

برهان قوه و فعل

از منظر فلسفه مشاء*

- بهزاد پروازمنش^۱
- حسین غفاری^۲

چکیده

در طول تاریخ مکتوب فلسفه، دیدگاه‌های گوناگونی پیرامون حرکت پدید آمده است. در این میان تنها نظریه «قوه» ارسطو بود که بیش از همه مقبول فیلسوفان پس از وی به ویژه فیلسوفان مسلمان واقع شد. او هیولا را جوهری سراسر قوه می‌دانست که با انضمام به صورت جسمیه، جسم را تشکیل می‌دهد و پذیرای تحولات آن می‌شود. فیلسوفان اسلامی به ویژه ابن سینا ضمن پذیرش این مطلب، براین متعددی بر آن اقامه کردند و از آن هنگام، این براین مورد بازبینی فیلسوفان بوده و گاه -به ویژه در دوره معاصر- نزد برخی اندیشه‌ورزان چنان با دیده انکار نگریسته شده که به امری کاملاً ذهنی فروکاهیده است. با توجه به نقش مهم این اندیشه در تبیین دگرگونی‌های جهان هستی و اینکه یکی از مهم‌ترین این براین، برهان «قوه و فعل» است، این پژوهش هم می‌کوشد نشان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. دکترای حکمت متعالیه (نویسنده مسئول) (behzadparvazmanesh@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

دهد بیشتر نقدهای وارد بر این برهان، مبنایی است و این برهان از انسجام بالایی در فلسفه مشاء برخوردار است و هم تلاش می‌کند ظرفیت آن را برای پذیرش ویراستی صدرایی بسنجد. اهمیت این موضوع در تقویت جایگاه نظام مادر فلسفه اسلامی یعنی فلسفه مشاء در یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی، یعنی «قوه و فعل» است که خود زمینه‌ساز تبیین دقیق‌تر آموزه سترگ حرکت جوهری و تعیین قلمرو آن است.

واژگان کلیدی: قوه، ماده نخستین، برهان قوه و فعل، فلسفه مشاء، سازگاری درونی.

مقدمه

مسئله وحدت و کثرت و ثبات و حرکت، از نخستین مسائل فلسفه است و از دیرباز پیرامون آن طیفی از نظریات گوناگون شکل گرفته است. ارسطو با بهره‌گیری از دیدگاه‌های پیشینیان خود به اندیشه‌ای که در کانون فلسفه‌اش نیز جای گرفت، دست یافت و آن آموزه «قوه» بود. قوه همان آمادگی و پذیرش دگرگونی است و یک کیفیت است. در این دیدگاه، جسم که بستر دگرگونی‌های پیرامون است، از دو قطب جوهری کاملاً متفاوت و مجزا به نام‌های «هیولا» و «صورت جسمیه» تشکیل می‌شود. «صورت جسمیه»، جوهر ممتد است که دربردارنده همه دارایی‌های جسم یعنی کشیدگی در سه راستای فرضی عمود بر یکدیگر است و «هیولا» جوهری ساکن و نامتعیین بوده که دربردارنده قوه است.

این سینا با برپا کردن برهان‌هایی که یکی از شناخته‌شده‌ترین آن‌ها، برهان قوه و فعل است، این دیدگاه را برهانی کرد. این برهان‌ها در بستر تاریخ تفکر فلسفی به ویژه از زمان شیخ اشراق، مورد نقد و بازبینی قرار گرفته و در دوره معاصر، آماج حمله‌های گوناگون شده‌اند تا آنجا که گاه اصل اندیشه ارسطویی، نادرست انگاشته شده است.

در همین راستا، مسئله این پژوهش آن است که آیا «برهان قوه و فعل» بر اساس نظام حکمت مشاء قابل دفاع است یا باید اندیشه «ماده نخستین» مشایی را از اساس کنار نهاد و آن را پدیده‌ای صرفاً ذهنی و خیالی دانست؟

نویسنده بر آن است که اشکالات وارد بر این برهان مبنایی است و آموزه «هیولا» با

وجود برخی اشکالات، از اساس قابل انکار نیست و جهت انسجام کامل با نظام حکمت مشاء، نیاز به برخی اصلاحات غیر بنیادی دارد و فیلسوفان مشایی مسلمان با اقامه براهینی از این دست، سهم بزرگی در هموار کردن راه تدقیق هستی‌شناسانه حرکت داشته‌اند و این میراث باید به دست دستاوردهای نوین حکمت صدرایی سپرده شود تا ویراستی پاکیزه‌تر و بسنده‌تر بیابد.

این نوشتار، همدلی با فیلسوفان مشایی را روشی درست در بهره‌گیری و بازبینی این میراث فکری می‌داند و از این رو، همین شیوه را در دستور کار جای داده است. همچنین این پژوهش، رویکرد انتقادی - ترمیمی را در پیش گرفته و کوشیده است تا حدّ امکان از نگاه انتقادی - ابطالی پرهیز کند.

۱. ماده نخستین

مسئله ماده نخستین این است که آیا آن‌چنان که اشراقیان واقعیت جسم را تنها اتصال جوهری در سه جهت معروف می‌دانند، جسم از بخش قابل‌دیگری تشکیل نشده است یا آن‌چنان که مشاییان معتقدند، از بخش بالقوه جدا از بخش بالفعل شده است. برهان «قوه و فعل»، برهانی عقلی برای اثبات گزینه مشاییان است.

۲. برهان

از آنجا که تبیین و نگاشت دقیق این برهان در مراحل بعدی این پژوهش، نقشی کلیدی دارد، تلاش می‌شود در تبیین این براهین دقت و شرح لازم به کار گرفته شود:

۱-۲. مبادی برهان

- جسم جوهر است؛ یعنی حالت شیء دیگر نیست و برای شیء دیگر (از دید متأخران) یا در شیء دیگر (از منظر متقدمان) نیست. (تعریف و تطبیق بر محسوس معقول)

- جسم به خودی خود پیوسته و دارای کشش و امتداد در سه جهت فرضی عمود بر یکدیگر است. (محسوس معقول)

- مقوم جوهر، خود باید جوهر باشد.

این گزاره، دیدگاه مشاییان و صدراییان را درباره اجزاء سازنده جوهر بیان می‌کند. آنان بر خلاف اشراقیان معتقدند که مقوم جوهر باید جوهر باشد و نمی‌شود یک جوهر برآمده از ترکیب جوهر با یک عرض باشد.

- «الف بالفعل ب است» اگر در زمان این حکم دارای ویژگی‌هایی باشد که مفهوم «ب» از آن‌ها حکایت می‌کند و «الف بالقوه ب است» اگر چنین نباشد؛ ولی بتواند دارای آن ویژگی‌ها بشود. (تعریف)

- جسم دگرگون می‌شود و ممکن است دارای کمالات اولیه و ثانویه جدیدی بشود. (محسوس معقول)

۲-۲. تقریر مبسوط برهان

۱. هر جسمی از آن جهت که جوهری ممتد است، بالفعل است و از آن جهت که ممکن است دارای کمالات اولیه و ثانویه شود، بالقوه است؛
۲. ممکن نیست که شیء بسیطی، بالفعل (چیزی) و بالقوه (حتی چیز دیگری) باشد؛ (تقابل فقدان و وجدان)
۳. موجودی که هم بالفعل و هم بالقوه باشد، بسیط نیست و مرکب از دو جزء خارجی بالقوه محض به نام «هیولا» و بالفعل محض به نام «صورت جسمیه» است؛ (عکس نقیض مقدمه ۲)
۴. جسم، مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ (مقدمات ۱ و ۳)
۵. جسم، نوعی جوهر است؛ (مبادی)
۶. اجزای جوهر ضرورتاً جوهرند؛ (مبادی)
۷. هیولا و صورت جسمیه جوهرند؛ (مقدمات ۴، ۵ و ۶)
۸. جسم از آن جهت که جسم است، از هیولا و صورت جسمیه تشکیل شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۲؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۵-۱۱۰).

۲-۲.۱. اثبات مقدمه ۲

مهم‌ترین مقدمه برهان قوه و فعل، مقدمه دوم آن است که به تقابل قوه و فعل در

خارج حکم می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷)؛ از این رو تبیین درست و دقیق آن، نقشی کلیدی در ارزیابی نقدهای ناظر به این برهان دارد.

شیخ اشراق منکر این قاعده، و در مقابل، ملاصدرا در چندین اثر خود و در رویارویی با وی، چندین دلیل برای اثبات آن اقامه کرده است (سهروردی، ۱۳۹۲: ۳۰۱-۳۰۰/۲، تعلیقه شماره ۲۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۵-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۹/۱-۲۹۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۹۲/۱-۹۴). در اینجا رایج‌ترین این ادله که میان فیلسوفان حکمت متعالیه نیز شایع است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۱۴)، تبیین می‌شود. چکیده این دلیل آن است که حیثیت قوه و فعل از آن رو با هم جمع نمی‌شوند که به وجدان (وجود) و فقدان (عدم) بازمی‌گردند و جمع این دو حیثیت در شیء بسیط موجب تناقض است.

این دلیل بر مقدمات زیر استوار است:

۱. اگر «الف بالقوه ب باشد»، نسبت قوه به متعلق آن (ب)، نسبت «عدم ملکه و ملکه» است؛ (تعریف «قوه» و تقابل «ملکه و عدم ملکه»)

۲. حمل عدم ملکه بر موضوعی، مستلزم وجود موضوع در خارج است؛ (قاعده فرعیه و وجودی بودن عدم ملکه)

۳. اولاً و بالذات، عدم هیچ موجودی از وجود هیچ موجودی قابل انتزاع نیست و بر آن حمل نمی‌شود و برعکس؛ زیرا اگر شیئی (الف)، عدمش از وجود خودش انتزاع شود، تناقض آشکار است. بلکه اگر از وجود شیء دیگری (ب) نیز انتزاع شود، «الف» مصداق «عدم ب» و «ب» نیز مصداق عدم «الف» و به دلیل حضور مقسم در اقسام و کلی در افراد، هر یک به نوعی مصداق مطلق «عدم» که مقسم عدم‌های خاص است، خواهد بود و این هم تناقض است. به شیوه مشابه، همین نکته در انتزاع وجود از عدم خودش یا شیء دیگر نیز وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۵-۱۱۳).

۴. «قوه»، عدم «فعلیت» است؛ (تعریف قوه و فعل)

نتیجه: «قوه» از هیچ «فعلیتی» قابل انتزاع نبوده، بر آن حمل نمی‌شود؛ یعنی «ممکن نیست شیئی بالفعل (چیزی) و بالقوه (حتی چیز دیگری) باشد».

رکن استدلال اخیر نیز مقدمه سوم آن است که دلالت بر عدم‌ناپذیری وجود به نحو مطلق دارد و می‌توان آن را «قاعده عدم‌ناپذیری وجود» نام نهاد. پیرامون این مقدمه باید

توجه داشت که این قانون تنها ثابت می‌کند که راه یافتن مطلق عدم و حتی حیثیت عدمی در «متن» وجود و حتی حیثیت وجودی بسیط، تناقض است و باید چنین چیزی مرکب از وجود و عدم باشد. اما این بدان معنا نیست که حیثیت عدمی نیز داخل در «متن» موجود مرکب باشد؛ چرا که ممکن است این حیثیت، تنها پایانه و مرز عدمی چنین مرکبی باشد. به سخنی دیگر، مرکبی که با این قانون ثابت می‌شود، اعم از مرکب خارجی و مرکب تحلیلی عقلی است. البته در برهان قوه و فعل از آن رو که حیثیت قوه از سنخ عدم ملکه است و امری اضافی و غیر نفادی است، داخل در هویت جسم است و مرکبی خارجی را پدید می‌آورد.

برخی از نکات و دستاوردهای مهم برهان قوه و فعل که در بررسی‌های آینده به کار می‌آید، از این قرار است:

- مراد از انفعال و قبول در این برهان، بالفعل شدن امر بالقوه است؛ یعنی باید خود همان چیزی که ابتدا به نحو بالقوه به وصفی متصف است، در زمان بعد، بالفعل به آن متصف شود. به سخنی دیگر باید مصب و جایگاه حقیقی ماده و تحول، به همان دقتی که از برهان قوه و فعل استفاده می‌شود، دقیقاً یک چیز باشد؛ از این رو صرف ارتباط شیئی با قوه یا آنچه که دارای قوه است، نمی‌تواند مصحح انفعال آن شیء باشد و این برهان الزام می‌کند که تنها چیزی می‌تواند منفعل و دگرگون گردد که مشتمل بر قوه و مادهٔ جوهری باشد و نه صرفاً مرتبط با آن.

به طور کلی یک قانون کلی در باب قوه و فعل وجود دارد و آن اینکه در همه براهین اثبات هیولا مانند قاعده حدوث زمانی، فرض این است که پیدایش هر پدیدهٔ زمانی، ریشه در آمادگی آن پدیده در جوهری به نام ماده دارد. پیامد این آمادگی آن است که خود همان چیزی که آمادگی پیدایش پدیده‌ای را دارد، دچار دگرگونی شود و فعلیت پدیدآمده را در بر داشته باشد. اگر جز این باشد، پیوند آینده و گذشته گسسته می‌شود و آمادگی و دگرگونی، دو جایگاه جدا از یکدیگر خواهند داشت. به دیگر سخن تنها هنگامی چیزی به راستی آمادگی پیدایش چیزی را دارد که خود، دارای آن پدیدهٔ نوپدید شود یا به آن دگرگون شود. این قانون که از قوانین پایه‌ای تبیین حرکت است، با قاعده دیگر حکمت مشاء در زمینه انفعال بسائط، همخوانی ندارد؛

زیرا بر پایه این قانون، موجودات بسیط همچون نفس انسان می‌توانند تنها با رابطه با هیولا یا چیزی که واجد هیولاست، خود دچار دگرگونی شوند. پیامد این دوگانگی آن است که «قاعده انفعال بسیط» که قاعده‌ای وابسته به براهین اثبات ماده است، ناتمام باشد و براهین اثبات ماده از این جهت از انسجام کافی با برخی قوانین پایین دستی برخوردار نباشد. به این نکته در خلال اشکالات نقضی بر این برهان نیز پرداخته می‌شود.

- این برهان غیر از برهان امتناع اجتماع دو فعلیت است و تنها جدایی قوه و فعل و وجود و عدم را ثابت می‌کند و در مورد جدایی یا یگانگی فعلیت‌ها و وجودها با یکدیگر قضاوتی ندارد.

۳. اشکالات

۳-۱. اشکالات حلی

۳-۱-۱. اشکال تعدد جهات قوه و فعل

جدایی قوه و فعل در برهان «قوه و فعل»، جدایی «ملکه و عدم ملکه» است و در صورتی این تقابل روی می‌دهد که متعلق ملکه در آن دو، یک چیز باشد. اما در جسم، ملکه همان صورت جسمی و امتداد است و عدم ملکه، کمالات ثانوی بعدی است که در جسم پدید می‌آید؛ مانند رنگ خاصی که در جسم پیدا می‌شود (ر.ک: همان: ۱۱۲-۱۱۱/۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲/۲۷۵-۲۷۶، تعلیقه فیاضی).

پاسخ

با تقریر مبسوطی که از برهان قوه و فعل ارائه شد، روشن می‌شود که هرچند تقابل ملکه و عدم ملکه نیز در مقدمات این برهان به کار رفته است، اما محور این برهان، تقابل سلب و ایجاب (تناقض) است و از این رو، تفاوت متعلق ملکه و عدم ملکه، آن را از میان بر نمی‌دارد؛ بلکه ملکه در متن وجودی خود، حتی با عدم ملکه شیء دیگر نیز متحد نمی‌شود و تنها می‌تواند به آن منضم شود.

۲-۱-۳. اشکال جایگزینی ماده با جسم مستعد

همچنان که جسم به خودی خود سفید نیست و با عروض سفیدی بر آن سفید می‌شود و این امر مستلزم ذاتی بودن سفیدی برای آن نیست، ممکن است صورت جسمیه نیز که به عنوان یک فعلیت، مستعد فعلیتی نیست، با عروض امکان استعدادی، نسبت به فعلیتی مستعد شود، بی‌آنکه نیازمند داشتن بخش جوهری هیولانی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۱/۵-۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

پاسخ اول

اتحاد و پذیرش حقیقی آنگاه رخ می‌دهد که پذیرش صورت نوعیه توسط قابل، موجب پیدایش ماهیت نوعیه جدیدی غیر از ماهیت قابل و مقبول باشد و این امر تنها میان دو امر که یکی بالقوه و لامتحصل و دیگری بالفعل و متحصّل است، امکان‌پذیر است. از این رو، اتحاد حقیقی میان دو فعلیت و دو صورت نوعیه هم‌عرض یکدیگر، هرچند یکی جوهر و دیگری عرض باشد، نه ذاتاً و نه با عروض استعداد بر آن‌ها ممکن نیست و حاصل چنین ترکیبی ضرورتاً مرکبی اعتباری خواهد بود. در مثال سفیدی جسم نیز فیلسوفان مشایی بر این باورند که ترکیب جوهر و عرض حقیقی نیست و بر اثر این ترکیب، جسم حقیقتاً سفید نمی‌شود. در برابر این نگاه، دیدگاهی است که تراکب فعلیت‌های طولی را ممکن می‌داند و در حقیقت مساوقت وجود با فعلیت واحد را که امری بدیهی یا نزدیک به آن است، نمی‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱/۳۲۹، ۲/۲۶۰، ۳۱۷، ۳۲۰ و ۳۳۱)؛ هرچند در مقام اشکال بر ماده نخستین مشایی، همگامی موجودیت با فعلیت، بلکه عینیت آن‌ها را می‌پذیرد (همان: ۱۷۶/۲).

به هر حال از نگاه بسیاری از فیلسوفان، تراکب فعلیتها پذیرفتنی نیست و برخاسته از ترکیب بر داده‌های حسی است. این پاسخ را علامه طباطبایی این چنین تقریر کرده است:

«مغایرة الجسم بما أنه اتصال جوهری لا غیر مع کل من الصور النوعیة تأبی أن یکون موضوعاً للقبول والاستعداد لها بل یتحتاج إلى أمر آخر لا یأبی أن یتحد مع کل من الصور اللاحقة فیکون فی ذاته قابلاً لكل منها» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

تفسیری دیگر و نقد آن

گاه جهت ابطال برهان قوه و فعل و ماده نخستین و از کار انداختن این پاسخ، تفسیر دیگری از این متن ارائه شده است به این نحو که همزمان، هم وساطت استعداد در اسناد قبول به جسم، به وساطت در عروض و هم قیام استعداد به جسم، به قیام صدوری تحویل برده شده است (همو، ۱۳۸۰: ۳۷۷/۲-۳۷۸، تعلیقه فیاضی).

با چشم‌پوشی از اشکال عدم مطابقت این برداشت با ظاهر این متن، به نظر می‌رسد که این چاره‌جویی سودمند نمی‌افتد؛ زیرا:

اولاً، قیام صدوری استعداد به صورت نوعیه، مانع از اتصاف جسم به استعداد نخواهد بود، همان‌گونه که قیام صدوری حرکت به صورت نوعیه جسم با وجود اتحاد صورت و ماده، مانع از قبول حرکت توسط خود جسم نیست؛ مگر آنجا که استعداد ذاتی باشد که چنین چیزی همان ماده نخستین خواهد بود، همچنان که ذاتی بودن حرکت برای جسم، مانع متحرک بودن مبادی فاعلی آن است و ربط ثابت و سیال را ممکن می‌سازد.

ثانیاً، واسطه در عروض بودن استعداد، که به منظور تثبیت اشکال مورد بحث بر برهان قوه و فعل مطرح شده است، با این هدف هماهنگ نیست؛ چرا که مراد از اشکال بر تحقق ماده نخستین آن است که نشان دهد عروض و وساطت استعداد، همان کار جوهر مادی را انجام می‌دهد تا به این ترتیب جوهر هیولانی به شیوه تیغ اوکام ابطال شود و گفته شود که حقیقتاً خود جسم است که کمالات ثانوی خویش را قبول می‌کند؛ حال آنکه این نکته تنها به وساطت استعداد در ثبوت آن صفت محقق می‌شود، نه وساطت در عروض، و به اختصار، مقصود این بوده که اثبات شود چون استعداد عرض است و عرض وجود للجسم دارد، پس وجود استعداد حقیقتاً همان قابل بودن خود جسم است و از این رو برای قابل بودن جسم، به هیولا نیاز نیست و جوهر مادی، موجودی زیادی و بی‌دلیل است.

پاسخ دوم

این پاسخ بر پایه چهار مقدمه نهاده شده است:

- در دیدگاه فیلسوفان، با حدوث زمانی صورت نوعیه، صورت جسمیه جدیدی نیز در زمان حادث می‌شود؛

- بر پایه قاعده حدوث زمانی (کلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحملها) لازم است که امکان استعدادی این صورت جسمیه جدید نیز پیشتر در حاملی وجود داشته باشد؛
- این قاعده همچنین ایجاب می‌کند همان چیزی که حامل استعداد صورت جسمیه جدید است، شخصاً حامل آن باشد؛

- در هر تبدیل باید چیزی میان مراحل مختلف تبدیل، مشترک و محفوظ باشد.
بر پایه این مقدمات، در فرایند «تبدیل» نوعی به نوع دیگر لازم است که حامل استعداد صورت نوعیه جدید، خود جزئی از نوع پیشین باشد تا تبدیل معنا داشته باشد؛ با اینکه فرض آن است که در فرایند تبدیل، صورت جسمیه نوع پیشین نیز همراه با زوال نوع زائل می‌شود. از این رو اگر هیولا که با هر صورتی باقی است، وجود نداشته باشد، چیزی از نوع پیشین باقی نمی‌ماند تا کار هیولا را انجام دهد، آن‌چنان که نخست در بردارنده استعداد صورت جسمیه جدید و سپس دارای خود صورت جدید باشد و این امر مستلزم آن است که در تبدلات جوهری، جسمی یافت شود که تقدم زمانی بر خود داشته باشد (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۰).

همچنان که ملاحظه می‌شود، این پاسخ در حقیقت به کارگیری حد وسط برهان فصل و وصل برای از بین بردن کاستی برهان قوه و فعل است.

اشکال بر پاسخ دوم

در این پاسخ فرض شده است که جسم، حادث زمانی است و با استناد به قاعده حدوث زمانی، تقدم زمانی جسم بر خودش نتیجه گرفته شده است، در حالی که تقدم زمان بر جسم بی‌معناست؛ زیرا زمان فرع جسم و بُعد چهارم آن است. از این رو تقدم وجود زمان بر وجود جسم و حدوث زمانی جسم محال است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۶، تعلیقه شماره ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲/۳۸۰، تعلیقه فیاضی).

پاسخ

در این اشکال، حدوث زمانی «مطلق» جسم که امری نامعقول است، با حدوث

زمانی «فردی» از جسم که امری شدنی است، آمیخته شده است. سخن در این اشکال و جواب، پیرامون مطلق جسم نیست تا معنای حدوث زمانی جسم این باشد که زمانی یافت شود که در آن مطلقاً هیچ جسمی وجود نداشته باشد؛ بلکه سخن بر سر فردی از صورت جسمیه است که در نوعی از جوهر یافت می‌شود و در حدوث و زوال، پیرو حدوث و زوال صورت نوعیه است. از آنجا که با نفی هیولا، صورت جسمیه همان جسم خواهد بود، حدوث نوعی از جوهر، مستلزم حدوث فردی از جسم است که در آن نوع یافت می‌شود که بر خلاف حدوث زمانی مطلق جسم، امر نامعقولی نیست.

۲-۳. اشکالات نقضی

برهان قوه و فعل، گرد آمدن حیثیت قوه و فعل در هویتی بسیط را حتی نسبت به دو وصف متفاوت، محال می‌داند. در ادامه به بررسی ادعای منکران هیولا می‌پردازیم که مدعی تحقق موجودات بسیطی هستند که چنین پدیده‌ای در آن‌ها رخ داده است و این برهان را نقض می‌کنند. عمده‌ترین این موارد از این قرارند:

۱-۲-۳. نقض به نفس انسان

فیلسوفان از سویی اثبات می‌کنند که نفس انسان مجرد و بسیط است و از سوی دیگر معتقدند که نفس موضوع پذیرای اعراض و صور عقلی، بلکه بنا بر نظریه اتحاد عاقل و معقول صدرالمتألهین، ماده آن‌هاست. این دو رأی از جانب منکران هیولا و هر یک به گونه‌ای، ناقض هیولا به شمار آمده‌اند. یادآوری می‌شود که برای رعایت اختصار، واژه «نفس» را به منظور اشاره به نفس انسانی به کار می‌بریم.

الف) نقض به موضوع بودن نفس (نظام دارا شدن نفس)

نفس، بالفعل جوهری مجرد و مدرک خویش است؛ اما نسبت به برخی کمالات غیر ذاتی خود مانند دارا شدن صور عقلی سایر اشیاء، بالقوه است. از سویی نفس، هویتی بسیط و فاقد ماده و صورت است. نتیجه آنکه نفس با اینکه هویتی بسیط است، هم بالقوه است و هم بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۵-۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱).

پاسخ

نفس مانند عقول، مجرد تام نیست و در مقام فعل، که ضرورتاً مغایر مقام ذات است، مادی و نیازمند هیولاست و همین مادی بودن مقام فعل است که منشأ بالقوه بودن نفس است (همان). جسم بدن، حاوی هیولا و متعلق افعال نفس است و با آن رابطه حقیقی خارجی دارد؛ از این رو هم منشأ بالقوه بودن و هم باعث کمال‌پذیری نفس و هم حامل استعداد کمالات ثانویه آن است. بنابراین منشأ قوه در نفس، مغایر منشأ فعلیت است:

«أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ وَأَمْثَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ مَجْرَدَةً بِحَسَبِ الذَّاتِ، لَكِنَّهَا مَادِّيَّةٌ بِحَسَبِ الْأَفْعَالِ وَالصَّفَافِ... فَجَهَةُ الْاِئْتِقَارِ إِلَى الْكَمَالِ وَحَامِلُ قُوَّةِ الْاِسْتِعْدَادِ لَهُ هِيَ الْمَادَّةُ الَّتِي تَعَلَّقَتْ [النَّفْسَ] بِهَا، وَجَهَةُ الْوُجُودِ وَالْفَعْلِيَّةُ هِيَ نَفْسُ ذَاتِهَا الْمَفَاضَةَ عَنِ الْجَوَادِ الْمُحَضِّ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۵).

بررسی

پاسخ بالا شامل دو بخش است که هیچ یک با مبانی مشایبان پذیرفتنی نیست؛ یکی اینکه بدن، ماده «سابق» و حامل استعداد کمالات ثانوی نفس دانسته شده و دیگر آنکه بدن، ماده «مقارن» و حامل خود آن کمالات نیز تلقی شده است:

۱. ماده سابق بودن بدن برای کمالات آینده نفس با یکی از نتایج برهان قوه و فعل که پیش از این بیان شد و گویای آن بود که باید خود قوه و ماده حادث زمانی، حامل آن حادث نیز باشد، ناسازگار است؛ زیرا از سویی با توجه به عدم اتحاد مقام ذات و مقام فعل نفس در حکمت مشاء، مادیت مقام فعل به مقام ذات نفس سرایت نمی‌کند و از سویی بنا بر فرض، این خود نفس است که حامل کمالات حادث ثانویه خویش است، نه بدن؛ از این رو لازم است پیش از حدوث آنها نیز خود نفس، حامل استعداد آنها باشد، نه بدن.

۲. بدن به عنوان ماده مقارن در مقام فعل، در حقیقت قاعده‌ای کلی نزد بسیاری از فیلسوفان و به ویژه مشایبان است. آنان به این شیوه، انفعال بسائط را توجیه می‌کنند و منشأ آن را هیولایی بیرون از آنها می‌دانند که تنها با آنها به نحوی از آنجا مرتبط است (همو، ۱۳۹۳: ۴۳۵/۱). این رابطه، گاه رابطه حلول و در مقام ذات بسیط است، و گاه

رابطه تدبیر و تصرف و در مقام فعل بسیط است. با این همه به نظر می‌رسد این سخن که بیانگر توجیهی برای انفعال بسائط به ویژه در دستگاه مشایی بوده است، درست نیست و با مبانی خود آنان هم سازگار نیست؛ چرا که بنا بر قاعده تقابل قوه و فعل، به هیچ رو ممکن نیست که فعلیت، حقیقتاً منفعل شود، مگر در کنار خود دارای حیثیت قوه باشد. از این رو برهان قوه و فعل، دچار نقضی بنایی و درونی در دستگاه مشایی می‌شود و نمی‌تواند از نظام دارا شدن نفس که بدیهی و وجدانی است، تبیین معقولی به دست دهد.

در پایان این بخش دو نکته شایان ذکر است:

۱. این اشکال بر مبانی حکمت مشاء درباره هویت وحدانی و در عین حال انضمامی جسم، اشکالی مبنايي است؛ زیرا آنان ترکیب انضمامی را ترکیبی حقیقی می‌دانند و نمی‌توان گفت که پذیرش صورت توسط ماده جسم نیز مصحح اسناد این پذیرش به کل جسم نیست؛ اما دست کم این اشکال بر مبانی خود آنان در مورد امور بیرونی اما مرتبط با جسم مانند نفس نسبت به بدن وارد است.

۲. نه تنها حکمت مشاء تحولات و تغییرات عارضی نفس، که اصل حدوث نفس مجرد را نیز نمی‌تواند به درستی تبیین کند. نظریه معروف مشاء در این زمینه که به نظریه «روحانیه الحدوث» بودن نفس مشهور شده است، متضمن تناقضی آشکار است؛ زیرا از سویی نفس را امری مجرد و فاقد ماده، و از سوی دیگر آن را حادث و هر حادث را مسبوق به ماده می‌داند.

این مطلب در نوشتار دیگری که به جایگاه قاعده حدوث (کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها) در حکمت مشاء می‌پردازد، توسط نگارنده اول بررسی شده است.

ب) نقض به ماده بودن نفس (نظام شدن نفس)

نظریه ماده بودن نفس

پیش از پرداختن به این نقض، ذکر چند مطلب پیرامون این نظریه سودمند است:

- صدر المتألهین «عقل هیولانی» را جوهر، از قوای نفس و از این رو عین نفس می‌داند. از دیدگاه وی، نفس انسان حتی پس از اتحاد با صور عقلی و بالفعل شدن

نسبت به آن شیء، همچنان نسبت به صور برتر، هیولا و بالقوه است (همو، ۱۹۸۱: ۷۰/۵-۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱).

- تفاوت این دو نقض همچنان که در عناوین آن‌ها اشاره شده است، به تفاوت موضوع بودن و ماده بودن نفس برای صور و اعراض است. موضوع به عنوان محل اعراض، تنها اعراض آن‌ها می‌شود، ولی با آن‌ها متحد نمی‌شود؛ اما ماده با صورت متحد می‌شود و نه تنها دارای صورت که صورت می‌شود و بدین نحو اشتداد وجودی می‌یابد. نقض پیشین ناظر به نظام «دارا شدن» نفس بود و این نقض ناظر به نظام «شدن» نفس است. از این رو پیش‌بینی می‌شود:

- از آنجا که در نقض پیش، ماده انضمامی که در تبیین نظام «دارا شدن» نفس که نظامی ساده‌تر است، کارایی لازم را نداشت، برای تبیین نظام «شدن» نفس که نظامی پیچیده‌تر و لطیف‌تر است، از کارایی لازم برخوردار نباشد؛
- پاسخ نقض پیشین که بر موضوع بودن نفس تأکید دارد، برای حل این نقض سودمند نباشد.

بیان نقض

نظریه ماده بودن نفس برای صور عقلی یا همان نظریه اتحاد عاقل و معقول، ناقض برهان قوه و فعل است؛ زیرا به حرکت در مجردات می‌انجامد. حرکت جوهری نفس در نظریه اتحاد عاقل و معقول، همان خروج تدریجی نفس از عقل هیولانی (هیولای عقلیات) به فعلیت است؛ چرا که حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل است، پس اتحاد نفس با صور عقلی اشیا لزوماً با قوه و ترکیبِ نفس مجرد بسیط با هیولا همراه است که بر پایه برهان قوه و فعل غیر ممکن است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱). به سخنی دیگر، نفس در نظریه اتحاد عاقل و معقول، دارای حرکت است، در حالی که به خودی خود فاقد قوه و ماده و موجودی مجرد است و حرکت در مجردات غیر ممکن است.

پاسخ

چنان که پیشتر اشاره شد، پاسخ نقض پیشین برای این نقض کارایی ندارد؛ زیرا در آن نقض، نفس موضوع صور علمی بود و موضوع چون جوهر متحصلی است، می‌تواند

دارای دو حیثیت فعلیت و قوه باشد، به این شکل که حیثیت فعلیت نفس به مقام ذات مجرد و حیثیت قوه آن به مقام فعل و هیولای موجود در بدنش بازگردد؛ بر خلاف آنکه در این نقض، خود نفس با اینکه مجرد و بسیط است، فی نفسه حیثیت قوه، و هیولای عقلیات است. از این رو پاسخ دیگری به این شکل داده شده است که مراد از خروج نفس از قوه به فعل، معنای مشهور حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل نیست تا مستلزم حرکت و وجود هیولا باشد؛ بلکه مقصود از آن، اتحاد پی در پی نفس با صورت‌های عقلی است. از این رو مقصود از هیولا نیز ماده‌ای نیست که با برهان قوه و فعل اثبات می‌شود و در حرکت معمول نیاز است؛ بلکه مقصود همان اشتدادپذیری نفس است؛ یعنی نفس با اتحاد با صور عقلی، اشتداد وجودی می‌یابد؛ نه به این معنا که وجود صورت عقلی، به وجود نفس ضمیمه و با هم یکی شوند؛ بلکه به این معنا که پس از اتحاد نفس با صورت عقلی که وجودی برتر و جمعی‌تر از نفس دارد، صورت عقلی، صورت نوعیه جدید نفس خواهد بود، بی‌آنکه این فرایند، مستلزم حرکت و انفعال باشد:

«خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد عقل، ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة وإلا استلزم قوة واستعدادًا وتغيرًا وزمانًا وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰-۷۱/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۱-۱۰۲).

بررسی

الف) این پاسخ مبهم است؛ زیرا روشن نیست که مقصود از اتحاد ترتیبی نفس با صور عقلی چیست:

- اگر مراد صرف انضمام باشد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا این پدیده تنها در انضمام عرض به موضوع، و ماده انضمامی به صورت جسمیه قابل تصور است که خلاف فرض این پاسخ است.

- اگر مراد انضمام صورت عقلی به نفس و تحقق یک وجود بسیط عقلی شدیدتر باشد، چنین پدیده‌ای «اتحاد دو فعلیت» خوانده می‌شود و مورد انکار فیلسوفان است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۹۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۲۳/۱).

- اگر مراد آن است که حرکت و خروج از قوه به فعل، اولاً در بدن رخ می‌دهد و بر کمال بدن افزوده می‌شود، آنگاه و به واسطه اتحاد نفس و بدن، نفس به این کمال، استکمال و اشتداد می‌یابد (عشاقی، ۱۳۷۲: ۸۴-۸۵)، پاسخ آن است که اگر وساطت کمال بدن برای کمال نفس، وساطت در عروض باشد، به معنای آن است که نفس حقیقتاً ماده صورت عقلی نبوده و آن را نپذیرفته است و این خلاف فرض است و اگر وساطت در ثبوت باشد، جز بر پایه حرکت جوهری شدنی نیست؛ در غیر این صورت به اتحاد چند فعلیت می‌انجامد که محال است.

از این رو تنها فرض معقول آن است که گفته شود نفس تنها یک فعلیت ممتد و کشیده تا صور عقلی است که با تعقل به فعلیت مراحل برتر خویش که از پیش آمادگی آن را داشته است، دست می‌یابد و این فرایند، همان حرکت جوهری اشتدادی و نحوه وجود نفس است؛ در غیر این صورت، رابطه نفس با این وجود برتر، آن‌سان که بتوان میان مراحل گوناگونی که برای آن قابل فرض است، ترتیب و ترتبی ضروری همچون سلسله اعداد در نظر گرفت، تبیین مناسب و معقولی نمی‌یابد.

ب) این پاسخ با دیدگاه نهایی صدرالمতألّهین در باب اتحاد عاقل و معقول که نقض مذکور ناظر به آن است نیز هماهنگ و سازگار نیست. وی میان نفس و امر هیولانی مغایرت نمی‌بیند، بلکه وحدت قائل است؛ آن‌چنان که خود نفس، قابل صور عقلی است و حقیقتاً اشتداد می‌یابد، نه جوهری مغایر آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰/۵، تعلیقه ملا اسماعیل درب‌کوشکی). در غیر این صورت، عقل هیولانی، نوع ششمی از انواع اولیه جوهر به شمار خواهد آمد؛ چون در این صورت، عقل هیولانی نه ماده، نه صورت جسمیه، نه جسم و نه بنا به فرض، نفس و نه عقل خواهد بود. همچنین وی در مواردی که به توضیح اتحاد عاقل و معقول پرداخته، صریحاً از وحدت عقل هیولانی و نفس سخن گفته است (همان: ۱۹/۹ و ۲۶۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۴۴۶-۴۴۷ و ۴۹۵).

ج) این راه حل با نظر ارائه‌دهنده آن، علامه طباطبایی، در باب تعقل نیز ناسازگار است؛ زیرا ایشان در بحث علم، نحوه تعقل نفس را در چهارچوب حرکت و استکمال جوهری نفس ترسیم می‌کند:

«أما تعقلها [= النفس] لغيرها، فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً

بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكسيها» (۱۴۱۶: ۲۶۱).

واژه «تدریجاً» در عبارت بالا، چون در ساختار یکی از تعاریف معروف حرکت که همان «خروج تدریجی از قوه به فعل» است، به معنای پیوسته و پی‌درپی بودن است که در میان مراحل حرکت رخ می‌دهد، نه معنایی که در این پاسخ به آن اشاره شد، از این رو نمی‌توان پاسخ محل بحث را قرینه بر آن دانست که مراد از این عبارت که درباره نحوه تعقل نفس بیان شده است، همان اتحاد ترتیبی است.

د) این نقض، نقضی مبنایی بر دستگاه فلسفی مشاء است؛ چرا که ماده بودن نفس برای صور علمی تنها بر اساس حرکت جوهری ممکن است و اندیشه هیولای انضمامی همچنان که از خلال براهین آن پیدا است، بر اساس نظریه کون و فساد و انکار حرکت جوهری سامان یافته است و به سخنی دیگر، اتحاد عاقل با صور معقول از آموزه‌های ویژه حکمت متعالیه است و به هیچ رو نمی‌توان آن را از مبانی حکمت مشاء استنتاج یا با آن سازگار کرد. اساساً از نگاه مشاء، اشتداد وجودی حرکت تلقی نمی‌شود، بلکه حرکت همیشه به معنای کون و فساد و نابود شدن امری وجودی، و پدید آمدن امر وجودی دیگر به جای آن است، نه به شکل از بین رفتن امری عدمی و وجودی شدن آن. از این رو ابن سینا در پاسخ به همین اشکال در اتحاد حاسّ و محسوس می‌گوید انفعال حاس از محسوس در فرایند احساس قوه حاسّه، حرکت و تغییر از ضدی و فعلیتی به ضد و فعلیتی دیگر که در مثل بخار شدن آب یا سرد و گرم شدن آن رخ می‌دهد، نیست، بلکه استکمال است؛ یعنی کمالی که بالقوه بود، به فعلیت می‌رسد:

«وانفعال الحاسّ من المحسوس، لیس علی سبیل الحركة إذ لیس هناك تغییر من ضدّ إلى ضدّ، بل هو استکمال أعنی أن یكون الکمال الذی کان بالقوة، قد صار بالفعل من غیر أن یطل فعل إلى القوة» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب/۲: ۵۷).

۲-۲-۳. نقض به هیولا

این اشکال در حقیقت نقض برهان قوه و فعل به دستاورد خود این برهان (هیولا) است. پس ضمناً اشاره به ضعف محتوایی و درونی خود برهان دارد. به سخنی دیگر، این نقض ادعا دارد که این برهان، خود متناقض است. هیولا جوهری ذاتاً بالقوه است؛

پس در اینکه جوهری از جواهر است، بالفعل، و در اینکه قوه محض است، بالقوه می‌باشد. از سویی بر پایه برهان قوه و فعل، هر چیزی که چنین وضعیتی داشته باشد، مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ نتیجه آنکه هیولا نیز از دو حیثیت خارجی بالفعل و بالقوه دیگری مرکب است و با نقل کلام به هیولای جدید، همین روند بی‌آنکه پایانی داشته باشد، ادامه می‌یابد و به تسلسل محال می‌انجامد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۵-۱۱۷)؛ چرا که میان اجناس عالی و متوسط، ترتبی ذاتی برقرار است. همچنین ماده که به عنوان مقوم جسم است، باید در ظرف تحقق جسم، بالفعل موجود باشد، پس حلقه‌های این سلسله بی‌پایان، مترتب و بالفعل هستند:

«لسائل أن يسأل ويقول: فالهَيُولَى أَيْضًا مَرْكَبَةٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا فِي نَفْسِهَا هَيُولَى وَجَوْهَرٌ بِالْفِعْلِ، وَهِيَ مُسْتَعَدَّةٌ أَيْضًا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷).

پاسخ

پیش از بیان پاسخ، یادآوری می‌شود که موجودات بسیط هرچند دارای ماده و صورت خارجی و جنس و فصل مأخوذ از آن‌ها نیستند، اما در تحلیل عقلی، با ملاحظه اشتراکات و اختلافاتی که برخی از آن‌ها نسبت به یکدیگر دارند، دارای جنس و فصلی عقلی متناظر با این جهات می‌باشند. از این رو برای جواهر بسیطی مانند هیولا نیز می‌توان جنس و فصل عقلی در نظر گرفت.

ابن سینا این اشکال را برخاسته از فعلیتی متوهم می‌داند که ناشی از ناحیه جواهر بودن هیولاست و از همین رو پاسخ را نیز متوجه همین نکته می‌کند و پاسخ می‌دهد که هرچند جواهر، جنس هیولاست، اما چون امری عام و از اجناس عالی است، هیچ تحصیلی جز از سوی فصل خود ندارد؛ بر خلاف اجناس متوسط مانند «جسم» و «گیاه» و «حیوان» که هر یک افزون بر اینکه جنس‌اند، نوع اضافی هم شمرده می‌شوند و با چشم‌پوشی از فصلی که به آن‌ها ضمیمه می‌شود، در خارج تعیین و تحصیلی دارند. از سویی فصل هیولا، همان بالقوه بودن محض است، پس جوهریت آن هم بالفعل نیست؛ یعنی بالقوه بودن هیولا از جهت فصلش، مستلزم بالقوه بودنش در جنس نیز هست، پس هیولا در جواهر بودنش نیز بالقوه است.

«الهَيُولَى... الْجَوْهَرِيَّةُ الَّتِي لَهَا، لَيْسَ تَجْعَلُهَا بِالْفِعْلِ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ بَلْ تُعَدُّهَا لِأَنَّ

تكون بالفعل شيئاً بالصورة» (همان: ۶۷-۶۸؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۵).

علامه طباطبایی نیز این مطلب را به این شیوه بیان کرده است:
 «يقال كما أجاب عنه الشيخ، إنّ المادة متضمنة للقوة والفعل لكن قوتها عين فعليتها
 وفعليتها عين قوتها، فهي في ذاتها محض قوة الأشياء لا فعلية لها إلا فعلية أنّها قوة
 الأشياء» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۲؛ نیز: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۵).

در برخی شروح مبسوط و تحلیلی *نهایة الحکمه*، از این متن چنین برداشت شده است که اشکال نقضی محل بحث را ناشی از فعلیتی دانسته که از ناحیه فصل هیولا برای آن حاصل می‌شود و با همین ملاحظه، از این نقض پاسخ داده است که برهان قوه و فعل تنها در مورد فعلیت‌هایی برقرار است که فعلیت آن‌ها فعلیت قوه نباشد؛ زیرا چنین فعلیتی در حقیقت فعلیت نیست و تنها تأکیدی بر صرافت و محوضت همان قوه است. اساساً چیزی مانند هیولا که فعلیت آن فعلیت قوه است، به خودی خود بالفعل نیست تا به اجتماع قوه و فعل در واحد بسیط بینجامد. از این رو هیولا تخصصاً و موضوعاً از شمول برهان بیرون است نه تخصیصاً و حکماً، و بالفعل بودن چنین فعلیتی با بالقوه بودن محض تنافی ندارد. سپس بر این مطلب اشکال کرده است که تأکید این نقض و نیز پاسخ ابن سینا بر این نیست که هیولا از جهت فصلش (بالقوه بودن) بالفعل است، بلکه تأکید بر این است که هیولا از جهت جنسش (جوهر بودن) بالفعل است. پس هیولا باید مرکب از صورت و ماده دیگری باشد؛ در حالی که تأکید در اینجا بر جهت فصلی هیولاست (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

به نظر می‌رسد پاسخی که از علامه طباطبایی نقل شده است، بر پاسخ شیخ منطبق است و ایشان نیز همان مطلب مورد نظر شیخ را با تأکید بر اتحاد جنس و فصل هیولا بیان می‌کند؛ چه اینکه هم فعلیت هیولا را که همان جهت جنسی و جوهری آن است، عین قوه آن، که جهت فصلی آن است، می‌داند و هم به عکس این مطلب اشاره دارد و این دو جهت، تأکیدی بر عینیت آن دو است که هیولا چیزی جز قوه و آمادگی برای پذیرش فعلیت نیست، نه اینکه تنها ناظر به جهت فصلی هیولا باشد و جهت جنسی و جوهری آن فراموش کرده باشد.

۴. جایگاه و گستردگی برهان

این برهان از میان براهین ماده نخستین، برهانی بنیادی و ریشه بسیاری از براهین دیگر دانسته شده است؛ بدین معنا که سرنوشت آن‌ها از نظر تمامیت و منتج بودن، به این برهان وابسته است و از این رو همواره کانون توجهات و همچنان که گذشت، آوردگاه نقض و ابرام‌های گوناگون بوده است. حد وسط این برهان، «فقدان» و آمادگی در فرایند پذیرش صور کائن و فاسد است و ماده نخستین را به عنوان قابل محض، در نازل‌ترین درجه ممکن از وجود به اثبات می‌رساند. با این همه، اصلی‌ترین رقیب این برهان از این جهت، برهان فصل و وصل است.

گاه برهان فصل و وصل در طول برهان قوه و فعل دانسته شده و به عبارتی از ملاصدرا نیز استشهد شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲).

به نظر می‌رسد که این دو برهان با وجود داشتن پایه‌هایی مشترک، مستقل از یکدیگر هستند و سرنوشت و نتیجه کاملاً یکسانی ندارند. حد وسط برهان فصل و وصل، «ثبات» و این‌همانی در فرایند «دگرگونی» است و حد وسط برهان قوه و فعل، «فقدان» و نداری در فرایند «پذیرش» است. هرچند گاه به نظر رسیده است که بازگشت «ثبات» و «حرکت» به «فقدان» و «پذیرش» است، اما ملازمه‌ای میان این دو وجود ندارد و برهان فصل و وصل نه تنها ظرفیت تفسیرهای مترقی‌تر از حرکت مانند حرکت جوهری و وجود سیال ملاصدرا را هم دارد، بلکه در یافتن ویرایشی برتر بر اساس حرکت جوهریِ صدرایی سازگارتر است. اثبات این مسئله، مجال گسترده‌تری می‌طلبد؛ با این همه در همین نوشتار نشان داده شده که چگونه برای تثبیت برهان قوه و فعل، گاه از برهان فصل و وصل استفاده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۱۱۱-۱۱۰ و ۱۱۴). همچنین ملاصدرا تصریح دارد که این دو برهان در عرض یکدیگر و در بنیان، نزدیک به یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۱۰۵)؛ از این رو نمی‌توان به یک عبارت نه چندان روشن از وی در این زمینه بسنده کرد:

«هذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ» (همان: ۵/۱۱۱؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴: ۱۷۴-۱۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/۱۷۳).

البته ملاصدرا در عبارت زیر، پس از تقریر برهان قوه و فعل ضمن اشاره به هم عرضی این دو برهان، در مقام مقایسه این دو این گونه داوری می‌نماید:

«لا يخفى أنه وإن اشتركت هذه الحجّة مع الحجّة الأولى في المأخذ أو في البيان في الجملة حتّى وقع الرجوع في بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك، لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۵).

نتیجه‌گیری

از میان نقدهای وارد بر برهان قوه و فعل، آنچه بر این برهان وارد است، نقدهایی است که بر مبنای مشایبان نمی‌باشد و از این رو به سازگاری آن با نظام حکمت مشاء آسیبی نمی‌رساند. آن دسته از اشکالات هم که روبنایی است و می‌تواند به این سازگاری درونی خدشه وارد کند، به جز معدودی ناتمام است. بنابراین برهان قوه و فعل از انسجام بسیار بالایی در درون نظام حکمت صدرایی برخوردار است.

پیامد این امر آن است که مشایبان در چهارچوب آموزه‌های فلسفی خویش، گامی بلند و هماهنگ فراروی تبیین فلسفی مسئله قوه، ماده و حرکت به پیش برداشته و برهانی بنیادین و خوش‌ساخت را فراروی جهان فلسفه قرار داده‌اند تا با مبانی و دست‌مایه‌های نوین فلسفی مانند حکمت متعالیه بازنمایشیده شود و از برخی نارسایی‌ها و ابهامات آن کاسته شود.

این نوشتار کوشید تا با پیروی از شیوه همدلانه بزرگانی چون ملاصدرا با میراث پیشینیان، برخی از ابهامات و خدشه‌هایی را که به ویژه در دوره معاصر بر این بخش از میراث فلسفی پدید آمده است، بزداید و این مسیر را هموارتر کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۲. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۳. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراف*، شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۸. همو، *شرح الهدایة الاثیریه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۳ ش.
۹. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی (شرح نهایة الحکمه)*؛ مرحله ششم: *مبحث جوهر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۱۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۶. همو، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (یادداشت‌ها/جلد چهارم)*، تهران، صدر، ۱۳۶۴ ش.