

گستره وجود سیال در قلمرو هستی

محمد مهدی کامالی^۱، محمد محسن کامالی^۲

چکیده

حکیمان مسلمان به تبع ارسطو ماده را منشأ تحولات و تغییرات اشیاء معرفی نموده‌اند و از آنجاکه آن را ملازم با جسم و جسمانیات دانسته‌اند، دایره وجودات متغیر و سیال را به عالم جسم منحصر کرده‌اند. آنها برای اثبات تلازم ماده و صورت جسمیه و انحصار هیولی به عالم طبیعت، ادله مختلفی اقامه نموده‌اند.

در این مقاله با نقد این ادله، این مسأله را مورد تأمل و کنکاش قرار داده‌ایم [تا ببینیم] با مخدوش شدن ادله مذکور، گستره وجود سیال تا چه حد بوده و دایره تحولات عالم تا کجا گسترش خواهد یافت؟ با توجه به ادله عقلی و نقلی، آنچه در نهایت حاصل شده این است که سیلان امری مشکک بوده و ناشی از ضعف و نقص وجودی است و براین اساس دایره وجود سیال همه وجودات امکانی را - بسته به نقص و ضعفی که دارند - در بر گرفته و بالتبع زمان به ساحت ماوراء طبیعت تسری خواهد یافت.

واژگان کلیدی: وجود سیال، ماده، زمان، حرکت، تشکیک.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم اسلامی بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی (نویسنده مسئول)

kamali@islamic-ri.ir

mohammadmohsenkamali@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی علیه السلام

مقدمه

تقسیم وجود به ثابت و سیال را باید از ابتکارات فلسفی ملاصدرا دانست. تا قبل از وی، آنچه در معرض بحث و تحقیق اهل فلسفه به معنای عام آن قرار داشت، حرکت و سکون عالم طبیعت بود نه ثبات و سیلان عالم هستی. ابتکار ملاصدرا را نباید تنها در تغییر واژه سکون و حرکت به ثبات و سیلان خلاصه نمود. بلکه آنچه سخن صدرا را بدیع نموده این است که وی بحث حرکت و سکون را که تا پیش از این از جمله مسائل علم طبیعی بوده و از عوارض جسم تلقی می‌شده، به مابعدالطبیعه آورده و آن دو را از عوارض مطلق وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰).

وی بر اساس نظریه حرکت جوهری، موجودات عالم را به دو قسمت تقسیم نموده و عالم طبیعت و هر آنچه در آن است - اعم از جوهر، اعراض، مواد و صور - را در معرض حرکت و سیلانی دائمی دانسته است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۲ و ۱۲۳؛ ج ۶، ص ۴۷؛ ج ۹، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۰/ب، ص ۱۰۷ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۲۳۰-۲۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰، تعلیقه علامه طباطبایی) و مافوق طبیعت را وعاء موجوداتی قرار داده که از ثبات مطلق برخوردار بوده و هیچ‌گونه سیلان و بی‌قراری در جوهر یا اعراض آنها راه ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۶۲).

با این حال دیدگاه او از این نظر که در مافوق عالم طبیعت هیچ‌گونه حرکتی وجود نداشته و حرکت مختص به عالم طبیعت است، با دیدگاه فیلسوفان پیش از او یکی است (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵ و ۳۹۳؛ ۱۳۷۲، ص ۴۸۰؛ با

این تفاوت که وی با تأثر از اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی (فیلسوف اشرافی) و محی‌الدین عربی (عارف نامدار)، عوالم فوق طبیعت را که عاری از هرگونه حرکت و سیلان است، شامل دو قسم عالم مثال و عقل قرار داد. ولی حکیمان مشائی در مقابل عالم طبیعت، تنها عالم عقل را قرار دادند و عالمی به نام عالم مثال را قبول نداشتند.

فارغ از تفاوت‌هایی که بین این دو دیدگاه وجود دارد، دلیل هر دو گروه در اختصاص حرکت یا سیلان به عالم طبیعت، مقارنت عالم طبیعت با ماده یا هیولی اولی است. از دیدگاه فیلسوفان اسلامی هرگونه حرکت و بی‌قراری محتاج به قوه و استعداد است که فقط در ماده یافت می‌شود و ماده مختص به عالم طبیعت است. عالم عقل و عالم مثال، هیچ‌یک در نزد قائلین به آن دارای ماده اولی نبوده و طبعاً فاقد قوه و استعداد برای حرکت هستند. بنابراین یکی از تبعات مسأله ترکیب جسم از ماده و صورت، عدم امکان حرکت و بالتبع زمان در مجردات است. اموری که مجرد از ماده اولی باشند، فرقی نمی‌کند که مجرد تام و عقلی باشند یا مجرد ناقص و مثالی، عاری از هرگونه حرکت و تغییر و تحول خواهند بود؛ زیرا حرکت نیازمند به قوه و استعداد است و حامل قوه چیزی جز هیولی اولی نیست که تنها در عالم ماده وجود دارد و در عوالم بالاتر یافت نمی‌شود.

اگر حرکت یا تغییری در عالم مجردات رخ دهد باید پیش از آن، قوه و استعداد آن موجود باشد و اگر قوه موجود باشد، حامل آن - که ماده اولی است - نیز باید وجود داشته باشد و این مستلزم خلف است؛ چون فرض این است که این امور مجرد از ماده‌اند.

فیلسوفان اسلامی از این مسأله در هستی‌شناسی و احکام وجودی مجردات استفاده‌های فراوان برده‌اند. از دید آنها، موجودات مجرد هیچ‌گونه کمال منتظر نداشته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ج ۳، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۵۸؛ همو، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۴۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۳۱ و ۶۴۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۳۵) و هر کمالی که به امکان عام برای آنها ممکن باشد، بالفعل برایشان حاصل است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ج ۲، ص ۱۲۱؛ ج ۳، ص ۳۳۲ و ۴۵۵؛ ج ۷، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۸۲) و علاوه بر آن، از آنجا که تکثر افرادی ریشه در ماده دارد، نوع آنها نیز منحصر در فرد واحد است و اختلافشان نوعی است نه فردی. این اصل نه تنها در هستی‌شناسی فلسفه اسلامی ثمرات زیادی به همراه داشت، بلکه انسان‌شناسی را نیز متأثر

نمود. به عنوان نمونه، بر اساس این اصل استکمال انسان تا آنجا مقدور است که در دنیای مادی بوده و مرگش فرا نرسیده باشد. به محض وقوع مرگ و انتقال از دنیا به برزخ و آخرت، روند حرکت و استکمال انسان قطع شده و به هر درجه‌ای از سعادت و شقاوت یا نقص و کمال رسیده باشد، ثابت مانده و گذر از آن به مراتب بالاتر امکان‌پذیر نیست.

در هر صورت، ماده اولی مرز بین ثبات و سیلان را ترسیم کرده است و وجودش در طبیعت، حرکت را برای طبیعت به ارمغان آورده و نبودش در ماوراء طبیعت موجب قرار و ثبات موجودات مجرد شده است. اما به راستی آیا این مرزبندی صحیح است؟

در اینکه هر حرکتی محتاج به قوه و استعداد است، حرفی نیست. اما اینکه آیا قوه و استعداد عرضی عینی است یا امری اعتباری و از معقولات ثانی فلسفی، اختلاف وجود دارد.^۱ همین‌طور در اصل وجود ماده اولی و ادله اثبات آن اختلافاتی جدی وجود دارد. بعضی ماده را به عنوان جوهری مجزا از صورت و عاری از هرگونه فعلیتی الا فعلیت قوه مورد قبول دانسته (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱) و برخی دیگر با نفی ترکیب خارجی جسم از دو جوهر، ماده را همان حیث تبدیل‌پذیری اجسام می‌دانند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۱۹۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴-۷۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۶). آنچه ما در این مقاله به دنبال آن هستیم، نه بررسی ماهیت قوه است و نه جدال بر سر خارجی بودن یا تحلیلی بودن ماده اولی.

فارغ از تمام این اختلافات، آنچه محل اتفاق فیلسوفان است این است که "حرکت، قوه و ماده" اعم از اینکه در عالم عین امری مجزا از صورت باشد یا همان حیث تبدیل‌پذیری جسم، به یکدیگر گره خورده و تنها در عالم طبیعت، یعنی عالم اجسام عنصری یافت می‌شوند.

آنچه در این مجال به دنبال آن هستیم بررسی این مسأله است که دلیل انحصار این سه مفهوم به عالم طبیعت چیست؟ آیا به راستی حرکت و ماده مختص به عالم طبیعت است؟

۱. برخی همچون سهروردی بر خلاف مشهور، قوه و استعداد را امری اعتباری و تمام ذهنی دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۸-۲۵۳) و برخی دیگر، مثل آیت‌الله مصباح‌یزدی قوه را از جمله امور انتزاعی معرفی نموده که ماهه‌زائی در خارج نداشته و تنها به وجود منشأ انتزاع در خارج موجود است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۵۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴۱-۱۴۲).

مرز بین ثبات و سیلان کجاست و گستره وجود سیال یا سیالیت هستی تا کجا ادامه دارد؟ آیا مرزبندی‌ای که تاکنون صورت پذیرفته صحیح است؟

به نظر می‌رسد دیدگاه مشهور مبنی بر محدود نمودن سیلان به عالم جسم قابل نقد بوده و مرزی که برای ثبات و سیلان ترسیم شده، قابل جابه‌جا نمودن است. در حقیقت، ارسطو و فیلسوفان اسلامی از وجود حرکت و سیلان در طبیعت به وجود ماده پی برده‌اند. اما در مورد مافوق طبیعت، به عکس عمل کرده و از عدم وجود ماده در آنجا، عدم حرکت و سیلان را نتیجه گرفته‌اند.

اما نکته اینجاست که دلیل انحصار وجود ماده در طبیعت چیست؟ آنها برای اثبات انحصار ماده به عالم طبیعت، فصلی تحت عنوان «عدم مجرد هیولی از صورت جسمیه» باز نموده و ادله‌ای اقامه کرده‌اند که از استحکام کافی برخوردار نیست. در این راستا ابتدا به تبیین و نقد ادله انحصار ماده به عالم طبیعت پرداخته و سپس دیدگاه مختار را که بدیع به نظر می‌رسد، بیان خواهیم نمود.

بررسی و نقد ادله اختصاص ماده به عالم جسم

از دیدگاه فیلسوفان، ماده بدون صورت جسمانی نمی‌تواند موجود باشد و برای وجود پیدا کردن حتماً نیازمند به مقارنت با صورت جسمیه است. برای اثبات این مطلب، ادله مختلفی اقامه شده است.

دلیل اول: اثبات تقارن از طریق عدم فعلیت ماده

بیشتر فلاسفه از طریق عدم فعلیت ماده اولی، تقارن آن با صورت جسمیه و انحصارش در عالم طبیعت را نتیجه گرفته‌اند. اثبات این مطلب، خود تقریرهای متفاوتی دارد که دو تقریب از همه مهم‌تر است:

تقریب اول: ماده اولی جوهری است که فی حد نفسه از هر فعلیتی خالی است و جز قوه محض، فعلیت دیگری ندارد. به تعبیری: «لا فعلیه لها الا فعلیه انها قوه الاشیاء» (میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱).

از طرفی بدیهی است که وجود ملازم با فعلیت است؛ آن‌هم فعلیتی که مقابل قوه است. به این معناکه اگر چیزی بخواهد موجود باشد، ضروری است که فعلیت داشته باشد و وجود

بدون فعلیت امری متناقض است. با توجه به این دو مقدمه، ماده اگر بخواهد وجود پیدا کند باید دارای فعلیت شود و از آنجاکه خود فعلیت ندارد، باید مقارن و متحد با فعلیتی باشد که به عرض و واسطه او دارای فعلیت شود و آنچه دارای فعلیت است، چیزی جز صورت نیست. بنابراین هیچ ماده‌ای موجود نمی‌شود، الا در فرضی که مقارن با صورتی باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳).

تقریب دوم: اگر ماده بدون صورت وجود پیدا کند، باید در وجود خود دارای فعلیت باشد. از طرفی ماده مناط قوه اشیاء است. بنابراین ماده باید در ذات خود، هم دارای فعلیت و هم دارای قوه باشد و این محال است؛ چون از دو حال خارج نیست: یا بسیط است و یا مرکب. اگر مرکب باشد، پس خود دارای ماده و صورت دیگری خواهد بود و اگر بسیط باشد، لازمه‌اش این است که امر بسیط در عین بساطت هم دارای قوه باشد و هم دارای فعلیت که محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع فقدان و وجدان خواهد بود (ابن سینا، ۴۰۴ق، ص ۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۸؛ طباطبایی، ج ۱، ص ۱۷۳).

نقد و بررسی دلیل اول

نقد اول: آنچه این دو دلیل مثبت آن است این است که هیولی بدون همراهی با صورتی که دارای فعلیت است، قادر به وجود یافتن نیست. اما اینکه آن فعلیت یا صورت حتماً همان صورت جسمیه است، تلازمی با مطلب نخست ندارد. به بیان دیگر، دلیل اعم از مدعاست. مدعای فیلسوفان اسلامی مقارنت همیشگی ماده با صورت جسمیه است، درحالی که دلیل آنها استحاله انفکاک هیولی از مطلق صورت است. طبق نتیجه‌ای که حکیمان از این اصل گرفته‌اند، هیولی فقط در ضمن جسم وجود دارد و جایی که جسم نباشد، هیولی نیست. درحالی که دلیل آنها تلازمی با این مطلب ندارد. به بیان دیگر، ممکن است جواهر دیگری وجود داشته باشد که در عین مادی بودن دارای ابعاد ثلاثه نبوده و جسم بر آنها صادق نباشد. اگر گفته شود جواهر منحصر در پنج قسم است و جواهر مادی که جسم نباشد وجود ندارد، پاسخ این است که انحصار جواهر در پنج قسم، مبتنی بر استقراء است نه برهان و عدم یافتن جوهری مادی غیر از جسم دلیل بر نبود آن نیست. همین نکته از عبارات علامه طباطبایی قابل استفاده است؛ آنجاکه می‌نویسد: «فمن الجائز أن یکون فی الوجود جواهر مادی مرکب من المادّة و صورة غیر الصورة الجسمیّة، لکنهم

قصرُوا النوع المادِّي الأوَّل في الجسم تعويلا على استقرائهم» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸).

نقد دوم: طبق نظر فیلسوفان، فعلیت دارای دو معناست؛ یکی فعلیت مقابل قوه که فعلیت تحصیل است و دیگری فعلیت مطلق که شامل قوه هم می‌شود. آن فعلیتی که مساوق وجود است، مطلق فعلیت است که شامل قوه هم می‌شود نه فعلیت مقابل قوه. براین اساس، ماده در فرض وجود مجزا از صورت دارای فعلیت مطلق است نه فعلیت تحصیل و آنچه مستلزم ترکیب ماده از قوه و فعل و ماده و صورت دیگر است، اشمال بر فعلیت تحصیل، یعنی فعلیت مقابل قوه است نه فعلیت به معنای اعم. این اشکال در بعضی از تعالیق کتاب اسفار نیز آمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۸).

دلیل دوم: اثبات تقارن از راه وضع و تحیز

این دلیل برای اولین بار در آثار ابن سینا - نظیر شفاء و اشارات - آمده (ابن سینا، ۴۰۴ق، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۱) و پس از آن در آثار حکیمان دیگر تکرار شده است. اما یکی از کامل‌ترین تقریرهای آن در کتاب اسفار آمده است. تقریر این دلیل به شرح زیر است:

ماده اگر مجرد از صورت جسمیه موجود گردد، از دو حال خارج نخواهد بود؛ یا دارای وضع و تحیز است یا دارای آن نیست^۱. اگر دارای وضع و تحیز باشد، دو فرض در آن متصور است: یا قابلیت تقسیم‌پذیری دارد یا ندارد. اگر قابلیت تقسیم‌پذیری داشته باشد، یکی از مقادیر سه‌گانه، یعنی "خط، سطح و حجم" خواهد بود. حال آنکه فرض این است که ماده مجرد از جسمیت و مقادیر عارض بر آن است و اگر قابلیت تقسیم‌پذیری نداشته باشد، از آنجایی که نقطه جدا از مقدار وجودش جایز نیست، جوهر فرد یا همان جزء لایتجزی خواهد بود که بطلان آن ثابت شده است.

اما اگر دارای وضع و تحیز نباشد، باز دو حال خواهد داشت: یا اتصاف آن به جسمانیت و مقدار محال است یا محال نیست. اگر محال باشد، از جواهر عقلی و بالفعل خواهد بود و دیگر "جوهر قابل" بر آن صادق نیست و این خلف فرض است و اگر اتصاف آن به جسمانیت و تقدیر محال نباشد، دو صورت متصور است: یا مقداری که بر آن عارض می‌شود در حیز و مکان مخصوصی عارض آن می‌شود و یا در مکان خاصی عارض بر آن نمی‌شود.

۱. مقصود از وضع و تحیز، قابلیت اشاره حسی و اشغال مکان است.

اگر در حیز به خصوصی جسمانیت عارض بر آن نشود، نه در خود هیولی و نه در مقداری که عارض آن می‌شود، منحصّی برای عروض جسمانیت در حیزی خاص وجود نخواهد داشت؛ از این رو حیزی سزاوارتر از حیز دیگر نخواهد بود. حال آنکه مصادفت با جسمانیت باید در حیز صورت گیرد. بنابراین مصادفت یا باید در جمیع احیاز باشد یا در بعضی غیر بعض. مصادفت در جمیع احیاز محال است؛ چون جسم واحد در زمان واحد جز در حیز واحد نمی‌تواند باشد و مصادفت در بعض احیاز نیز سبب ترجیح بلامرّج خواهد شد که محال است.

اما اگر در حیز به خصوصی عارض بر آن شود، خود دو حالت دارد: یا در آن حیز دفعتاً مصادفت رخ می‌دهد و یا تدریجاً و بر سبیل حرکت. لازمه فرض اول این است که هیولی قبل از قبول جسمانیت، متجسم و متحیز باشد، اگرچه محسوس نباشد که این فرض محال است و لازمه فرض دوم نیز این است که هیولی دارای وضع بوده و بلکه جسم باشد؛ چون هر امری که در مقدار انبساط یابد، بدون شک دارای جهات شش‌گانه خواهد بود و هر جوهری که ابعاد داشته و دارای جهات شش‌گانه باشد جسم است، حال آنکه این خلاف فرض است.

بنابراین وجود هیولی بدون صورت جسمیه به هر فرضی که متصور شود، مستلزم محال خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۸-۱۳۹).

نقد و بررسی دلیل دوم

نقد اول: این برهان در مقام ابطال هیولای مجرد از صورت جسمیه و هرگونه صورت دیگری است. ولی هیولای مقارن فعلیت دیگری غیر از صورت جسمیه را ابطال نمی‌نماید. طبق برهان فوق، ماده نمی‌تواند ابتدا فارغ از صورت جسمیه وجود داشته باشد و بعد صورت جسمیه عارض بر آن گردد. اما اینکه ماده از ابتدا مقارن صورتی غیر از صورت جسمیه باشد را نفی نمی‌کند.

صرف نظر از اشکال فوق، از فروض مذکوره، فرضی که هیولی دارای وضع و حیز نباشد را برگزیده و از دو فرض متصور، فرضی را انتخاب می‌کنیم که عروض صورت جسمیه (نه مطلق صورت) بر هیولی محال باشد. طبق برهان مذکور، لازمه این فرض این بود که هیولی از جواهر عقلیه بالفعل گشته و دیگر بر آن جوهر قابل صدق نباشد.

این سخن صحیح نیست؛ چون گرچه در این فرض هیولی موجودی عقلانی، یعنی غیر

جسمانی خواهد شد، ولی این مستلزم آن نیست که جوهری قابل نباشد. چه بُعدی دارد که هیولای غیر متحیز، قابل صورت و فعلیتی عقلانی باشد نه صورت جسمانی. آنچه نیاز به وضع و تحیز دارد، قابل صورت جسمانی است؛ چون مقبول آن امری متحیز و دارای وضع است. اما اگر مقبول خود مجرد از وضع و تحیز بوده و امری نامحسوس باشد، چه ایرادی دارد که قابل آن نیز فاقد وضع و تحیز بوده و نامحسوس باشد.

ممکن است اشکال شود که صورت عقلانی مجرد از ماده است و حلول آن در ماده موجب خلف فرض خواهد بود؛ چراکه در زمره عقول مجرد بودن با حصول در ماده منافات دارد.

پاسخ اینکه مسأله اصلی، اثبات همین فرض است. به چه دلیل موجودات غیر جسمانی که از آنها به عقل تعبیر می‌شود، مجرد از ماده و فاقد خصوصیت تبدیل‌پذیری هستند. بله، اگر فرض را بر مجرد آنها از ماده بگذاریم، حلول در ماده منافات با این فرض دارد. لیکن سخن در اثبات همین فرض است. امر مسلم این است که عقول در فرض وجود، فاقد جسم بوده و از صفات اجسام (همچون جرم، مقدار، تحیز و محسوس واقع‌شدن) عاری‌اند. اما اینکه آیا ماده با هر تفسیری از آن یا به تعبیری همان تبدیل‌پذیری از صفات جسم است و در ماورای جسم یافت نمی‌شود، اول مدعاست.

نقد دوم: اشکالات مذکور تنها در فرض هیولای مجرد از صورت رخ نمی‌دهد، بلکه هیولی مقارن و مصادف با صورت نیز در فرض عروض انفصال با این اشکالات مواجه خواهد بود. طبق دیدگاه فیلسوفان، هنگام عروض انفصال صورت جسمیه اولیه از بین رفته و دو صورت جسمیه جدید عارض بر هیولی می‌گردد (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴؛ فخررازی، ج ۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۱-۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۶۱؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲ق، ص ۳۳۷؛ کاتبی و میرک بخاری، ۱۳۵۳، ص ۲۱۹؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۶۲۴؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۷۸؛ همو، بی‌تا، ص ۵۷-۵۸؛ همو، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۱-۲۲؛ همو ۱۴۲۲ق، ص ۴۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۶).

حال، بحث این است که هیولایی که قابل این دو صورت جدید شده، یا دارای وضع بوده یا نه و تمام شقوقی که در استدلال مذکور بیان شد، در این صورت نیز قابل طرح است. بنابراین اشکال فیلسوفان شامل این فرض هم می‌شود و در فرض صحت، نه تنها هیولای

بدون صورت را مخدوش می‌کند، بلکه هیولای مقارن با صورت را نیز با اشکال مواجه خواهد نمود. حل قضیه در این است که "هیولی یا ماده" جزئی تحلیلی از وجود سیال است که هیچ‌گاه جدای از فعلیت نیست. منتها هیچ دلیلی بر انحصار فعلیت آن در فعلیت جسمانی نیست.

دلیل سوم: اثبات تقارن از طریق قابل بودن هیولی

هیولی جوهری ذاتاً قابل است و قابلیت از لوازم غیر قابل انفکاک ماهیت آن است. بنابراین هیولی اگر مجرد از صورت جسمیه وجود داشته باشد بازهم قابل خواهد بود؛ الا اینکه قابل بودن آن یا بالفعل است یا بالفعل نیست. اگر قابل بالفعل باشد، لازمه‌اش این است که باینکه مجرد است، بالفعل متصور به صورت جسمیه باشد که با تجرد آن سازگار نیست و محال است. اما اگر هیولی قابل باشد اما نه بالفعل، معنایش این است که در همان فرض تجرد که هنوز قابل صورت جسمیه نشده، موجودی است که به حسب ذات، نه متقدر است و نه متمکم. لذا نه بالذات (به واسطه خودش) و نه بالعرض (به واسطه صورت عارض بر آن) و نه بالقوه (مثل جسم متصل) و نه بالفعل (مثل جسم منفصل) دارای اجزاء نیست.

موجودی که این‌گونه است، وقتی با عروض صورت مقدریه قابلیت آن بالفعل می‌شود، دارای اجزاء بالقوه در فرض وحدت اتصالی صورت و اجزاء بالفعل در هنگام انفصال صورت خواهد شد. نتیجه این سخن آن است که هیولی قابل چیزی باشد که با حقیقت ذات آن مغایر بوده و با عروضش، ذات هیولی و نحوه وجود آن را باطل می‌کند. چگونه می‌شود شیئی که ذاتاً نه بالقوه و نه بالفعل دارای جزء نیست، با عروض صورت دارای اجزاء بالقوه در فرض اتصال و اجزاء بالفعل در فرض انفصال گردد؛ حال آنکه تبدل در ماهیت و ذاتیات شیء محال است (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۳۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۳۹-۱۴۰).

نقد و بررسی دلیل سوم

نقد اول: اشکال این دلیل و بعضی ادله دیگر این است که قابلیت هیولی را منحصر در قبول صورت جسمیه دانسته‌اند. عنوان بحث فیلسوفان در این زمینه عدم خلو هیولی از مطلق صورت است، ولی نتیجه‌ای که می‌گیرند، تقارن با صورت جسمیه و قبول اوصاف آن از قبیل مقدار، کمیت و دارای اجزاء بالقوه و بالفعل بودن است. [در اینجا] دلیل با مدعا

سازگاری ندارد. امر مورد قبول این است که هیولی ذاتاً امری قابل است و قابلیت آن، قابل سلب نیست. اما قابل فعلیت بودن اعم از قابل صورت جسمیه بودن است. هیولای مجرد از صورت جسمیه و عوارض آن نیز قابل است، ولی قابل صورتی هم‌سنخ خود. اگر خودش غیر متقدر بوده و دارای اجزاء نیست، فعلیتی که می‌پذیرد نیز غیرمتقدر و بدون جزء است. نقد دوم: اشکال دوم اینکه هیولی یا جوهری مجزا از صورت است و فعلیت عارض بر آن است و یا صورتی مجزا نیست و حکم مستقلی بدون صورت ندارد. اگر هیولی جوهری مجزا از صورت و غیر آن باشد، اشکالات مذکور حتی در فرض مقارنت همیشگی با صورت جسمیه لازم خواهد آمد؛ چون اگر ماده صرف نظر از صورت قابل انقسام باشد، خود جسم خواهد بود و اگر قابل انقسام نباشد، محال است قابل صورتی باشد که ضد آن است و حقیقت آن را تغییر می‌دهد. اما اگر ماده موجودی جدا و مجزا از صورت نیست و صرف نظر از صورت هیچ حکمی ندارد، بلکه هر حکمی که بر آن بار می‌شود به واسطه صورتی است که عارض بر آن شده است، در این صورت اصل سؤال از اینکه ماده به‌خودی خود چه حکمی دارد، سؤال غلطی است؛ چون ماده ذاتاً هیچ حکمی ندارد و نسبت به همه اوصاف ضد و نقیض لابلشروط است؛ همان‌طور که فیلسوفان خود گفته‌اند: ماده نه واحد است و کثیر، نه متحیز است و نه غیرمتحیز، نه قابل اشاره است و نه غیر قابل اشاره و همه این اوصاف را به‌تبع فعلیتی که عارض بر آن می‌شود قبول می‌کند. اگر صورت عارضه واحد باشد، هیولی نیز واحد است و اگر منقسم شود، هیولی نیز منقسم می‌شود و اگر متحیز باشد، هیولی نیز متحیز است و اگر غیر متحیز باشد، هیولی نیز غیر متحیز [خواهد بود] (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۶).

دلیل چهارم: اثبات تقارن از طریق نفی ضد صورت جسمیه

اگر هیولی قابل صورت جسمیه نباشد، از دو حال خارج نیست: یا قابل صورتی غیر قابل انقسام و ضد صورت جسمیه است و یا اینکه بالفعل قابل هیچ صورتی نیست. فرض اول محال است؛ چون صورت جسمیه ضد ندارد و فرض دوم نیز محال است؛ چون مستلزم تحصیل بالفعل هیولی بدون صورت است. بنابراین هیولی همواره قابل و مقارن صورت جسمیه است، نه مقارن صورت یا فعلیت دیگری (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۱).

نقد و بررسی دلیل چهارم

اینکه صورت جسمیه ضد ندارد، امری مبهم است و معلوم نیست مقصود، ضد فلسفی است یا ضد منطقی. اگر ضد فلسفی (یعنی دو امر عرضی متعاقب بر موضوع واحد که نهایت خلاف بین آنها برقرار باشد) مقصود باشد، عروض صورتی غیر از جسم بر هیولی مستلزم فرض وجود چنین ضدی نیست و اگر ضد منطقی (یعنی دو امر غیر قابل جمع در زمان و مکان واحد) مراد باشد، تمام امور غیر جسمانی ضد جسم هستند.

علاوه بر ابهام، هیچ استدلالی پشت آن وجود ندارد. اگر این مطلب استقرائی است، وجود ضد دیگر محال نیست و اگر برهانی است، برهانی ذکر نشده است. همان‌گونه که پیش‌ازین گذشت، انحصار جواهر در جواهر پنج‌گانه مشهور استقرائی است. ولذا ممکن است جواهر دیگری وجود داشته باشد که هنوز کشف نشده است (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸). با توجه به این مطلب، چه ایرادی دارد که در خود طبیعت صورت‌هایی مادی غیر از جسم (یعنی آنچه ذوابعاد ثلاثه بر آن صادق است) وجود داشته باشد. به‌عنوان مثال انرژی امری تبدیل‌پذیر است، پس مادی است. اما در اینکه حقیقت آن چیست و آیا همان جرم پراکنده در فضا و دارای ابعاد ثلاثه است یا امری غیر از جرم و بدون امتداد است، اختلاف است. از این گذشته، آیا فعلیت‌های مجرد از جسم را نمی‌توان ضد جسم تلقی نمود؟ چه بُعدی دارد که فعلیت‌های ناقصی غیر از جسم در عالم وجود داشته باشد که در عین تبدیل‌پذیری مجرد از جسمانیت و فارغ از مقدار باشند.

دیدگاه مختار در گستره وجود سیال

از مطالب بیان شده معلوم شد ادله‌ای که فیلسوفان در انحصار ماده و خصوصیات آن، از قبیل تبدیل‌پذیری، قوه، استعداد، حرکت و زمان به طبیعت اقامه نموده‌اند، از وجاهت کافی برخوردار نیست و طبعاً مرزی که برای ثبات و سیلان ترسیم شده، مطمئن به نظر نمی‌رسد.

به اعتقاد نگارنده، ماده به‌عنوان جوهری مجزا از صورت اگرچه بعضاً مورد تردید و انکار قرار گرفته است، اما به معنای حیثیت تبدیل‌پذیری که ملازم با وجودات سیال است امری واقعی و قابل اثبات است. وجود سیال از آنجاکه امری بی‌قرار و متصرم‌الوجود است، هر لحظه به رنگ و به فعلیتی درمی‌آید که نسبت به همه این تعینات لابلشروط است و از همین حیث تبدیل‌پذیری و لابلشروطی از آن ماده انتزاع شده و مصحح به‌وجود آمدن قوه و

استعداد می‌شود؛ همان‌طور که از حیث هر یک از تعینات و فعلیت‌هایی که به خود می‌گیرد، منشأ انتزاع صورت‌های مختلف است.

به‌هر حال ماده اولی چه به معنای جوهری مجزا از صورت - که فاقد هر گونه فعلیتی است - و چه به‌عنوان حیث تبدل‌پذیری وجود سیال - که در تمام «تبدلات وجود سیال» ثابت است - هیچ تلازمی با عالم طبیعت ندارد و ادله‌ای که فیلسوفان در تلازم ماده با جسمیت اقامه نموده‌اند، قابل‌خنده است.

بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که مرز وجود سیال و ثابت را خط میان طبیعت و مافوق طبیعت قلمداد کنیم. ممکن است موجودات دیگری غیر از جسم و جسمانیات نیز در زمره موجودات سیال قرار گیرند و اگر این مطلب درست باشد، حرکت در عوالم مافوق طبیعت نیز ممکن بوده و هیچ استحاله عقلی نخواهد داشت. حال که چنین است، باید دید گستره وجود ثابت و سیال تا کجاست و مرز بین سیلان و ثابت در چیست؟

به اعتقاد نگارنده، سیلان وجود ناشی از نقص آن است. ولذا تمام موجودات عالم امکان که به‌نوعی دارای نقص هستند، در زمره وجودات سیال قرار خواهند گرفت. عکس نقیض این قضیه چنین نتیجه می‌دهد که هر موجودی که دارای نقص وجودی نباشد، سیلان نداشته و ثابت است. بنابراین تنها خداوند است که به علت عاری بودن از هرگونه نقص وجودی، دارای ثابت مطلق بوده و تمامی ماسوی‌الله که دارای مراتبی از نقص هستند، دچار سیلان و تزلزل‌اند.

در اثبات این نظریه، استدلال عقلی و مؤیدات نقلی متعددی می‌توان اقامه نمود:

استدلال عقلی

وجودی که کامل است، تقاضا و قابلیت برای دریافت کمالی جدید ندارد. لذا حرکت در آن محال است. ولی وجودی که ناقص است، به لسان حال تقاضای کمال می‌کند. منتهی هرچه نقص او بیشتر باشد، کاسه‌گذاری او بیشتر دراز است و قابلیت استکمال‌پذیری بیشتری دارد و هرچه نقصش کمتر باشد، قابلیت دریافت کمال کمتری دارد.

بنابراین می‌توان گفت مادامی که وجود ناقص است، هم به‌لحاظ قابلی تقاضای کمال جدید وجود دارد و هم به‌لحاظ فاعلی فیاضیت علی‌الاطلاق خالق هستی که بخلی ندارد، کمال را به او اعطا می‌کند. بنابراین چون ماسوی‌الله [همه] وجوداتی ناقص‌اند، به لسان حال تقاضامند وجودی کامل‌ترند، ولی هرچه وجود کامل‌تر باشد، تقاضایش کمتر است. پس

همان طور که وجود تشکیکی است، قوه و حرکت هم تشکیکی است و هرچه وجود ضعیف تر باشد، قوه و حرکت بیشتر است و هرچه وجود شدیدتر باشد، قوه و حرکت کمتر می باشد. این نظریه با بعضی از عبارات ملاصدرا نیز مناسبت دارد. آنجا که می نویسد:

«فما سوى الوجود الأول الذى هو محض الفعلية و الكمال لم يخل عن شوب قوه و زوال، فيكون بطبعه محتاجاً إلى ما يتممه و يكمله لكونه بطبعه نازعاً إلى كماله الذى هو خيريته و شرف هويته الاستفادة عن هوية الخير الأول نافراً عن النقص الذى هو يازائه» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۵۴، ص ۱۸۵).

هر ناقص الوجودی مرکب از وجود و عدم بوده است. بدین معنا که بالفعل مشتمل بر جمله ای از کمالات و همین طور فاقد کمالات دیگری است. از طرفی وجود، کمال است و هر موجودی بالذات به دنبال کمال بیشتر است. پس تمامی موجودات، اعم از اینکه همه را دارای شعور و ادراک بدانیم یا برخی را باشعور و برخی را فاقد شعور، هر یک به سمت غایت خود در حال حرکت است. از طرفی فوق هر غایتی غایت دیگری است و خداوند غایت الغایات عالم هستی است؛ چون هستی محض بوده و تماماً کمال است.

این شوق یا به نحو طبیعی و یا از روی شعور در همه عالم ممکنات سریان دارد و همه به سمت «او شدن» در حال سیلان هستند. ولی از آنجاکه مسافت بین وجود محدود و وجود نامحدود، نامتناهی است، هیچ گاه ممکن به انتها درجه عالم امکان و به مرتبه وجوب و غنای مطلق نرسیده، ولذا سیلانش متوقف نمی شود. براین اساس همه ماسوی الله در زمره وجودات سیال قرار گرفته و حرکت عمومیت می یابد.

مؤیدات و شواهد نقلی

بعضی از آیات و روایات، ظهور و بلکه صراحت در سریان تغییر در تمامی ممکنات دارند که صریح ترین آنها روایت ذیل است:

... ابن ابي يعفور قال: - سألْتُ أبا عبد الله ع- عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ قُلْتُ أَمَا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْتَاهُ وَ أَمَا الْآخِرُ فَبَيَّنَّا لَنَا تَفْسِيرَهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَ الرَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَحْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَحْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تُرَاباً مَرَّةً وَ مَرَّةً لَحْمًا وَ

دَمًا وَ مَرَّةً زَفَاتًا وَ رَمِيمًا وَ كَالْبُسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحَاً وَ مَرَّةً بُسْرًا وَ مَرَّةً زُطْبًا وَ مَرَّةً تَمْرًا
فَتَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ وَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱،
ص ۱۱۵).

در این روایت، ابن ابی‌یعفور از معنای اولیّت و آخریّت خداوند سؤال می‌پرسد و خطاب به امام صادق علیه‌السلام می‌گوید: معنای اولیّت خدا را می‌فهمیم، ولی معنای آخریّت آن را برای ما تفسیر نمایید. امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: هیچ شیئی نیست، الا اینکه (از درون و به‌صورت طبیعی) به‌سوی تباهی پیش می‌رود. یا تغییر می‌کند، یا اینکه (از برون و به‌خاطر عوامل قسری) تغییر در آن راه یافته و زائل می‌شود و یا اینکه از رنگی به رنگ دیگر و از هیئتی به هیئت دیگر و از صفتی به صفت دیگر و از فزونی به کاهش و از کاهش به فزونی درمی‌آید، الا خداوند رب‌العالمین که از ازل تا ابد به یک حالت بوده و هست. او اول است؛ چون قبل از هر شیئی بوده و آخر است بر همان حالت که از ابتدا بوده و هیچ‌گاه صفات و اسماء در او عوض نمی‌شود، آن‌گونه که در غیر او عوض می‌شود؛ مثل انسان که گاهی شکل خاک بر خود می‌گیرد و گاهی شکل گوشت و خون و گاهی پوسیده و خاکستر می‌شود و مثل خرما می‌نارس که یک‌بار کرف است و یک‌بار غوره و یک‌بار رطب شیرین و تازه و یک‌بار خرما خشک.

طبق روایت فوق، خدا اول و آخر است؛ چون اول و آخر او به یک حالت است. ولی اول و آخر همه ماسوی‌الله باهم متفاوت است و به این اعتبار می‌توان گفت اول آنها یک‌چیز است و آخرشان چیز دیگری. لذا آخر آنها همان اول آنها نیست و اولشان آخرشان نیست. تنها خدا اول است و آخر او عیناً همان اول اوست. به این معناکه هیچ تفاوتی بین اول و آخر او نیست.

ممکن است اشکال شود که دلیل نقلی وقتی پذیرفته است که بر خلاف آن دلیل عقلی وجود نداشته باشد و وقتی دلیل عقلی استحاله وجود حرکت در عالم فوق جسم را اثبات نموده است، دلیل نقلی یا باید کنار گذاشته شود و یا اینکه تأویل برده شود؛ چون تاب استقامت در مقابل دلیل عقلی را ندارد.

پاسخ این است که اگرچه کبرای این سخن درست است و در موارد تعارض نقل و عقل، این نقل است که باید تأویل گردد، ولی صغرای بحث مخدوش است؛ چراکه تمامی براهینی که حرکت و تغییر در عوالم فوق طبیعت را انکار می‌کند، مبتنی بر پیش‌فرض باطلی

است که پیش از این بطلان آن معلوم گردید و آن اختصاص ماده به عالم طبیعت است. بلی اگر حرکت و مطلق تغییر متوقف بر ماده و ماده منحصر در طبیعت باشد، لاجرم تمامی ادله نقلی خلاف آن باید توجیه گردد. ولی انحصار ماده یا حیث تبدیل پذیری به عالم طبیعت اول مدعاست و ادله‌ای که در این زمینه اقامه شده، همه مخدوش است. بنابراین با وجود عدم دلیل بر استحاله حرکت در عوالم فوق جسم، زمینه برای تمسک به نقل معتبر هم فراهم است. البته ناگفته نماند که چون فلسفه بر مبنای ادله عقلی مبتنی است، استفاده از نقل به‌عنوان مؤید و شاهد قلمداد می‌شود.

از دیگر مؤیدات عمومیت و سریان حرکت در سراسر عالم امکان، آیاتی است که ظهور در صیوریت و رجوع همه‌چیز به سمت خداوند دارد؛ همانند آیات شریفه ذیل:

- «صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری (۴۲)، (۵۳).

- «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (حدید (۵۷)، (۵).

- «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران (۳)، (۱۰۹).

تشکیک در سیلان و ثبات

اگرچه سیلان تمامی عالم امکان را فراگرفته است، ولی از آنجایی که حقیقت وجود به لحاظ کمال و نقص مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است، درجه یا شدت این سیلان بسته به مقدار کمال و نقصی که هر موجود دارد متفاوت و مشکک است. معنای این سخن این است که هرچه شیء دارای کمال کمتری بوده و وجودش ناقص‌تر باشد، استعداد و شوق آن برای کمال بیشتر بوده و تبعاً دارای حرکت و سیلان بیشتر و شدیدتری است؛ چون استعداد، مربوط به داشته‌ها و از حیث حرکت آنها به سمت نداشته‌هاست. اما هرچه دارای کمال و وجودی شدیدتر و کامل‌تر باشد، دارای استعداد کمتر و در نتیجه سیلان کمتری است.

انسان در ابتدای خلقت وقتی که نطفه‌ای بیش نیست، وجودش به قدری ضعیف است که عدمش بر وجودش می‌چربد و به تعبیر قرآن «شیئاً مذکوراً»^۱ نیست. این نطفه به‌خاطر نقص وجودی دارای استعداد و عطش بیشتری نسبت به کمال است. ولذا سرعت رشد آن

۱. «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان (۷۶)، (۱).

در نه ماه که در رحم است، غیر قابل تصور است. بعد از تولد نیز در ابتدای زندگی خارج از رحم، رشد جسمی و بدنی او قابل مقایسه با دوران جوانی یا بزرگسالی نیست. همان طور که استعداد فهم و سیر علمی او در این برهه‌ها متفاوت است. هرچه بر کمالات او افزوده می‌گردد، هم استعدادش و هم سرعت استکمال او کمتر می‌شود. این استعداد و سیلان هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد؛ چون انسان هیچ‌گاه به کمال بی‌نهایت که به دنبال آن است نخواهد رسید. اما شدت و درجه این استعداد و سیر، بسته به دوره‌ای که در آن است تغییر می‌کند. حتی پس از مرگ نیز استعداد و سیلان متوقف نمی‌شود، اگرچه از سرعت آن کاسته خواهد شد. شاید از همین باب است که در آیات و روایات، ایام و سال‌های برزخی و قیامت قابل مقایسه با ایام و سال‌های دنیوی نیست.

حرکت چون کند می‌شود، زمان نیز کندتر می‌گذرد. طبق این سخن، نه تنها انسان پس از مرگ و در عالم برزخ و قیامت دارای سیلان و حرکت است، بلکه سیلان تمامی عالم ممکنات را در بر گرفته و شامل مجردات اصطلاحی نیز خواهد شد. شاهد بر این مطلب، آیاتی است که همه‌چیز را به سمت خدا در حال صیوروت و رجوع می‌داند که به بعضی از آنها قبلاً اشاره شد. پس «بودن امکانی» جدای از «شدن و سیلان» قابل تصور نیست و این دو با یکدیگر ملازم‌اند. با این توضیح، حتی ملائکه نیز دارای حرکت بوده و تمنای فیض جدید دارند و عبادت آنها خود گویای همین مطلب است. به‌عنوان مثال، هر صنف از ملائکه فقط یک روز یا یک شب (روز و شب که در روایات آمده) در این دنیا حضور پیدا کرده و به اعمال بندگان رسیدگی و نظارت می‌کنند.^۱ همین، یک نوع استکمال و پر شدن ظرف وجودی آنهاست.

تذکر این مطلب ضروری است که سیلان و ثبات دو امر نسبی هستند. لذا آن‌دسته از موجودات که ضعیف‌ترند، تزلزل و سیلان بیشتری داشته و از ثبات کمتری برخوردار هستند. اما آنها که از فعلیت بیشتری برخوردارند، ثبات بیشتری بر آنها حاکم بوده و سیلان کمتری دارند. براین اساس، خداوند ثابت مطلق و قرار محض است، اما ماسوی‌الله همه دچار سیلان و تغییرند. منتها هرچه شدت و قوت وجودی بیشتر باشد، ثبات و قرارش بیشتر بوده

۱. در روایات آمده است که هنگام طلوع فجر، ملائکه شب رفته و ملائکه روز جایگزین می‌شوند. ولذا تأکید شده که نماز صبح در اول وقت به‌جای آورده شود تا هر دو گروه در آن حاضر بوده و آن را ثبت و ضبط نمایند (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۹).

و هرچه ضعف آن بیشتر باشد، سیلان آن بیشتر خواهد بود. پس خداوند ثابت مطلق است، ولی برترین موجودات عالم امکان نسبت به خدا سیال و نسبت به مادون ثابت‌اند و پایین‌تر از آنها نسبت به درجه پایین‌تر همین‌طور تا برسد به پایین‌ترین درجات وجودی عالم که دارای حداقل ثبات بوده و تنها در سیلان خود ثابت هستند.

یکی از ثمرات این نظریه، حل مسأله بغرنج ربط ثابت به متغیر است. طبق نظر فیلسوفان اسلامی - که حرکت را منحصر به عالم طبیعت می‌دانند - خطی میان عالم ثبات و سیلان فاصله انداخته و این دو عالم در یک مرز مشخص از هم جدا می‌شوند که در بالای این خط تماماً ثبات و پایین آن تماماً دگرگونی حکم‌فرماست و این خط همان خطی است که عالم طبیعت را از عالم فوق طبیعت جدا می‌کند. حال سؤال این است که چه شد که وجود در یک منزل از قرار به بی‌قراری رسید و در یک خط از ثبات مطلق به سیلان مطلق وارد شد. مگر نه این است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک مراتب آن تمام واقعیت هستی اصالتاً منحصر در وجود است؛ اگر این چنین است، سبب آن ثبات مطلق در مراتب بالای مرز طبیعت و این سیلان و تبدل‌پذیری مطلق در پایین مرز طبیعت چیست؟

اما بر اساس فرضیه مذکور، اساساً مشکله‌ای به این صورت لازم نمی‌آید تا در صدد پاسخ به آن باشیم. ثبات و سیلان دو امر تشکیکی و نسبی است و خروج وجود از قرار به بی‌قراری در یک منزل رخ نمی‌دهد. بلکه وجود در یک روند تدریجی و نزولی هر چه ضعیف‌تر شود، از قرار و جمعیتش کاسته شده و بر بی‌قراری و پراکندگی‌اش در طول سلسله زمان اضافه خواهد شد.

تسری زمان به ساحت ماوراء طبیعت

زمان دایر مدار سیالیت وجود است و بسته به دامنه آن گستره زمان هم توسعه و ضیق می‌یابد. بنابراین اگر دامنه وجود سیال را به هر وجود امکانی و ناقص تسری دهیم، گستره زمان نیز بدان‌جا سرایت کرده و کل ماسوی‌الله دارای زمان خواهند شد. ولی باید توجه داشت چون زمان، مقدار حرکت و ملازم با آن است و حرکت و سیلان تشکیکی است، زمان نیز تشکیکی خواهد بود. بدین معنا که هرچه در سلسله مراتب وجود پایین برویم، به علت تزلزل و سیلان بیشتر، زمان سریع‌تر می‌گذرد و هرچه در مراتب وجود رو به صعود برویم، از سرعت زمان کاسته شده و زمان کندتر خواهد گذشت. زمان تشکیکی و از خصوصیات وجود سیال است. بنابراین هر جا که وجود دارای سیلان و بی‌قراری شود، زمان

هم جلوه‌گر خواهد شد. هرچه سیلان سریع‌تر باشد، زمان هم سریع‌تر می‌گذرد و هرچه سیلان کمتر باشد، زمان هم دچار کندی می‌شود.

برای درک این مطلب، توجه به بعضی از آیات قرآن کریم بسیار مهم و راهگشاست. خداوند متعال در سوره معارج فرموده است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج (۷۰)، ۴).

طبق آیه شریفه فوق، ملائکه و روح که اعظم ملائک است نیز به سمت خداوند عروج می‌کنند؛ همان‌طور که گاهی اوقات همچون شب قدر به سمت زمین نزول می‌کنند. پس ملائک هم یک نوع حرکت رو به بالا و پایین دارند. مقصود از این حرکت قطعاً حرکت حسی و مکانی نیست و مراد از ارض و سماء نیز آسمان و زمین محسوس نیست، بلکه اشاره به مراتب طولی عالم هستی دارد. ملائک نیز یک نوع جنبش و حرکت دارند و قیامت که رجوع به خدا و عروج به سمت اوست مختص انسان یا موجودات عالم طبیعی نیست، بلکه قیامت ملائکه و روح نیز هست.

عروج ملائک و روح در روزی است که در مقایسه با زمان معهود دنیوی، پنجاه‌هزار سال به طول خواهد انجامید. در عالم ماده معنای یوم همین روزی است که در مقابل شب قرار می‌گیرد، اما در عوالم فوق طبیعت - که خبری از زمین و خورشید نیست - هر یوم به معنای مرحله وجودی است. زمان یک نوع کشش است و موجودات زمانی همه وجودشان در یک‌مرتب جمع نشده است، بلکه وجود آنها دارای مراتبی است که نسبت به هم متدرج بوده و تقدم و تأخر دارند. یوم می‌تواند به هر یک از این مراحل وجودی اطلاق شود؛ اگرچه در آیه مورد نظر، مراد از یوم، یوم قیامت است که مرحله‌ای خاص از مراحل وجودی انسان و دیگر موجودات است که نهایت سیر آنها به سمت خداست (غفاری، ۱۳۹۵، ص ۵۵).

گذر از یک‌مرتب وجودی به مرتبه دیگر اگر سریع انجام شود، زمان کمتری خواهد گذشت و اگر این گذر کند صورت پذیرد، زمان بیشتری خواهد برد. عالم طبیعت چون ناقص‌ترین مرتبه طولی عالم هستی است، آمیختگی بیشتری با قوه و نقص داشته و از فعلیت کمتری برخوردار است. دقیقاً به همین سبب سیلان بیشتری داشته و به علت فعلیت کمتر، تلبس آن به فعلیت‌های جدید آسان‌تر بوده و زمان کمتری می‌طلبد. به تعبیر دیگر، عبور موجودات از مراحل وجودی مادامی که در عالم طبیعت به سر می‌برند، تندتر صورت

می‌پذیرد. اما عبور آنها از این مراحل در عوالم بالاتر، چون در آنجا فعلیت بیشتری حاکم است و از قوه و سیلان کاسته می‌شود، زمان‌بر بوده و بسیار کند صورت می‌پذیرد. دقیقاً به همین خاطر است که خداوند در مورد روز قیامت می‌فرماید زمان آن روز معادل پنجاه‌هزار سال از روزهای دنیوی است. مقصود از این سخن این است که راهی را که انسان می‌تواند در این زندگی دنیوی کوتاه طی کند، اگر در اینجا نپیمود، در آنجا پنجاه‌هزار سال طول خواهد کشید؛ کمالینکه ملائک نیز چون از عالم طبیعت فاصله دارند، عروجشان به سمت خدا پنجاه‌هزار سال زمان می‌برد. اینجاست که روشن می‌شود ارزش زندگی در عالم طبیعت بی‌اندازه مهم بوده و استفاده از این فرصت در سرنوشت انسان بسیار حیاتی است.

نتیجه‌گیری

فیلسوفان از آنجاکه ماده را منحصر در عالم اجسام عنصری دانسته‌اند، لوازم آن نظیر تبدیل‌پذیری، حرکت و زمان را نیز منحصر در طبیعت نموده و گستره وجود سیال را به عالم طبیعت محدود نموده‌اند. با توجه به آنچه گذشت، ادله فیلسوفان در انحصار ماده و لوازم آن به عالم جسم از وجاهت کافی برخوردار نیست و مرز ثبات و سیلان در جهان هستی را می‌توان جابه‌جا نمود. با توجه به ادله و شواهد عقلی و نقلی، مرز بین سیلان و ثبات همان مرزی است که وجودات ممکن را از وجود واجب جدا می‌کند. به این معناکه سیلان ناشی از ضعف و نقص وجودی است. لذا در مرتبه وجود لایزال الهی، ثبات مطلق حکم فرماست. ولی تمامی مراتب امکانی بسته به میزان نقص و ضعف آنها، آمیخته با سیلان و تزلزل است؛ به گونه‌ای که هرچه ضعف وجودی بیشتر باشد، فعلیت کمتر و قوه بیشتر است، و لذا سیلان بیشتری وجود دارد و ثبات کمتری یافت می‌شود؛ تا آنجاکه در انتهای سلسله تنها ثباتی که مشاهده می‌شود، ثبات در سیلان است. بنابراین گستره وجود سیال همه وجودات امکانی را در برمی‌گیرد و چون زمان دائرمدار سیلان و حرکت است، زمان نیز به جمیع این مراتب قابل تسری است. اما از آنجاکه ضعف و نقص این مراتب مشکک است، سیلان و به تبع آن زمان‌پذیری این مراتب نیز تشکیکی خواهد بود.

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰). علل الشرائع. (ج ۲). ترجمه ذهنی تهرانی. قم: انتشارات مؤمنین.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الهیات شفاء. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ق). الجدید فی الحکمة. بغداد: جامعة بغداد.
۵. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعتبر فی الحکمة. (ج ۲، ۳). چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۶. بهمنیار، بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۷. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور. تهران: نشر میراث مکتوب.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). شرح اشارات و تنبیها. (ج ۱). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۹. _____ (۱۴۰۶ق). کتاب النفس و الروح و شرح قواهما. تحقیق دکتر محمد صغیر معصومی. تهران: نرم افزار حکمت اسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. (ج ۲). چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح منظومه. (ج ۳، ۴). تصحیح حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۲. _____ (۱۳۶۰). تعلیقات شواهد الربویة (چاپ ذیل شواهد الربویة صدر المتألهین). تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج ۱، ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة. (ج ۲). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درةالتاج. چاپ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۶۰/الف). اسرارالآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۱. _____ (۱۳۶۰/ب). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۳۰۲). مجموعة الرسائل التسعة. تهران: نرم افزار حکمت اسلامی.
۲۴. _____ (۱۴۲۲ق). شرح هداية اثیریه. بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
۲۵. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج، ۱، ۲، ۳، ۵). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۶. _____ (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۲۷). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. _____ (۱۳۶۲). رسائل سبع (رساله قوه و فعل). بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی. قم: انتشارات حکمت
۲۹. _____ (۱۴۲۷ق). نهاية الحکمة. (ج ۱، ۲). چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصیریة. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۱. _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهاة للمحقق الطوسی. (ج ۲). قم: نشر البلاغة.
۳۲. غفاری، حسین (۱۳۹۵). حتی مطلع الفجر. تهران: انتشارات حکمت.
۳۳. کاتبی قزوینی، علی بن عمر و میرک بخاری، محمد بن مبارک شاه (۱۳۵۳). حکمة العین و

- شرحہ مشہد: دانشگاه فردوسی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۴). الروضة من الکافی. (ج ۲). ترجمہ رسولی محلاتی. تهران: انتشارات علمیه اسلامیہ.
۳۵. _____ (۱۴۰۷ق). الکافی. (ج ۱). چاپ چہارم. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفہ. (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. _____ (۱۳۷۵). درس فلسفہ. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۸. _____ (۱۴۰۵ق). تعلیقہ بر نہایۃ الحکمہ. قم: نشر سلمان فارسی.
۳۹. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. بہ اہتمام عبداللہ نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۰. _____ (۱۳۶۷). قیسات. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تہران.