



تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲

فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال اول، شماره اول، زمستان ۱۴۰۳، ص ۹ تا ۲۶



بررسی نوآوری علامه طباطبایی در استنباط حرکت جوهری از اصول مسلم حکمت مشاء

آیت الله عبدالکریم فرحانی  مدرس درس خارج حوزه علمیه قم

karimfarhani0@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تا قبل از ظهور ارسطو، در وجود تغییر در جهان تردیدهای فراوانی بود که این ابهام‌ها با ظهور وی، از میان رفت. ارسطو تغییر را امری انکار ناپذیر می دانست اما در مقام توزیع اقسام آن، تغییرات ظاهری را تدریجی (حرکت) و تغییرات اساسی و درونی را دفعی تلقی کرد. پس از ارسطو، صدرالمتألهین، با تکیه بر اصول ارسطویی (احتیاج طرفینی ماده و صورت) و البته اصالت وجود، به اثبات حرکت در جوهر نائل شد. علامه طباطبایی نزدیکه به سه دهه پس از وی، ساز و کاری متفاوت برای مسئله نامبرده ارائه کردند. ایشان با مبنا قرار دادن مسئله «وجود ربطی» برای اثبات حرکت جوهری، نشان دادند که اثبات نامبرده، احتیاجی به مقدمات مورد استفاده ملاصدرا ندارد. در واقع، اثبات حرکت نه تنها وامدار اصالت یافتن وجود نیست، بلکه حتی متوقف بر اصل احتیاج طرفینی ماده و صورت نیز نمی باشد. بدین ترتیب، خوانشی توسط ایشان ارائه گردید که در مقام اتصال به گذشته متقن تر و در قبال آینده، افق‌های روشن تری را پیش روی فلسفه پژوهان می‌گشاید.

کلیدواژه: حرکت جوهری، اصول مسلم ارسطویی، علامه طباطبایی، صدرالمتألهین، حکمت مشایی

مقدمه

از بحث‌هایی که از گذشته میان دانشمندان جاری بوده است، ثبات و تغییر در عالم است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۴). در واقع پیش از ارسطو، عده‌ای به تبعیت از دموکریت یونانی، اصل ثبات را بر عالم حاکم دانسته و دگرگونی‌های اجزاء طبیعت را تنها ظاهری می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۱۴۸). با ظهور ارسطو و حکمت مشایی، تردیدها نسبت به وجود تغییر چه در ظاهر (عرض‌ها) و چه در باطن جهان (جوهر) از میان رفت. ارسطو تغییرات را به دو دسته تدریجی (زمانی) و ناگهانی (دفعی) تقسیم کرد (ارسطو، ۲۰۰۸ م). سپس تغییر در «جوهر» را منحصر در تغییرات دفعی و تغییر در «اعراض» را منحصر در تغییرات تدریجی دانست (ارسطو، ۲۰۰۸ م، ص. ۱۲۸) (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۶).

با توجه به این که بحث حرکت، چندین متغیر مختلف و مرتبط دارد، مشایین یک هندسه‌ی فلسفی را ایجاد کردند. از طرفی «مسئله حدوث و قدم»، زمینه‌ای برای درک امکان استعدادی (وجود بالقوه) در قبال «وجود بالفعل» شده است. از دیگر سو، «حدوث» به دلیل ملازمه‌اش با تغییر در «صُور و اعراض»، قوه محضه جوهری را تأمین کرده است. به علاوه خود «جوهر»، دوگانه «ماده و صورت» را وارد بحث نامبرده می‌کند. بنابراین، پیوند اول بین «حدوث و قدم» و «قوه و فعل» است. پیوند دوم میان «ثبات و تغییر» و «جوهر و عرض» است و پیوند نهایی، میان «ماده و صورت» (علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۴۳۶ ه ق، ص. ۱۵۲) (علامه طباطبایی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۰-۱۴۲).

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و به وسیله صدر المتألهین رخ داد، اثبات «نظریه حرکت جوهری» بود. در واقع ایشان با کنار هم قراردادن اصل اصالت وجود و همچنین وام گرفتن از اصول مسلم ارسطویی در تلازم ماده و صورت، نظریه نامبرده را تولید کردند (شیرازی، ۱۳۶۸، ص. ۱۰۶).

مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله با در نظر گرفتن متغیر دیگری که از نگاه پیشینیان مخفی مانده بود، نشان دادند که اثبات حرکت جوهری، نه تنها وام‌دار اصالت یافتن وجود نیست، بلکه حتی متوقف بر اصل ماده و صورت نیز نمی‌باشد. در واقع ایشان با مبنا قراردادن «مسئله وجود فی نفسه و وجود فی غیره» به اثبات حرکت جوهری نائل شدند (علامه طباطبایی، ۱۴۳۶ ه ق، ص. ۱۹۹).

با توجه به این که مبحث «تلازم ماده و صورت» در مرحله ششم حکمت اسلامی و مبحث «حرکت جوهری» در مرحله دهم (قوه و فعل) واقع گردیده است، نوآوری مذکور سبب می‌شود که حرکت جوهری هفت مرحله قبل‌تر از نظام صدرایی و در مرحله سوم (وجود ربطی و مستقل) عنوان گردد.

بر اساس آنچه گفته شد، از آن روی که صدر المتألهین با استفاده از دستاوردهای حکمت مشائی به استنباط حرکت جوهری نائل شده‌اند، پس دور از انتظار نیست که مرحوم علامه طباطبایی نیز، نگرش نوینی ارائه نمایند که در مقام

اتصال به گذشته استوارتر و در مقام ارتباط با آینده، افق های جدیدتری را به روی فیلسوفان بگشاید.

باتوجه به آنچه گفته شد، ابتدا اصول ارسطویی نامبرده عنوان شده و اجمالی از دستاوردهای فلسفی مشایین ارائه می گردد؛ چرا که انظار پسینیان، برتافته از تلاش های پیشینان است. پس از بحث مذکور، ابتدا به بررسی عملکرد صدرا در قبال تراث فلسفی مشایین و سپس به عملکرد و نوآوری مرحوم علامه طباطبائی در این باره خواهیم پرداخت.

۱. تبیین حرکت جوهری

۱/۱ تعریف جوهر و عرض

با توجه به نظر مشهور و اغلب حکمای اسلامی، ماهیت از نظر چگونگی تحقق و موجودیت، به دو قسم تقسیم می شود: ماهیت یا برای موجود شدن نیازمند حلول در موجودی دیگر (موضوع پذیرنده) است یا چنین احتیاجی ندارد. اگر نیازمند باشد، یا موضوعی که ماهیت در آن حلول می کند، خود به ماهیت حلول کننده احتیاج دارد و یا احتیاج ندارد. به قسم اخیر (که ماهیت حلول کننده احتیاجی یک طرفه به موضوع پذیرنده خود دارد) در اصطلاح «عرض» گفته می شود. همچنین دو قسم دیگر، از اقسام «جوهر» می باشند. بنابراین جوهر یا به هیچ موضوعی احتیاج ندارد و یا این که اگر احتیاج دارد، احتیاج دوسویه است (علامه طباطبائی، ۱۳۹۲، ص. ۸۲).

براساس آنچه گفته شد، جوهر یا از حلول در موضوعی دیگر بی نیاز است و یا این که بی نیاز نیست. اگر بی نیاز نباشد، یا حلول کننده در موضوع (۱) یا خود موضوع پذیرنده (۲) یا جوهری مرکب از ایشان است (۳). اگر بی نیاز باشد، یا نوعی تعلق به ماده دارد (۴) و یا هیچ گونه تعلقی به آن ندارد (۵).

جوهر حلول کننده همان صورت های مادی ای هستند (۱) که در ماده (۲) حلول می کنند. جوهر مرکب از ایشان نیز جسم است (۳). جوهر بی نیازی که نوعی تعلق به ماده دارد نفس نام گرفته (۴) و در نهایت، جوهری که هیچ گونه تعلقی به جسم ندارد، عقل نام می گیرد (۵) (علامه طباطبائی، ۱۳۹۲، ص. ۸۲-۸۳).

با توجه به این که مقاله حاضر درصدد تحقیق حرکت می باشد و حرکت نیز تنها در ماهیت های مادی جریان دارد، ماهیت های مجرد از محل بحث خارج می گردند. از این رو در جوهر، تنها جواهر مادی (صورت، ماده و جسم) و از میان اعراض نیز، اعراض جواهر مادی مدنظر خواهد بود.

۱/۲ تبیین حرکت

۱/۲/۱ غیرت و ثبات

از گذشته تا اکنون، بشر در جهان دو چهره ثابت و متغیر را مشاهده می‌کرده و مانند سایر دوگانه‌های فلسفی، جنگ نابرابری را میان این دو تصوّر می‌کرده است. برخی تغییر را مربوط به سطح و ظاهر جهان و ثبات را به باطن و نهاد جهان مرتبط می‌دانستند و پاره‌ای دیگر، برخلاف ایشان فکر می‌کردند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۴ و ۱۴۸). مقاله حاضر در صدد بررسی آبخور تغییر (چه در عوارض و چه در جواهر اشیاء) است و مقصد مذکور، جز با شناخت منطقی و التفات به تعریف حدی «تغییر» میسر نیست. با توجه به این که تغییر عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل (منبع)، هر چه که در آن «قوه» نیست، تغییر نمی‌پذیرد و در چهره ثابت جهان جای می‌گیرد.

۱/۲/۲ قوه و فعل

«موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع مسائل فلسفه، دارای صفاتی است که این صفات چونان موصوف خود، بدیهی هستند. از این رو حمل این صفات بر «موجود بما هو موجود» نظری نیست و از دیگر سو، این صفات قابلیت دوگانه سازی دارند.

به عنوان مثال، یکی از این صفات «وحدت» است. بدیهی است که موجود متصف به وحدت بوده عین وحدت و وحدت، عین موجود است و به عبارت دیگر، وحدت «عرض ذاتی» موجود است؛ اما همین وحدت در ناحیه موضوع، دوگانه وحدت و کثرت را ایجاد می‌کند و همین سبب می‌شود احکام تقسیمی «موجود بما هو موجود» پدیدار گردد. به این ترتیب یک وحدت قسمی داریم که در مقابل کثرت قرار می‌گیرد و یک وحدت مقسمی داریم (که از آن به «وحدت مطلقه» نیز یاد می‌شود) و مقابل ندارد (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۸).

خارجیت نیز از این دست صفات است؛ یعنی «خارجیت مطلقه»، وصف «موجود بما هو موجود» و خارجیت قسمی وصف موضوع است. خارجیت مطلقه (مثل وحدت مطلقه) مقابل ندارد اما خارجیت قسمی (یا همان وجود خارجی) در مقابل ذهنیت (یا همان وجود ذهنی) است. از همین روی، تقسیم وجود به خارجی و ذهنی پدیدار می‌شود (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۹).

با توجه به دو مثال عنوان شده (وحدت و خارجیت)، مدعا عبارت است از این که «موجود بما هو موجود» عین فعلیت است و به علاوه، به موجود «بالفعل» و «بالقوه» نیز تقسیم می‌شود. موضوع «موجود بما هو موجود» (فارغ از این که ماهیت است یا وجود)، گاهی وصف فعلیت و گاهی وصف قوه دارد. همچنین همانطور که موجود بالقوه مصداق فعلیت مطلقه است، موجود بالقوه نیز در اتّصاف به آن، کاستی ندارد.

با توجه به این که صفات موجود یا برای آن ثابت هستند (که به بداهت ثابت هستند) و یا اینکه ثابت نیستند (که باز هم به بداهت ثابت نیستند)، «موجود بالفعل» نیازی به اثبات ندارد. به عبارت دیگر، نامبرده امکان اثبات ندارد. خود تصور «مفهوم فعلیت» نیز چنین است؛ یعنی یا فهم نمی شود یا به بداهت فهم می شود (بدیهی اولی است). فعلیت، عرض ذاتی «موجود بما هو موجود است»، پس هیچ گونه واسطه‌ای در عروض فعلیت بر آن، در میان نیست؛ در نتیجه، تقسیم موجود به «بالفعل و بالقوه» از تقسیمات اولیه موجود محسوب می شود. براین اساس، آنچه درباره بداهت فعلیت عنوان شد، درباره دو قسم موجود بالفعل و بالقوه نیز جریان می یابد. باتوجه به این که پیش از این، تقسیم نامبرده به اثبات و تشریح لازم نرسیده است، در ادامه به اثبات و تبیین آن خواهیم پرداخت.

انسان و موجوداتی که پیرامون انسان قرار دارند، هر یک آثاری ویژه خود دارند. به عنوان مثال، آب خیس می کند و اشیای گرم‌ازا، خیزی ناشی از آب را برطرف می کنند. آتش می سوزاند و باد به تناسب قدرتش، موجودات دیگر را جا به جا می کند. موجودات نامبرده و آثارشان، نزد حواس حاضر بوده انسان با استفاده از ابزار حس، ایشان را در می یابد. نظر به این که این دسته از موجودات، «بالفعل» یعنی همین الان و نه در آینده، آثار مطلوب و متوقع از ایشان را دارا می باشند، به آن ها موجودهای «بالفعل» گفته می شود. در مقابل، موجودات دیگری نیز هستند که اگرچه «اکنون» اثر مطلوب و متوقع را ندارند، اما می توانند در آینده آن را داشته باشند. به عنوان مثال، اکسیژن اگرچه اکنون اثر آب را ندارد، اما چنانچه با هیدروژن درهم آمیزد، اثر آب را خواهد داشت. نطفه انسان اگرچه اکنون آثاری که از انسان می شناسیم را ندارد، اما می تواند مبدل به انسان شده، آثار انسان را داشته باشد. به عبارت دیگر، اکسیژن قوه آب شدن را دارد، اگرچه اکنون فاقد آثار آب است. بنابراین، آب به صورت «بالقوه» در اکسیژن و ذغال به صورت بالقوه در چوب وجود دارد. به این ترتیب، دو نحوه وجود در خارج شناخته می شود که یکی بالفعل بوده و به کمک حس ادراک می شود و یکی بالقوه بوده و از طریق سلوک عقلی به اثبات می رسد.

شیئی شئی (آب بودن آب و آتش بودن آتش) وابسته به آثار بالفعل آن (از قبیل خیس کردن، مایع و سیال بودن و سوزاندن برای آتش) است؛ اما از آن جهت که (۱) همین اثر، در قطعه قبلی زمان موجود نبوده ولی قوه آن (یعنی امکان استعدادی) تحقق داشته است و (۲) امکان استعدادی (که غیر از امکان ماهوی است) وصف موجود خارجی است، (۳) وصف نمی تواند محل باشد و (۴) از طرفی حلول جوهری نیز ندارد؛ چون محل مورد نظر را صورت بالفعل اشغال کرده است. بنابراین، «قوه» یا امکان استعدادی، از همین روی در مقوله کیف طبقه بندی شده است (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۹۶).

از آن جا که مقوله کیف «عرض» بوده و نیازمند حلول در جوهری هستند، پس قوه نامبرده محتاج به حلول در جوهری است که همان ماده می باشد.

در نهایت قوه نامبرده به فعلیت رسیده، جوهری که آینده این قوه (امکان استعدادی یا کیف استعدادی) می باشد

(صورت) پدیدار شده، با آمدن آن، قوه سابق از بین می رود.

همان طور که گفته شد، اثبات موجود بالقوه به اعانه سلوک عقلی و از طریق قاعده «کُلِّ حادثٍ زمانیٌّ فَإِنَّهُ مَسْبُوقٌ بِقُوَّةِ الْوُجُودِ» به اثبات می رسد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۱-۱۵۲) و از این رو در ادامه به توضیح این اصل پرداخته خواهد شد.

۱/۲/۳ ناگهانی و تدریجی

در خروج از قوه به فعل میان مشهور فیلسوفان اسلامی اختلافی به چشم نمی خورد (علامه طباطبایی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۳). تنها مساله این است که نزد ایشان، تغییر در جوهرِ اشیاء دفعی و در عوارض برخی ناگهانی (دفعی) و برخی تدریجی است. صدر المتألهین قدم بلندی در عرصه مذکور برداشته و تغییر تدریجی (یعنی حرکت) را به عمق جهان مادی (یعنی جواهر اشیاء) رسانده است.

باتوجه به دستاورد ایشان مبنی بر اصالت وجود، حرکت جوهری می تواند از طریق اصالت وجود به اثبات رسد که در آثار پیشینیان مطرح نبوده است و مورد نظر مقاله حاضر نیز نمی باشد. به علاوه، نظریه نامبرده، می تواند از طریق اصول مسلم ارسطویی-مشایی به اثبات برسد. یعنی با استفاده از اصولی که پیشینیان بدان دست یازیده اند اما از نتایج و ره آوردهای آن، غفلت ورزیده اند.

جدای از این که ارزش روش دوم از منظر ارزش، سطح اجتهاد فلسفی بسیار بالاتری را دارد، استناد به اصول نامبرده، نقطه تماس تفکر صدرائی و مشائی را نمایان می کند که برای پویندگان سیر تطوّر در فلسفه، ارزش علمی بالایی خواهد داشت.

در ادامه به تبیین اصول ارسطویی نامبرده پرداخته خواهد شد و توضیح داده می شود که صدر المتألهین، چگونه با استفاده از وام گرفتن از پیشینیان، به تولید نظریه حرکت جوهری پرداخته اند.

۲. تبیین اصول ارسطویی محل بحث

۲/۱ اصل استنباطی صدر

۲/۱/۱ ماده و صورت

همان طور که در تعریف و تقسیم جوهر گذشت، یکی از انواع جواهر مادی جسم است. لازم به ذکر است آن چه حواس ما به عنوان جسم درک می کند احوال و اعراض جسم است نه جوهر جسمانی؛ چرا که جوهر جسمانی معقول است نه محسوس. در ادامه به توضیح کیفیت درک جوهر معقول نامبرده اشاره می شود.

خاصیتی در اجسام هست که حواس انسان هم آن را درک می کند و آن عبارت است از امتداد در ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق). خاصیت نامبرده عرض است و این عرض قائم به جوهری است که دارای ابعاد سه گانه است. گرچه تعین این جوهر در ابعاد سه گانه به عهده همین عرض است که از آن به جسم تعلیمی و از جوهر آن به جسم طبیعی تعبیر می شود (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۸۴ و ۹۴) (علامه طباطبائی، نهایة الحکمة، ۱۴۳۶ ه ق، ص. ۹۴).

جسم طبیعی از بعد امکان فرض جهات سه گانه در آن، امری بالفعل است. در عین حال همین امر بالفعل، زین پس می تواند کمالات اولیه دیگری را پذیرفته، جوهر خود را تکمیل کند. همچنین می تواند عوارضی را به عنوان کمالات ثانویه بپذیرد. جسم طبیعی نامبرده از جهت دو حیثیت مذکور، امری بالقوه است. باتوجه به آن چه گفته شد، دو جنبه در جسم وجود دارد:

فعلیت: جنبه ای که با در نظر گرفتن آن، جسم دارای آثاری «دست به نقد» و بالفعل است. جسم از آن نظر که فعلیت دارد، قابلیت دارد خطوط سه گانه ای در جهت طول و عرض و عمق در آن فرض شود. جسم از آن نظر که فعلیت دارد، قسمتی از مکان را که در آن حضور دارد اشغال می کند.

قوه: جنبه ای که با در نظر گرفتن آن، جسم اثری ندارد و دارای آثاری نسبی و «بالقوه» است. جسم از نظر جنبه نامبرده، قابلیت «تبدیل شدن» به چیزهای گوناگون را دارد و می تواند پذیرای اعراض و جواهر دیگر باشد. مثلاً چوب قوه ذغال شدن را دارد اگرچه اکنون اثر ذغال را ندارد، اما می تواند ذغال بشود.

میان دو جنبه نامبرده، غیریت و ناسازگاری حاکم است؛ چرا که جنبه فعلی جسم، حیثیت وجدان و «داشتن» است در حالی که قوه، ملازم فقدان و «نداشتن» است. این ناسازگاری دال بر آن است که بُعد دیگری در جسم وجود دارد که پذیرای کمالات اولیه و ثانویه است و با آنها متحد می شود؛ بُعدی که غیر از بعد صورت اتصالی جسم (که جسم بواسطه آن بالفعل است) می باشد. پس جسم جدای اتصال جوهریش، جزء دیگری که جنبه قبول صورت ها و اعراض لاحق است دارد و این جنبه دیگر، هیولی یا ماده نام دارد. به این ترتیب روشن شد که جسم جوهری مرکب از دو جزء جوهری «ماده» و «صورت جسمیه» است (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۸۷).

۲/۱/۲ تلازم ماده و صورت

یکی از اصول مسلم حکمت مشاء تلازم ماده و صورت است؛ به گونه ای که هیچ گاه یکی از دیگری به صورت جدا، موجود نمی شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۸۵). اولاً ماده هیچ گاه بدون صورت نیست؛ چون فعلیت ماده اولی، قوه محض بودن است؛ پس در تحقق محتاج فعلیت (قسمی) است و این چنین فعلیتی (جوهری) جز در صورت یافت نمی شود و به این ترتیب مطلوب ثابت است.

از طرفی چنین فعلیتی که شأنیّت اتحاد با ماده را دارد عاری از ماده نیست؛ چرا که تمام انواع مادی که حس و تجربه به آن دست می‌یابد، خالی از قوه تغییر و امکان انفعال نیستند و هر آنچه در آن قوه و امکان باشد خالی از ماده نیست؛ پس صورت نیز هیچ گاه بدون ماده وجود ندارد.

۲/۱/۳ احتیاج دوسویه ماده و صورت به یکدیگر

اثبات احتیاج دوسویه ایشان به دو نحو قابل استدلال است:

اجمالی: ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است و لازمه ترکیب اتحادی، وحدت حقیقی است. معنای مذکور، نوعی تعلق در طرفین ایجاد می‌کند که به موجب آن، می‌توان هر یک از ماده و صورت را فرع بر دیگری قلمداد کرد.

تفصیلی: صورت در تعین و تشخیص محتاج ماده است؛ چرا که تا امکان استعدادی سابق نباشد نوع صورت بعدی، تعین نمی‌یابد. همچنین به جهت ملازمه ماده و عوارض مشخصه، تشخیص صورت محتاج ماده است.

ماده نیز در وجودش (چه برای پدیدار شدن و حدوث چه برای ادامه حیات و بقاء) محتاج به صورت است؛ ولی به دلیل تبدل صور که خاصه ذاتی انواع مادی است باید گفت که ماده محتاج به «صورت ما»یی است.

صورتی پس از صورت قبلی در بقای ماده نقش ایفا می‌کنند؛ اما صورت نه علت تامه ماده است و نه علت فاعلی آن؛ چون صورت در تعین و تشخیص محتاج ماده است و علت فاعلی به وجود فعلیش ایفای فاعلیت می‌کند. پس فاعل وجود ماده، جوهر مفارق ماده است که مجرد تام دارد؛ بنابراین فاعل ماده عقل مجرد است که ماده را در ضمن صورتی پس از صورت دیگر، حفظ می‌کند. پس در نتیجه صورت، جزء علت تامه و شریک علت ماده می‌باشد.

بر این دیدگاه مشائی (که از مسلمات حکمت مشاء است) ایرادی گرفته شده است که بوعلی در الهیات شفاء به آن پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۹۷). توضیح این که از طرفی مشاء، هیولی عالم عناصر را «واحد بالعدد» می‌داند و از طرفی «صورت ما» را که «واحد بالعموم» است جزئی از علت آن می‌داند. این در حالی است که علت و جمیع اجزایش، باید از معلول وجودی قوی‌تر داشته باشد؛ حال آنکه در محل گفت‌وگو امر واژگون است.

«صورت ما» عنوانی انتزاعی است؛ چون آن چه در خارج، بخشی از علت ماده است همواره صورت‌های مشخص و معین است. بنابراین، با رفتن هر یک از این صورت‌های معین، جزئی از علت رفته است و با رفتن بخشی از علت، علت تامه منتفی می‌شود. با از میان رفتن علت تامه، معلول نیز از میان می‌رود و در نتیجه، دیگر ماده باقی نمی‌ماند. باقی نماندن ماده طی فرایند مذکور، خلاف فرضی است که در تصویر احتیاج ماده به صورت طرح شد.

به این ترتیب بنابر نگاه مشائیین در تبدل صورت‌ها، (که عبارت است از کون و فساد) چالشی ایجاد می‌شود که گفتمان مشایی، از پاسخ‌گفتن به آن باز می‌ماند. با این همه، صدرالمتهلین توانستند با استفاده از همان اصول

مشایی، چالش مذکور را حل نمایند و سازوکار فلسفی همگن‌تر و متقن‌تری ارائه کنند.

علامه طباطبایی نیز خلاصه تلاش صدرالمتألهین را ارائه می‌کنند. چنانچه برای اثبات تبدیل در صورت‌ها از «کون و فساد» استفاده شود، تبدیل در صور جواهر مادی توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ چون با مبنای نامبرده، احتیاج طرفینی ماده و صورت توجیه نمی‌پذیرد.

به جای تحلیل منسوخ مذکور، باید گفت صورت‌های تبدیل‌شونده، یک واحد سیال است که جوهر مادی در آن حرکت می‌کند و هر یک از این صورت‌ها، حدی از حدود این حرکت جوهری می‌باشد. بنابراین صورت، یک واحد بالخصوص است و اگر ابهامی دارد، ابهامی مناسب ذات ماده است.

لازم به ذکر است، اگرچه توضیح فرضی بودن صور بدون اصالت وجود مقدور نخواهد بود اما مخفی نماند که اضطراب به حرکت جوهری با یک اصل مشائی به نام احتیاج طرفینی ماده و صورت تأمین شد.

۲/۲ اصل استنباطی علامه طباطبایی

یکی از اصول مسلم حکمت مشاء تقسیم وجود به مستقل و رابط است. اصل نامبرده، در بخش‌های مختلف فلسفه، تأثیرات فراوانی دارد که اغلب ایشان، به اهتمام مرحوم علامه علیه السلام تبیین شده‌اند. در مقاله حاضر، به تأثیر اصل نامبرده، بر احکام ماهیت، مقولات عشر و قوه و فعل اشاره خواهد شد.

۲/۲/۱ وجود فی نفسه و وجود فی غیره

علامه طباطبایی، در آغاز مرحله سوم کتب بدایه و نه‌ایة الحکمة به استدلال برای اثبات وجود رابط پرداخته‌اند. با توجه به اشکالاتی که برخی شاگردان به استدلال ایشان بر وجود رابط داشته‌اند، بازخوانی استدلال ایشان، خالی از لطف نیست.

هنگامی که مطابق برخی قضایای صادق در نظر گرفته می‌شود، سوای از وجود موضوع و وجود محمول، امر سومی یافت می‌شود که نه موضوع به تنهایی و نه محمول به تنهایی در مقابل آن قرار نمی‌گیرند. از قضا، همین امر نامبرده است که ارتباط و اتصال موضوع و محمول را تأمین کرده است. واقعیت این امر در عین اینکه قابل انکار نیست، مستقل از طرفین هم نیست؛ چون اگر مستقل باشد، نیاز به امری «رابط» مرتفع نشده، حال به دو رابط احتیاج است، تا سه امر مستقل مفروض را ارتباط بخشند. اگر هر یک از این دو امر رابط نیز مستقل فرض شوند، لازم می‌آید که برای تصحیح ارتباط باز امور رابطی فرض شود و این سلسله پایان نخواهد پذیرفت و هیچ ارتباطی در قضایا محقق نخواهد شد. به این ترتیب فلیسوف دو نحو از وجود را باز می‌شناسد: وجود رابط و وجود مستقل (یا محمولی).

باتوجه به آنچه گفته شد، وجود رابط بی‌ماهیت است؛ چرا که ماهیت در جواب به «ما هو؟» (چیستی) واقع

می‌شود، اما وجود رابط مفهوم مستقلی ندارد که در پاسخ سوال از چیستی واقع شود؛ پس ماهیت ندارد.

تحقق وجود رابط بین دو امر مستقل نوعی اتحاد بین آن دو را به دنبال دارد؛ زیرا وجود رابط، واقعیت واحدی است که در طرفین مستقل، فانی شده (حل شده) است؛ پس ناگزیر این دو به سبب وجود رابط نامبرده، اتصال و اتحاد خواهند داشت.

لازم به ذکر است، وجود رابط در مطابق هلیات مرکب که «ثبوت چیزی برای چیزی» را دربردارند یافت می‌شود نه هلیات بسیط که صرفاً دربردارنده «ثبوت چیزی» هستند (علامه طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۴۳۶ ه ق).

با توجه به نکات ذکر شده از مرحوم علامه، طرح چند نکته ضروری است:

گفته شد وجود رابط ماهیت ندارد. این اصل، در تناقضی آشکار با اصالت ماهیت قرار دارد؛ چون اگر ماهیت اصیل باشد، وجود خارجی بدون ماهیت بی معنا می‌شود.

به رغم این که حکیمان مشایی وجود خارجی رابط و طرفین آن را قبول دارند، اما متوجه تناقض مبنایی مذکور نشدند. درواقع، پذیرش یک موجود خارجی بی‌ماهیت، باید زمینه‌ای را برای فهم اعتباری بودن ماهیت و اصیل بودن وجود در سازوکار فلسفی مشایی ایجاد می‌کرد. این در حالی است که هیچ‌گاه چنین مسأله‌ای در حکمت مشایی، مطرح هم نبوده است.

معمای مطرح شده، حاکی از سری در ساز و کار فلسفی مشاء است. در تفکر مشایی، خارج دو رتبه دارد: در یک رتبه ماهیت و در یک رتبه وجود ماهیت تصویر می‌شود. وجود ماهیت گستره‌ای دارد که خود ماهیت از آن برخوردار نیست.

به همین سبب، این که مکرر گفته می‌شود وجود رابط وجودی جدای از طرفین ندارد و قائم به طرفین است، به لحاظ «خارج مرتبه دو» است نه مرتبه یک. از سوی دیگر «ذو معنی مستقل بالمفهومیة» به معنای حضور در خارج مرتبه یک است.

چیزی «استقلال بالمفهومیة» دارد که در «خارج مرتبه یک» (که ظرف ماهیت هاست) یافت شود و تلقی کردن «استقلال بالمفهومیة» به عنوان یک خاصیت ذهنی محض غلط است. از همین روی، علامه طباطبایی می‌فرماید: «لیس للمفهوم إلا الابهام» (علامه طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۴۳۶ ه ق، ص. ۳۰) و اگر ذهن، ظرف استقلال تلقی نشد، این توهم که «علامه در مقام اثبات وجود رابط خلط ذهن و خارج کرده اند» (مصباح، ۱۴۰۰) از اساس، قابل طرح نخواهد بود.

همچنین این معنا موکد خواهد بود که حکمت مشاء (بنابر طبع واقع گرایانه خود)، تمام تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره را در خارج تصویر کرده است؛ بنابر این معنای مستقل و غیر مستقل که گفته می‌شود در خارج دیده می‌شود. با این نقطه نظر نوبت به تقسیم دوم می‌رسد تقسیمی برپایه حیثیتی که «خارج مرتبه یک» فاقد آن است. این

حیث تحقق ماهیات است که از آن با حرف «لام» (لنفسه) یاد می کنند همانطور که از حیث قبل با حرف «فی» (فی نفسه) یاد می کردند همان طور که بعد قبل یک نقطه نظر خاص داشت و آن «ذو معنی مستقل بالمفهومیة» بود این بعد هم یک نقطه نظر خاص دارد و آن «طارد للعدم بودن» است.

آن چه از منظر گذشته فی نفسه بود در رتبه بعد وجودش یا صرفاً طارد للعدم النفسی است که می شود وجود فی نفسه لنفسه یا بعین طرد عدم از ذات خود از دیگری نیز طرد عدم می کند که می شود وجود فینفسه لغیره.

از آنجا که وجود رابط در وجود طرفین خود یافت می شود، تباین طرفین که مقتضای «خارج مرتبه یک» یعنی خارج ماهیات یعنی خارجی که مطابق ذهن است (و عنصر «کما فی الذهن کذلک فی الخارج») را تأمین می کند را از بین می برد، البته نه از نقطه نظر فی نفسه بلکه از نقطه نظر لنفسه، از این روی یا یکی از طرفین یا هر دو نسبت به دیگری جنبه لغیره پیدا می کند یعنی حیث لنفسه آن در عین لنفسه بودن که طارد عدم نفس ماهیت خود است طارد عدم از غیر نیز خواهد بود. اگر صرفاً این رابطه از یک طرف باشد میشود رابطه عرض و جوهر اما اگر از طرفین باشد میشود رابطه ماده و صورت که صورت به نوعی طرد عدم از ماده می کند و ماده نیز به نوعی طرد عدم از صورت می کند و در نتیجه ترکیب اتحادی تحقق پیدا می کند و این نکته تذکری است بر این معنا که اتحاد مایه علامه نتیجه وجود رابط میدانند انواع گوناگونی از اتحاد را میتواند رقم بزند یک نمونه اش اتحاد جوهر و عرض یک نمونه اش اتحاد ماده و صورت و نمونه دیگری هم قابل اشاره است که در ادامه می آید.

۲/۲/۲ لوازم ربط طرفینی در برخی ابواب فلسفه

یکی از نتایج وجود ربطی در باب احکام ماهیت، فصل سوم تقسیم محمولات عرضی، به محمول بالضمیمه و خارج المحمول است.

مشهور، محمولات عرضی را به دودسته تقسیم می کردند:

یک دسته مانند مفهوم «علو» بود که انتزاع و حمل آن بر جسم را محتاج ضمیمه نیست.

دسته دوم مانند مفهوم سفیدی که انتزاع و حمل آن، محتاج به ضمیمه است (علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ۱۳۹۲، ص. ۷۸).

به این ترتیب گرچه ماهیت «من حیث هی جسم» (یا به عبارتی حدّ باب ایساغوجی جسم)، علو را در بر نمی گیرد ولی حدّ باب برهان آن (که در واقع بر اساس تذکری که در حکمت مشاء گذشت خارج مرتبه دو است) علو را در بر می گیرد. به این ترتیب، عرض ذاتی هم تأمین می شود. اما نتیجه ای که علامه طباطبائی بر اساس وجود ربطی در تمام عوارض مبنی بر اینکه عرض از مراتب وجود جوهر است می گیرند (چه مقولات سبعة نسبیة و چه غیر آن از کم و کیف)، سبب می شود که تمام اعراض در گستره حدّ باب برهان قرار بگیرند؛ بنابراین، تفسیر عرض

ذاتی نیز دست خوش توسعه قرار می‌گیرد.

پس از احکام ماهیت و رابطه جوهر و عرض بعنوان فصلی در مقولات عشر نوبت به تلازم ماده و صورت می‌رسد که اگر این مضمون از رهگذر ربط طرفینی بین ماده و صورت تعقیب شود ضمن ترکیب اتحادی وحدت اتصالی بین ماده و صورت در عین تبدل صور اعتراض مذکور در الهیات شفا در این باب را تعمیق و به نوعی پاسخ این اعتراض را از مسیری هموار تر میسر مینماید. اما تأثیر ربط طرفینی در باب قوه و فعل که با هدف این رساله نیز قرابت دارد بدلیل اهمیت اش در عنوان بعدی به طور مستقل ذکر میشود.

۳. نوآوری علامه طباطبایی در استنباط حرکت جوهری از اصول ارسطویی

۳/۱ بررسی دیدگاه صدر را در استنباط حرکت جوهری

اگرچه تصور و تصدیق وجود بالقوه، بدیهی است (به دلیلی که گذشت) اما توجه دادن به بداهت آن مرهون اصل «کل حادث زمانی مسبوق بقوة الوجود» می‌باشد.

هر حادث زمانی (چیزی که پیش تر نبوده و اینک هست) پیش از وجود یافتن، از سه حال خارج نبوده:

پیش از وجود یافتن امتناع وجود داشته است.

پیش از وجود یافتن وجوب وجود داشته است.

پیش از وجود یافتن امکان وجود داشته است.

با بررسی فرض‌های ذکر شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

اگر شیء مورد نظر ممتنع می‌بود، پدیدار نمی‌شد.

اگر واجب می‌بود امکان تخلف نداشت؛ یعنی اگر واجب بود، حادث نبود، چون چنین نیست که شیء واجب نباشد و سپس موجود شود. بلکه اگر شیء واجب باشد موجود است و معدوم نیست.

پس ضرورت بر «امکان تحقق حوادث زمانی» تعلق می‌یابد؛ یعنی حوادث زمانی بی‌گمان ممکن هستند.

امکان مذکور، چونان امکان ماهوی، نه امری است اعتباری که وصف ماهیت شیء باشد، بلکه امری خارجی و حقیقی است؛ زیرا این امکان، به صفات موجود خارجی (از قبیل شدت و ضعف و قرب و بعد) متصف می‌شود.

اگرچه از تکرر امکان ماهوی، تکرار لازم می‌آید و این استلزام دلیل بر اعتباری بودن امکان ماهوی است، اما از تحقق «این امکان» تکرار لازم نمی‌آید. بنابراین، امکان استعدادی همان طور که در بازشماری معانی امکان در فلسفه، معنایی مستقل برشمرده می‌شود، در مقولات دهگانه نیز، به عنوان مقوله کیفی جدایی در نظر گرفته می‌شود و از طریقی مجزا و به کمک تدقیق بر روی حوادث زمانی، به وجود آن توجه داده می‌شود.

برای مثال می‌توان به نطفه انسان اشاره کرد، امکان تحقق انسانی که در آینده می‌آید، در گذشته وجود داشته است. گذشته انسان نطفه است؛ پس در نطفه امکان انسان وجود داشته است. امکانی که با طی مراحل (یعنی مراحل‌هایی که به مرور نطفه به جنین و سپس به انسان تبدیل می‌شود)، به انسان شدن «نزدیک و نزدیک تر» می‌شود. خود امکان نامبرده، به عنوان یک موجود خارجی، یا وجودی جوهری یا وجودی عرضی دارد. واضح است که این امکان جوهر نیست، پس عرض است. عرض، محتاج به جوهری است که حامل آن باشد. جوهر حامل ماده است. ماده‌ای که حامل امکان فعلیت بعدی است، نباید در ذات خود از فعلیت بعدی ابا داشته باشد، بنابراین، فعلیت کنونی، نباید ریشه در ذات ماده داشته باشد. پس به این ترتیب باید این ماده قوه محض باشد؛ یعنی فعلیتش محض قوه بودنش باشد. چنین جوهری به دلیل آنکه جوهر بالقوه است، باید در ضمن یک فعلیت دیگر، محقق شود و از آن روی که در آن قوه، فعلیت بعدی نهفته است با آمدن فعلیت بعد فعلیت قبل، از میان می‌رود (علامه طباطبائی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۱).

به این ترتیب وجود حوادث زمانی همواره ملازم تغییر است؛ اگر آن حوادث جوهر باشند، تغییر در صور و اگر عرض باشند تغییر در احوال آن هاست. همچنین قوه، همواره قائم به فعلیتی و ماده قائم به صورتی است که آن را حفظ می‌کند. پس هنگامی که یک صورت بعد از صورتی حادث می‌شود، صورت جدید جایگزین صورت قبلی شده و ماده تحت آن حفظ می‌شود. به علاوه، قوه بر فعلیت خاص تقدم زمانی دارد ولی مطلق فعل بر قوه مقدم (به لحاظ همه انواع تقدم از قبیل علی و طبعی و زمانی...) است. همچنین لازم به ذکر است که ماده فعلیت جدید و قدیم یکسان است؛ در غیر این صورت، لازم می‌آید که هم‌زمان با حدوث فعلیت جدید، ماده آن هم حادث شده باشد. اگر ماده آن حادث باشد، یعنی محتاج به آن است که ماده و استعدادش پیشتر موجود باشد و چون فرض آن است که ماده حادث است، پس ماده ماده مورد نظر نیست حادث و محتاج ماده است و سلسله تشکیل شده، به پایان نمی‌رسد و از این رو، فرض مذکور مستلزم تسلسل و محال است.

به این ترتیب علامه طباطبائی دو نوع قوه را معرفی می‌نمایند:

یک قوه که با امکان استعدادی زیر مجموعه کیف جمع می‌شود و از انواع عرض باز شناخته می‌شود.

یک قوه که با ماده جمع می‌شود و از انواع جوهر باز شناخته می‌شود و این معنا سازگار با این حقیقت است که قوه معقول ثانی فلسفی است که گاهی با عرض و گاهی با جوهر جمع می‌شود. مدعای حکما مبنی بر دو نحو وجود شیء در اعیان با طریقه مشاء توضیح داده شد.

در نسبت حرکت جوهری و اصالت وجود دو نقطه نظر وجود دارد:

نقطه نظر تصویری

نقطه نظر تصدیقی

نقطه نظر تصویری، از رهگذر «ضرورت انکار حقیقت صورت‌های نوعی جوهری» تحصیل می‌شود؛ توضیح این که فیلسوف، در نظام فلسفیش، آنجا که متوجه می‌شود، ماده‌اولی با صورت‌های نوعی متعدد قابل حفظ نیست، ناگزیر تعدد صورت‌های نوعی را انکار کرده، به وحدت صورت مایل می‌شود. این در حالی است که صورت‌های نوعی جوهر، (چون ماهیت تام هستند) تباین دارند؛ بنابراین چاره‌ای جز فرضی دانستن صورت‌های نوعی باقی نمی‌ماند. آنچه چنین نتیجه‌گیری را میسر می‌کند «اصالت وجود» است.

از نقطه نظر تصدیقی، حرکت جوهری خود دلیلی بر پذیرش اصالت الوجود است. توضیح این که تصدیق به اصالت وجود لوازمی دارد (از جمله انکار کثرت ماهوی و پذیرش وحدت در عین کثرت چه در طول و چه در عرض البته لازمه وحدت عرضی پذیرش یک واحد سیال است) که لوازم نامبرده، رهیافت‌های حرکت جوهری می‌باشند. به این ترتیب به لحاظ تصویری، اصالت وجود به حرکت جوهری خدمت می‌کند و به لحاظ تصدیقی، حرکت جوهری به اصالت وجود خدمت می‌کند (به این معنا که وحدت در عین کثرت در عرض عالم را توضیح می‌دهد). در سازکار و نوآورانه علامه طباطبایی، اگر فیلسوف به اصالت وجود پی نبرده باشد، حرکت جوهری خلأ تصویری خود را با اتصال صورت‌ها (که از ناحیه ربط دو طرفه حاصل می‌شود) پر می‌کند.

اگر فیلسوف به اصالت وجود پی برده باشد، ربط دوطرفه کارکرد خود را از دست نمی‌دهد.

همان طور که گذشت، طرفین ربط نه با ماهیت خود بلکه با وجود خود از ربط پشتیبانی می‌کنند؛ همین اصل، به آن انجامید که گفتیم، در دستگاه تفکر مشائی، خارج یک ظرف مدرج (درجه درجه) است؛ به همین خاطر، تصدیق به «بی‌ماهیت بودن وجود ربطی»، هیچ‌گاه به اندیشیدن دانشمندان مشایی در باب اصالت وجود یا ماهیت نینجامید. پس مادامی که فیلسوف، دنیای خارج از ذهن را درجه درجه تصور کند، ربط طرفینی دلالت بر اصالت وجود نخواهد داشت.

به این ترتیب، وجود ربطی و حرکت جوهری و امثال آن، گرچه خارج را بدون ماهیت توضیح می‌دهند ولی به دلیل تدرج خارج در نظر فیلسوف مشائی، ادله مستقلى بر اصالت وجود به شمار نمی‌روند. صدرالمتألهین، با تکیه بر این که انقلاب در ذات، ماهیت را و به تبع، خارج ماهوی را (که مطابق ذهن در گزاره «کما فی الذهن کذلک فی الخارج است») پوچ می‌نماید، این حدوسط‌ها توان اثبات اصالت را (البته نه به نحو استقلال) دارند.

به هر نحو، دو طرف حتی اگر ماهیت خود را از دست بدهند، «وجود فی نفسه» خود را از دست نمی‌دهند. پس همچنان ربط طرفینی پابرجا خواهد بود.

اما اینکه کارایی خود را از دست نمی‌دهند، به این دلیل است که فارغ از اصالت وجود، ربط طرفینی دلیلی بر یگانگی صورت‌ها است؛ بلکه چه بسا کسی منکر اصالت وجود باشد، ولی در عین حال هم ربط طرفینی را بپذیرد و هم وحدت صورت‌های نوعی را از طریق آن تصور و تصدیق کند.

۳/۲ بررسی نوآوری علامه در استنباط حرکت جوهری

حوادث زمانی (چه جوهر و چه عرض)، به حکم مادی بودنشان، متغیر هستند. این پویایی، ریشه در حقیقت «هیولی اولی» دارد. هیولای اولی، به دلیل ذات عاری از فعلیتش، هیچ گاه در ضمن فعلیتی خاص آرام نمی گیرد. هیولا، همزمان که در ضمن یک فعلیت است، میل به زوال فعلیت کنونی و آمدن فعلیت بعدی دارد. پس تغییر مقتضای ذات عالم ماده است.

البته چنان که گفته شد، سوال اینک در تدریجی یا دفعی بودن تغییر است. سوالی که با تاثیرگرفتن از ربط دوطرفه، پاسخی نو می طلبد. توضیح آن که مشهور حکما تغییر را چه در جوهر و چه در عرض جاری می دانستند. تغییر جوهر به واسطه تبدیل شدن صورت ها و وحدت و بقاء ماده صورت می پذیرفت؛ چرا که تغییر صفت است و موضوعی واحد می خواهد، در غیر این صورت، تغییر معنا نخواهد داشت.

موضوع واحد در تغییرات جوهری، ماده است. در واقع هنگامی جوهر تغییر می کند که صورت ماده عوض شود. این رخداد، از منظر فیلسوفان مشایی، به صورت دفعی و ناگهانی و به واسطه «خلع و لبس» محقق می شد. مرحوم ملاصدرا^۱، با تمرکز بر احتیاج دوطرفه ماده و صورت، خط بطلانی بر خلع و لبس کشید (شیرازی، ۱۳۶۸، ص. ۱۰۷).

علامه طباطبایره در کتاب نه‌ایة الحکمة، دریچه جدیدی در این مبحث گشوده‌اند. بنابردیدگاه ایشان، انواع جوهری که پیرامون ما قرار دارند، قابل تغییر به غیر از آنچه در حالت اول بودند هستند؛ برای مثال جوهر غیرنامی، ممکن است که تبدیل به جوهر نامی شود و جوهر نامی ممکن است که تبدیل به حیوان شود. طی این فرایند، قابل و مقبول معین هستند و لازمه این معنا، وجود نسبتی ثابت، بین قابل و مقبول است (علامه طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ۱۴۳۶ ه ق).

همچنین، نسبت نامبرده به دوری (بعد)، نزدیکی (قرب)، شدت و ضعف متّصف می شود؛ مثلاً نطفه نسبت به غذا، به حیوان شدن نزدیک تر است (اگرچه هر دو «می توانند تبدیل به حیوان شوند»). بنابراین، از آن رو که صفات نامبرده، اوصافی وجودی‌اند، پس نسبت مذکور وجود دارد.

هر نسبت موجود، مقتضی وجود طرفینش در ظرفی است که خودش در آن وجود دارد؛ زیرا قوام هر نسبتی بر دوطرف نسبت است و وجود نسبت خارج از وجود طرفین نمی باشد.

اینکه یک طرف از اطراف نسبت برای دیگری (یعنی وجود للغير) می باشد و مقبول (حیوان) به وجود خارجی (که منشأ ترتب آثار آن است) نزد قابل (غذا) نیست؛ پس لاجرم، مقبول به شکل وجود ضعیفی (که منشأ همه آثار نیست) نزد قابل حاضر است. از طرفی چون هر یک از وجود ضعیف و قوی مقبول در نسبت هوهویت با دیگری هستند، پس این دو یکی هستند. پس مقبول وجود واحدی دارد اما همین وجود واحد، دو مرتبه دارد: یک مرتبه

ضعیف که تمام آثار را ندارد و یک مرتبه شدید که جمیع آثار را دارا می‌باشد. بنابراین مقبول (به وجود بالقوه اش) با مقبول (به وجود بالفعلش) یک موجود متصل واحد است؛ در غیراین صورت، نسبت باطل است، در حالی که فرض بر وجود نسبت است.

همچنین می‌توان نسبت را در جانب دیگر (یعنی مقبول به وجود بالقوه اش با قابل) مدنظر قرار داد. بر پایه این نسبت درمی‌یابیم که این دو نیز موجود به وجود واحدی هستند و اگر چنین نبود، یک طرف وجود للغير نمی‌داشت و نسبت باطل می‌شد. پس وجود قابل و وجود مقبول بالقوه و وجود مقبول بالفعل، همگی یک وجود واحد هستند که دارای مراتب مختلف است و «مابه الامتیاز عین ما به الاشتراک» است و این معنا تشکیک عرضی را تأمین می‌کند.

این در صورتی بود که قابل و مقبول واحدی را در نظر می‌گرفتیم. اما اگر سلسله‌ای از قابل‌ها (پذیرنده) و مقبول‌ها (پذیرفته‌شده) را (چه از هر جانب بی‌نهایت باشد چه نباشد)، در نظر بگیریم که در هر حلقه از حلقات آن، امکان فعلیت بعدی و فعلیت امکان سابق بر آن، باشد، (مطابق با آنچه از سلسله حوادث در خارج است)، آنگاه:

همه سلسله دارای وجود واحدی است که به امتداد این سلسله ممتد خواهد است.

سلسله مفروض، دارای مراتب مختلف از شدت و ضعف است.

چنانچه این واحد ممتد متصل را به دو نیم تقسیم کنیم، در قسم سابق قوه قسم لاحق و در قسم لاحق فعلیت قسم سابق وجود دارد و همچنین است اگر هر یک از دو قسم را به دو نیم تقسیم کنیم و تا آنجا که امعان نظر میسور باشد بر همین منوال است؛ بنابراین قوه و فعل در این وجود واحد، ممتد، مستمر، ممزوج و مختلط هستند.

بنابراین هر حدی از حدود این وجود واحد، نسبت به حد سابق کمال است و نسبت به حد لاحق نقص و قوه است. این تناسب برقرار است تا این که:

این سلسله از یک کمال به کمالی برسد که نقصی در آن نباشد؛ یعنی فعلیتی که قوه‌ای در آن نیست.

از جانب نقص به نقصی برسد که کمالی در آن نیست و قوه‌ای که فعلیتی در آن نیست.

به این ترتیب حد حرکت (که کمال اول برای شیء بالقوه است از آن جهت که بالقوه است) بر این امر واحد ممتد متصل مستمر صادق است؛ پس این وجود واحد مستمر وجودی تدریجی و سیال است که بر ماده‌ای که حامل قوه است جاری می‌شود. صورت‌های جوهری گوناگون نیز، حدود این حرکت هستند.

لازم به ذکر است، تمام توضیحاتی که گذشت، پیرامون جوهرهای نوعی بود؛ اما اعراض، از آن باب که از مراتب وجود جوهرند حرکت در آن‌ها به تبع جوهر است (علامه طباطبائی، *نهاية الحکمة*، ۱۴۳۶ هـ ق، ص. ۱۹۸).

نکته پایانی آن که، ربط دوطرفه تصویر تغییر و حدوث را منحصر به تدریج کرد. در عین حال، اثبات کرد که حرکت باید در جوهر باشد؛ چرا که آن چه که ماده ندارد، حرکت هم ندارد، پس اعراض اگر حرکتی داشته باشند به تبع جواهر است.

نتیجه‌گیری

وجود تغییر در جواهر غیرقابل انکار است. بلکه تغییر تنها در جواهر رخ می‌دهد و اعراض، به تبع جواهر، دچار تغییر می‌شوند. همچنین تغییر منحصر در تدریج است.

بنابر اصل ربط طرفینی، ابتناء تغییر تدریجی در جوهر بر صرف پذیرش اصالت وجود مردود است. همانطور که انحصار این ابتناء بر اصل احتیاج طرفینی ماده و صورت نیز باطل است.

علامه طباطبائی به لحاظ تصویری و تصدیقی، نظریه حرکت جوهری صدر را به پیش برده است. این معنا حاصل ژرف‌نگری واقعه هندسه فلسفی مباحث ثبات و تغییر بر ضلع ربط طرفینی می‌باشد. اگر در سایر بخش‌های فلسفه (که متأثر از ربط دوطرفه هستند) این گونه ژرف‌اندیشی‌ها صورت پذیرد چنین نوآوری‌هایی دور از دسترس فیلسوفان نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ح. ب. (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ارسطو. (۲۰۰۸ م). الکون و الفساد. قاهره-مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. شیرازی، ص. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة ج ۳. قم: مکتبة المصطفوی.
۴. علامه طباطبائی، س. (۱۳۹۲). بداية الحکمة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۵. علامه طباطبائی، س. (۱۴۳۶ ه ق). نهاية الحکمة. قم: موسسه نشر اسلامی.
۶. کاپلستون، ف. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه کاپلستون ج ۱. تهران: علمی فرهنگی.
۷. مصباح، م. (۱۴۰۰، ۶، ۲۴). تعلیقة علی نهاية الحکمة ص ۸۰. بازیابی از پایگاه اطلاع رسانی آیت الله مصباح یزدی: <https://mesbahyazdi.ir/node/۶۷۰۵>
۸. مطهری، م. (۱۳۸۵). مجموعه آثار ۵. تهران: صدرا.