعی وجودَ طرفیها فی ظرف وجودها، لضرورة قیامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودهما وكون أحد طرفی النسبة للآخر.» (نهاییه الحکمه، ص ۱۰۵)

۳- اتحاد قابل و مقبول؛

لازمه‌ی فرض خارجیت نسبت و طرفین آن از یکسو و فرض عدم خروج وجود طرفین، از نسبت، و بیرون نبودن نسبت از وجود طرفین از سوی دیگر، ملازم باور به اتحاد و بلکه یگانگی طرفین است. و این به معنای ممزوج بودن حال و آینده، قوه و فعل، وجود و عدم فعلیت است. قابل فرض نیست که اتصال و ربطی میان مقاطع حرکت در واقع خارجی باشد و در عین حال هیچ اتحاد و یگانگی میان طرفین آن وجود نداشته باشد؛ بویژه که چنانچه اشاره شد برای نسبت، وجود ثالثی خارج از وجود طرفین خود قائل نباشیم و آن را فانی در طرفین بدانیم. اساساً قول به اتصال وجودی دو چیز، معنایی جز اتحاد ندارد و آنگاه می‌بایستی آن‌ها را منفصل فرض کنیم. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴، پاورقی ص ۴۹)

«ثم إنَّ المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل موجودٌ متصلٌ واحدٌ، وإلاَّ بطلت النسبة، وقد فرضت ثابتة موجودة، وهذا خلفٌ. وكذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل موجودان بوجود واحد، وإلاَّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر فبطلت النسبة، وهذا خلفٌ.» (نهاية الحكمة، مرحله تاسعة، فصل ثانی، ص ۱۰۵)

«فهذه النسبة موجودة في الخارج، بينهما و كل نسبة موجودة فانها توجب وجود طرفيها في ظرف وجودها لضرورة قيامها بهما و عدم خروج وجودها على وحدته عن وجوديها و كون وجود احد الطرفين للآخر ..» (رسائل سبعة، رساله قوه و فعل، ص ۲۳۳)

۴- تشكيكي بودن نسبت؛

يعنى مقاطعى كه در دو سوى اين اتصال وجودى به نحو اتصالى و پيايى وجود يافته و تدريجاً پديدار مى شوند، مراتب مختلف يك وجود هستند كه از ضعف رو به قوت مى رود و از نقص به كمال مى گريزد.

«فوجود القابل ووجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جميعاً وجودٌ واحدٌ ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، وذاك من التشكيك.» (نهاية الحكمة، ص ۱۰۷)

«فللمقبول وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين: مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع آثاره، ومرتبة شديدة بخلافها. ولنسب المرتبة الضعيفة: «وجوداً بالقوة»، والمرتبة القوية: «وجوداً بالفعل.»» (همان)

۵- نسبي بودن عنوان قوه برای طرفین نسبت؛

هر مرتبه از مراتب این نسبت و ربط تشكيكي نسبت به مرتبه‌ی قبل خود، فعلیت محسوب شده و نسبت به مرتبه‌ی بعد خود قوه محسوب می‌شود. بنابر این جميع مقاطع حرکت را در واقع فعلیت تشکیل میدهد و قوه بودن هر مرتبه نسبت به مرتبه بعد خود امری اعتباری بوده و با معنای ارسطویی قوه كاملاً متفاوت است. بنابر اتحاد طرفین با یکدیگر می‌بایست هر مقطع از این نسبت مشتمل بر دو حیث بالقوه و بالفعل باشد نه مشتمل بر دو جزء قوه و فعل. یعنی هر مقطع حرکت که عین فعلیت و دارای اثر و تحصیل خارجی است به اعتباری قوه و به اعتباری فعلیت باشد.

«آمیختگی امکان با فعلیت، و عدم با وجود، به این جهت است که هر اندازه ذهن، یک شیء متدرج الوجود را به اجزائی تجزیه کند امکان تجزیه‌ای دیگر وجود دارد و حدّ یقف ندارد، و هر یک از اجزاء فرضی امکان است نسبت به جزء بعدی، و فعلیت است نسبت به جزء قبلی، عدم است نسبت به جزء بعدی و وجود است نسبت به خود، ... آمیخته بودن امکان و فعلیت، از حرکت و تدرج وجود ناشی می‌شود لاغیر.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴، پاورقی ۱۶، ص ۴۹)

چگونه قابل فرض است که وجود و عدم با یکدیگر جمع شوند؟! روشن است که عدمی که در پدیده حرکت با وجود جمع می‌شود، عدم نسبی و اعتباری است (همان ص ۹۱ تا ۹۸) هر صورتی، عدم صورت بعدی است، و هر صورت بعدی، عدم صورت قبلی؛ و چون صور در حرکت جوهری به یکدیگر متصل‌اند گفته می‌شود عدم هر صورت (یعنی صورت قبلی که عین عدم صورت فعلی است) با وجود آن صورت (صورت فعلی) به یکدیگر پیوسته و یکی شده‌اند (چون دو صورت متصل‌اند)

«فالقوة والفعل فيه مزوجان مختلطان. فكلُّ حدٍّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرّ كمالٌ بالنسبة إلى الحدِّ السابق، ونقصٌ وقوّةٌ بالنسبة إلى الحدِّ اللاحق، حتّى ينتهی إلى كمال لا نقص معه، أي فعلیّةٌ لا قوّةٌ معها، كما ابتدء من قوّة لا فعلیّةٌ معها.» (رسائل سبعة، ص ۲۳۳)

«پس از آن‌که معلوم شد هر فعلیتی نسبت به فعلیت بعدی امکان است و نسبت به امکان قبلی فعلیت است دو چیز روشن می‌شود: یکی این‌که وقتی می‌گوییم امکان تبدیل به فعلیت شد درواقع فعلیتی تبدیل به فعلیت دیگر شده است. دیگر این‌که مجموع فعلیت متبدل شده و فعلیت به وجود آمده، فعلیت واحد را تشکیل می‌دهند که دوسرش با یکدیگر متفاوت است، یعنی نسبت‌های تقدّم و تأخّر و امکان و فعلیت میان آن‌ها حکم‌فرماست. وحدت دو فعلیت از آن‌جا دانسته می‌شود که قبلاً گفتیم میان امکان و فعلیت عدم فاصله نمی‌شود.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴، پاورقی ۱۸، صص ۵۰ و ۵۱)

تمایزات اساسی دیدگاه علامه

بر اساس چنین تلقی‌ای از حرکت، معانی ارسطویی و مشائی قوه و فعل به کلی دگرگون شده و منظری جدید بر هویت حرکت گشوده می‌شود. این تفاوت دیدگاه را می‌توان از جهات ذیل بسیار بارز و غیر قابل تقلیل و تحویل به نگرش ارسطویی دانست:

۱- بر خلاف تلقی ارسطویی، قوه و استعداد امر عرضی و عارضی از نوع عوارض مقولی نیست تا نسبت آن را با خود شیء نسبتی انضمامی بدانیم، بلکه بنابر آن که مرتبه‌ی ضعیف فعلیت محسوب شده است خود امری بالفعل و دارای تحصل وجودی خواهد بود.

۲- از آن‌جا که قوه و استعداد امری بالفعل محسوب شده و این فعلیت متحد و یگانه با فعلیت حاضر و بالفعل شیء است پس بر خلاف اندیشه‌ی مشائی، نیازمند به محلی منحا از صورت شیء که متناسب با آن فاقد فعلیت باشد، نیست. یعنی از این حیث هیچ‌گونه لزومی برای فرض ماده‌ی المواد باقی نمی‌ماند و می‌توان به تبدیل قوه و فعل باور داشت بدون لزوم فرض محلّ و موضوعی به نام ماده. بر این اساس این صورت شیء است که محلّ قوه‌هاست نه ماده‌ی آن.

۳- با آمدن فعلیت، قوه از بین نمی‌رود، بلکه بر مراتب وجودی آن افزوده می‌گردد. از آن‌جا که قوه، مرتبه‌ی ضعیف فعلیت لاحق محسوب می‌شود با آمدن فعلیت بعدی بر قوت و شدت وجودی قوه افزوده می‌شود و به کمال بیشتری نائل می‌گردد. از این‌رو در عین آن‌که تعیین ماهوی پیشین خود را از دست می‌دهد و تعیین جدیدی به خود می‌گیرد، همه‌ی هویت وجودی و فعلی آن در ضمن فعلیت بعدی حفظ می‌شود و به مرتبه‌ی عالی‌تر می‌رسد.

۴- از آن‌جا که قوه بودن هر مقطع جنبه‌ی نسبی داشته و هر فعلیتی از مقاطع حرکت از حیث قیاس به مرحله‌ی بعدی در حکم قوه است؛ پس مفهوم قوه از نوع مفاهیم معقول ثانی و امری اعتباری خواهد بود که از نسبت‌سنجی مقاطع حرکت با یک‌دیگر انتزاع می‌شود.

بنابراین تقسیم هستی به قوه و فعل، تقسیمی متقابل از نوع دیگر دوگانه‌های امور عامه نیست، بلکه عبارت و تعبیر دیگری از تشکیک یا نسبت تشکیکی دو مرتبه از هستی است.

۵- به خلاف نگرش و باور مشائی، در نظریه‌ی علامه، هیچ قوه‌ای از قوای شیء که ناظر به مراتب بعدی حرکت و تحوّل شیء است با صورت فعلی و فعلیت حاضر شیء نه تنها تباین و تنافر ندارد که مسانخ آن است و بلکه به دلیل یگانگی و وحدت اتصالی حاکم بر حرکت، با صورت یگانگی و اتحاد دارد.

نتایج مهم نظریه‌ی علامه

تمایزات پنج‌گانه یاد شده به نتایج بسیار مهمی منتهی می‌گردد که به برخی از آنها در این جا اشاره می‌شود.

۱- **اثبات اصالت وجود:** فرض اتصال و اتحاد قوه و فعل در تمامی مسیر حرکت ملازم آنست که به وجود و هویت واحدی از ابتدا تا انتهای حرکت باور داشته باشیم که در هر مقطعی، تعیین ماهوی ویژه‌ای دارد و شیء علی‌رغم تعدّد و تباین ماهوی در مقاطع مختلف حرکت، هویت واحدی و فعلیت یگانگی خود را تا پایان حرکت حفظ می‌کند. روشن است که بر این اساس حیث ماهوی شیء نمی‌تواند ضامن وحدت و در نتیجه بقای هویت شیء باشد؛ پس آنچه اصیل است چیزی جز حیثیت وجودی آن نیست.

۲- **اثبات عمومیت حرکت جوهری:** بر پایه‌ی چنین تلقی‌ای از حرکت بدون توسّل به ادله حرکت جوهری، می‌توان حکم کرد که هر نوع حرکتی از حرکات عرضی ملازم با باور به حرکت جوهری است؛ زیرا اگر اولاً جایگاه قوه را نه ماده که همان حیثیت بالفعل شیء که صورت است، دانستیم و از طرفی به اتحاد قابل و مقبول یا قوه و فعل اذعان نمودیم با تبدیل هر قوه‌ای به فعلیت، می‌بایستی صورت و فعلیت حاضر شیء به صورت و فعلیت دیگری مبدّل گردد.

۳- **نو شدن تعریف حرکت:** از آنجا که در این نظریه قوه و استعداد فعلیتی منحاز از فعلیت حاضر شیء نداشته، بلکه با آن متحد و یگانه است پس مستعد بودن شیء برای پذیرش فعلیت دیگری را می‌توان به معنای مسانخت وجودی دانست و استعداد یا قوه را همان خصوصیات صورت حاضر که با صورت

بعدی سنخیت دارد تلقی نمود؛ یعنی در عین آن که قوه و استعداد از حیث مفهوم، امری انتزاعی و اعتباری و از نوع معقول ثانی است اما از حیث منشأ انتزاع، هویتی عینی برای آن می‌توان قائل شد که همان خصوصیات وجودی صورت فعلی شیء است که البته چیزی جدا و منحاز و عارضی نسبت به وجود شیء یا صورت آن نیست. با این تلقی از قوه اگرچه تعریف مشهور ارسطویی حرکت یعنی «کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه» را همچنان میتوان حفظ کرد اما روشن است که به لحاظ معنا تغییر اساسی پیدا می‌کند.

بنابر این که استعداد و قوه را خصوصیات صورت شیء و متحد با فعلیت آن دانستیم و از طرفی به اتحاد قابل و مقبول یا مقاطع مختلف حرکت قائل شدیم، تعریف دیگر حرکت به «خروج از قوه به فعل» نیز اولاً خروج از فعلیتی به فعلیت دیگر خواهد بود، ثانیاً به نحو متصل می‌شود و لذا باید گفت «خروج اتصالی شیء از فعلیتی به فعلیت دیگر». روشن است که تفاوت بارز این تعریف با تعریف مشهور یاد شده در دو ناحیه است: یکی جایگزینی فعلیت با قوه و دیگری قید اتصالی بودن. چرا که اتصال، هم ضامن حفظ وحدت و هویت یگانه متحرک است و هم مناط و مبنای تمایز حرکت از کون و فساد. به عبارت دیگر بدون فرض اتصالی بودن این خروج اساساً نمی‌توان حرکت را فرض کرد چه حرکت از نوع جوهری باشد و چه عرضی.

در نگرش مشائی بنابر تلقی اصالت ماهوی و باور به تباین فعلیت‌های جوهری و عرضی چون نمی‌توانستند به اتصال میان مقاطع حرکت باور داشته باشند به ناچار وظیفه‌ی تأمین دو ویژگی لازم حرکت - یعنی وحدت متحرک و اتصال - را بر عهده‌ی موضوع شیء متحرک می‌گذاشتند. در حرکات عرضی، موضوع تبدل اعراض، جوهر شیء بود که هم واحد بود و هم به اعتبار همین وحدت، ضامن اتصال اعراض متبدل شیء نیز محسوب می‌گردید و در تغییرات جوهری، این ماده‌ی مواد بود که ضامن وحدت در اطلاق «شدن» بر دو فعلیت فاسد و کائن به حساب می‌آمد. در حالی که ضامن وحدت و اتصال اگر بیرون از وجود خود شیء متبدل باشد، نمی‌توان تبدل فعلیت‌های عرضی یا جوهری‌اش را حقیقتاً حرکت دانست و حرکت را به نحو بالذات به خود عرض یا جوهر نسبت داد.

آمد و رفت اعراض وقتی حقیقتاً حرکت اعراض محسوب می‌شود که خود اعراض به یکدیگر متصل و دارای هویت واحده باشند. همان‌گونه که آمد و رفت صور نیز در صورتی حرکت حقیقی محسوب می‌شود که به اعتبار خود صور، وحدت و اتصالی برقرار و محقق باشد نه به اعتبار موضوع و محلی بیرون از خود اعراض یا بیرون از خود صور و جواهر. از همین جهت است که حکما در حرکت عرضی مقوله‌ی حرکت را بستر حرکت می‌دانستند نه موضوع حرکت، و حرکت را به خود شیء نسبت می‌دادند نه به اعراضش در حالی که این عرض بود که حقیقتاً متبدل می‌شد نه محل آن.

شاید بتوان گفت خاستگاه باور به اتحادی بودن نسبت ماده و صورت در اندیشه‌ی برخی بزرگان حکمت چون سید سند و از جمله جناب صدرالمتهین نیز چیزی جز همین تأمین وحدت حقیقی و اتصال واقعی میان مقاطع حرکت نباشد. یعنی چون ماده‌ی مواد به عنوان موضوع و محلّ تبدلات عرضی و جوهری با هر یک از فعلیتهای مقاطع حرکت متحد است پس هر یک از مقاطع با واسطه ماده‌ی مواد، با یکدیگر متحد و متصل خواهند شد و به این اعتبار وحدتی در امر حرکت و متحرک حاصل می‌گردد که می‌توان به نحو حقیقی و بالذات تبدل حاصل در اعراض یا صور شیء را حرکت دانست.

۴- تحول اساسی در فلسفه طبیعت: برخی از نتایج بسیار مهم و گسترده نظریه علامه در حوزه فلسفه‌ی طبیعت است. این نتایج وقتی آشکار می‌شود که به پشتوانه این نظریه، چنانچه بیان شد وجود ماده‌ی اولی را انکار کنیم. حذف ماده‌ی مواد و قوه به معنای ارسطویی به اعتقاد نگارنده یکی از بلندترین گام‌های فلسفی برای سازگاری و همسوئی با تفکر علمی نوین نسبت به حقیقت جوهر مادی و انحاء تحقق ماده و تبدلات آن مانند تبدیل متقابل جرم به انرژی است.

ماده‌ی مواد یا هیولای اولی از نظر حکما یکی از جواهر خمسه است که در هر جسم مادی به نحو انضمامی و یا اتحادی وجود دارد. مقارنت و همراهی این جوهر با جمیع فعلیتهای و صورتی که بر شیء عارض می‌شود ملازم آنست که فاقد هرگونه تحصیل و فعلیتهای فرض شود تا بتواند نقش محل برای کلیه قوه‌ها و استعدادهای آتی شیء را داشته باشد. بنابر تحلیل ارائه شده از قوه در نظریه‌ی علامه، با حذف قوه به معنای ارسطویی جایگاهی و لزومی برای فرض چنین جوهری باقی نمی‌ماند؛ علاوه بر این که هم ادله‌ی اثبات آن از جانب

بسیاری از صاحب‌نظران و برخی بزرگان حکمت مورد مناقشات جدی قرار گرفته است و هم تصور آن خالی از برخی ناسازگاری‌ها نمی‌باشد. از نظر جناب ملاصدرا فرض ترکیب انضمامی ماده با صورت شیء، وحدت حقیقی شیء را مخدوش می‌کند و البته فرض اتحادی بودن آن نیز با قوه‌ی محض دانستن هیولا سازگاری ندارد. اگرچه فرض اتحادی دانستن نسبت ماده و صورت، مشکلات جدی نسبت انضمامی را ندارد و در برخی مواضع - از جمله حلّ مشکل انتساب حقیقی حرکت به شیء متحرک - راهگشا است اما خود در فضای تلقی مشائی از قوه و فعل به معضل بزرگ‌تری گرفتار است و آن چگونگی اتحاد جوهر بالقوه با جوهر بالفعل است. ماده‌ی مواد که قوه‌ی محض و صرف قوه بودن است چگونه با صورت که عین فعلیت است می‌تواند متحد فرض شود؟ آیا جز این است که یا باید از قوه محض بودن ماده‌ی مواد دست کشید و یا از فعلیت صرف صورت شیء؟ و آیا جز این است که دیگر نه از معنای مشائی قوه چیزی باقی می‌ماند و نه از معنای مشائی فعلیت؟ و آیا جز این است که چاره‌ای جز انصراف از آن نسبت به نسبت و معنای تشکیکی از قوه و فعل نیست؟ یعنی همان راهی که مرحوم علامه پیموده‌اند.

در این صورت چه وجهی برای فرض جوهری برای محلّ قوا باقی می‌ماند؟ اگر لزومی برای فرض قوه هم باشد چون قوه از سنخ فعلیت می‌شود دلیلی برای فرض موضوع و محلی ویژه غیر از خود فعلیت شیء یعنی حیث صوری آن نخواهد بود. بدین ترتیب بطور منطقی و تحلیلی به نظریه‌ی مرحوم علامه نزدیک می‌شویم و گریزی از آن نخواهیم داشت؛ بویژه که در فضای اندیشه‌ی صدرایی و با همان مبانی خواهیم حرکت را تبیین نماییم.

۵- امکان فرض حرکت در جمیع مراتب هستی: از آن‌جا که در نظریه‌ی قوه و فعل علامه به پشتوانه‌ی تفکر اصالت وجودی، اتصال میان مقاطع حرکت به کرسی تحقیق می‌نشیند چنانچه بیان شد، دیگر جایی برای فرض ماده‌ی مواد در حرکت باقی نمانده و حرکت بدون ماده را می‌توان تعقل نمود. براین اساس، حرکت - این ویژگی مهم هستی - از کمند عالم طبیعت رهایی یافته و قابل تسری به همه‌ی عوالم مادون حق تعالی که بهره‌ای از نقص و نداری و تضعف در آن‌ها قابل فرض است، باشد. یعنی بتوان حرکت و

صیوروت وجودی را به عالم مجردات و به جمیع مراتب وجودی مادون حق تعالی - اعم از حقایق عقلی و مثالی - نسبت داد.

روشن است که این نتیجه‌ی بسیار مهم تا چه میزان می‌تواند در باورهای کلامی و فلسفی ما نسبت به عوالم وجود، کیفیت جهان پس از مرگ، زمانمند بودن جواهر غیر مادی، صیوروت همه‌ی اشیاء به سمت خداوند، امکان تکامل برزخی و عقلی و ... تأثیرگذار و تعیین کننده باشد.

منابع

۱. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، بیروت: دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۸۳ ه.ق.
۲. طباطبائی، محمد حسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی مرتضی مطهری؛ جلد چهارم، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۳. _____؛ *رسائل سبعة*؛ قم: حکمت، ۱۳۶۲.
۴. _____؛ *نهاية الحکمة*، با تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۷.
۵. کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه*؛ جلد اول، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۲.