



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 28
Autumn 2025 & Winter 2026

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

A Critical Examination of the Possibility of Attributing Intensity and Infinity to God with a Focus on the Views of Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Later Islamic Philosophers

Majid Ziaei Ghahnavieh¹

Abstract

In Islamic philosophical discourse, the use of certain quantitative and qualitative attributes in reference to God has been customary. Among these attributes are intensity of existence and infinity. One of the most frequently cited expressions among philosophers is that God is “beyond infinity in intensity, duration, and number.” A careful examination of the meanings of these terms and their modes of application raises a fundamental question: is the use of such attributes with respect to God and immaterial beings philosophically acceptable? And if such attribution is valid, what is its correct interpretation? Among early Islamic philosophers, Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī addressed the attribution of infinity in a detailed and systematic manner, and it can be said that subsequent philosophers largely followed his model. Accordingly, this article takes Ṭūsī’s views as the primary framework of discussion and then considers the perspectives of later thinkers such as Mirzā Mahdī Āshtiyānī and the late Morteza Motahhari, insofar as they directly engage with the central

¹ Assistant professor of Islamic philosophy and theology, Ilam University,
Email: m.ziaei@ilam.ac.ir
Received: 03/07/2025
Reviewed: 19/10/2025
Accepted: 15/11/2025

question of this study. Based on these views, the paper seeks to provide an answer to the aforementioned questions.

The analysis of the meanings and applications of these expressions, together with an examination of the philosophers' positions, leads to the conclusion that attributes such as intensity of existence and infinity, as commonly used, cannot be philosophically correct when applied to God. Even if these attributes are ascribed to divine action, their application is only possible—indirectly and with mediation—in the case of material creation. With respect to the Divine Essence itself, attributes such as intensity of existence are not meaningful. Likewise, the attribution of infinity to God in quantitative or qualitative senses is not possible and constitutes a philosophical error, unless infinity is understood not in a quantitative or qualitative sense but rather in a purely negative (apophatic) sense—namely, as the absence of limit, quantity, and quality. Under this interpretation, the attribution of infinity to the absolute existence of God becomes both correct and meaningful.

Keywords: Infinity, Intensity of Existence, Divine Attributes, Islamic Philosophy, Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

Introduction

In the discourse of Islamic philosophy, particularly in the works of later philosophers, the use of specific quantitative and qualitative attributes to describe God has been widespread. Among these attributes are the notions of intensity of existence and infinity. Classical expressions such as describing God as being “beyond infinity in intensity, duration, and number” clearly reflect this approach. Such attributions, especially given the conceptual origins of these terms in philosophical categories related to quantity (continuous and discrete), give rise to important and fundamental critical questions.

The central issue concerns the possibility, validity, and manner of attributing such concepts to a being that, according to the very principles of this philosophical tradition, is pure simplicity and transcendent beyond all categories, including substance and accident.

The Main Problem

The central problem of this research is to examine the philosophical possibility and validity of attributing attributes such as intensity (understood as perfection of power or act) and infinity (understood as being infinite) to the Divine Essence. Given that these concepts are originally accidents whose subject is quantity (either continuous or discrete) and, ultimately, material beings—or at least beings characterized by extension and multiplicity—how can they be predicated of a purely immaterial, simple being such as God?

Is such usage merely a form of linguistic looseness, a philosophical error, or does it point to a deeper and revised meaning of these concepts?

Subsidiary Questions

In order to analyze the main problem, the following subsidiary questions are addressed:

What are the conceptual origins and logical conditions for the predication of attributes such as intensity and infinity, and to what kinds of subjects do they properly belong?

What is Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's analysis as one of the pioneering philosophers who dealt extensively with this issue, and what model does he present?

Can the problem be resolved by attributing intensity and infinity to divine action rather than to the Divine Essence?

Given philosophical principles such as the atemporality of immaterial beings, is it possible to apply concepts intrinsically tied to time and extension (such as intensity based on the duration of action) to God and other immaterial entities?

Can the distinction between mathematical/conventional infinity and real/philosophical infinity provide a solution to this problem?

What are the more critical views of later philosophers such as Mirzā Mahdī Āshtiyānī and Morteza Motahhari on this issue?

Research Methodology

This study adopts an analytical–critical approach and is conducted through a documentary and library-based method. The research procedure is as follows:

Data Collection:

The primary sources examined include the works of Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī—especially his Commentary on the *Ishārāt*—as the central classical exposition of the problem, followed by the more critical views of later philosophers such as Mirzā Mahdī Āshtiyānī and Morteza Motahhari. In addition, foundational philosophical works (such as those of Avicenna) are consulted to clarify the conceptual origins of the relevant notions, and other philosophical texts are cited to demonstrate the prevalence of such expressions.

Data Analysis:

After extracting and organizing the relevant views, a logical and philosophical analysis is undertaken, consisting of the following stages:

Precise clarification of the concepts of quantity, finitude, infinity, and intensity, and determination of their proper domains of application.

Systematic exposition and critique of Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's position, with particular attention to his classification of powers and types of infinity (intensive, temporal, and numerical).

Examination of the attempt to solve the problem by transferring the attribution from the Divine Essence to divine action, and analysis of the adequacy or inadequacy of this solution.

Application of modern mathematical analyses (especially the concept of limit) to examine the possibility of “infinite intensity” and evaluation of whether such

analyses can be extended from the conventional domain of mathematics to the real domain of philosophy.

Review and comparison of critical perspectives—especially those of Āshtiyānī and Motahhari—and formulation of a final synthesis.

The aim of this methodology is to arrive at a clear and coherent analysis of the problem, to identify the strengths and weaknesses of traditional formulations, and ultimately to provide a well-argued answer to the central research question.

Research Findings

Impossibility of Literal Attribution:

The literal attribution of quantitative attributes such as intensity and infinity (in their conventional mathematical and philosophical senses) to the Divine Essence faces fundamental difficulties. These concepts belong to the domain of material or extended beings, and their direct predication of pure, simple existence is inappropriate and entails placing God under philosophical categories.

Critique of Action-Based Solutions:

Even when the attribution is shifted from the Divine Essence to divine action, the problems persist:

Infinite Intensity: The realization of “infinite intensity” in action, even in material contexts, would require motion in zero time, which is impossible and self-contradictory. Interpreting it as an atemporal creative act would make this attribute common to all immaterial beings and thus eliminate any distinctive divine prerogative.

Numerical and Temporal Infinity: Infinity in terms of number or time either pertains exclusively to material entities (and thus does not constitute a perfection of an immaterial agent) or is fundamentally inapplicable to atemporal immaterial beings.

Final Solution: Negative (Apophatic) Interpretation of Limitlessness:

The only acceptable interpretation of these expressions within Islamic philosophy is a negative and apophatic one. Infinity must be understood as the negation of any limit, boundary, quantity, or determination with respect to the Divine Essence—not as the possession of an infinite magnitude. Likewise, intensity should not be understood quantitatively, but rather as signifying the absoluteness and essential self-sufficiency of existence. Accordingly, the use of such terms must be undertaken with caution and with full awareness of their apophatic meaning.

Main References

Āshtiyānī, Mirzā Mahdī. *Marginal Notes on the Commentary on Manzūmah*. Institute of Islamic Studies, 1973.

Sabzavārī, Mullā Hādī. *Sharḥ Ghurar al-Farā'id*. Institute of Islamic Studies, 1981.

Motahhari, Morteza. *Collected Works of Martyr Motahhari*. Sadra Publications, 1997.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad; Ḥasan-Zādeh Āmulī, Ḥasan (ed.). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Bustān-e Ketāb Institute, 2007.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 28
Autumn 2025 & Winter 2026



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شماره ۲۸
پاییز و زمستان ۱۴۰۴
صفحات ۲۰۱-۲۳۴

بررسی انتقادی امکان اتصاف خداوند به شدت و عدم تناهی با محوریت دیدگاه خواجه طوسی و حکمای متأخر

مجید ضیائی قهنویه^۱

چکیده

در کلام حکمای اسلامی استفاده از برخی وصف‌های کمی و کیفی در مورد خداوند مرسوم است. از جمله این الفاظ می‌توان به شدت وجود و عدم تناهی اشاره کرد. چنان که یکی از عبارات بسیار رایج در کلام حکما این است که خداوند فوق مالائیتناهی شدتاً و مدتاً و عدتاً است. دقت در معنای این واژه‌ها و کاربرد آنها این سوال را ایجاد می‌کند که آیا استفاده از این الفاظ در مورد خداوند و موجودات مجرد قابل قبول است یا خیر؟ و اگر این اطلاق قابل قبول و معتبر است، چگونه باید تعبیر صحیحی از آن بدست آورد. در میان حکمای قدیم، خواجه نصیر طوسی به طور تفصیلی به اطلاق وصف عدم تناهی پرداخته و می‌توان گفت پس از ایشان سایر حکما از الگوی ایشان تبعیت کرده‌اند؛ لذا در این مقاله نظرات ایشان به عنوان الگوی اصلی بحث و سپس نظرات معاصرانی مانند میرزامهدی آشتیانی و مرحوم مطهری از جهت ورود دقیق به پرسش اصلی این پژوهش مورد توجه بوده و بر اساس این نظرات سعی شده پاسخی

m.ziaei@ilam.ac.ir

^۱ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام، آدرس پست الکترونیک

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

به سؤالات پیش‌گفته بدست آید. آنچه از تحلیل معانی این عبارات و کاربرد آن‌ها و از بررسی نظرات حکما بدست می‌آید این است که الفاظی مانند شدت وجود و عدم تناهی این اوصاف در مورد خداوند به کار رفته نمی‌تواند به لحاظ فلسفی صحیح باشد. حتی اگر بخواهیم این اوصاف و کیفیت‌ها را به فعل خداوند هم نسبت بدهیم صرفاً در مورد خلق مادی و با واسطه امکان اطلاق دارد. اما در مورد ذات حق اوصافی مانند شدت وجود نمی‌تواند معنادار باشد. همچنین در مورد امکان اطلاق لفظ عدم تناهی در مورد خداوند، امکان این اطلاق در معانی کمی و کیفی وجود ندارد و خطای فلسفی محسوب می‌شود. مگر اینکه عدم تناهی را نه به معنای کمی و کیفی، بلکه به معنای سلبی بدون کمیت و بدون کیفیت بودن و بی حد بودن به کار ببریم که در این صورت در مورد وجود مطلق حق صحیح و معنا دار است. کلمات کلیدی: عدم تناهی، شدت وجود، صفات خداوند، فلسفه اسلامی، خواجه نصیر طوسی.

۱. بیان مسأله

الفاظی مانند تناهی و عدم تناهی و همچنین شدت و ضعف الفاظی هستند که به عنوان وصف برای کمیت‌های متصل و منفصل اطلاق می‌شوند. شدت و ضعف صرفاً در مورد کم متصل به کار می‌رود، مانند اینکه می‌گوییم نور ضعیف، یا رنگ ضعیف، یا استعداد ضعیف. در مقابل در مورد کمیات منفصل مانند عدد از اوصافی مانند کم و زیاد یا کوچک و بزرگ استفاده می‌شود.

کم متصل و منفصل می‌توانند به وصف تناهی و عدم تناهی متصف شوند. مانند اینکه در مورد کم منفصل می‌گوییم اعداد، متناهی یا نامتناهی هستند و در مورد کم متصل می‌گوییم زمان یا ابعاد جهان متناهی یا نامتناهی هستند. در نتیجه می‌توانیم تناهی و عدم تناهی را وصف یا کیفیت این کمیت‌ها در نظر بگیریم.

از آنجا که وجود عرض وجودی تبعی و وابسته است، هر عرض حتماً باید موضوع داشته باشد. در عین حال باید توجه داشته باشیم که موضوع هر عرض باید متناسب با آن باشد و هر عرضی بر هر موضوعی حمل نمی‌شود. به‌عنوان نمونه جوهر مجرد مستقل از ماده که عقل نامیده می‌شود و یکی از جواهر اولیه پنج‌گانه به حساب می‌آید، نمی‌تواند موضوع برای اعراضی مانند طول، عرض، ارتفاع، رنگ و ... باشد. همچنین جسم، که یکی دیگر از جواهر اولیه پنج‌گانه است نمی‌تواند موضوع برای کیف نفسانی علم باشد. کمیت‌های متصل

و منفصل نیز از این حیث که عرض هستند، به موضوع نیاز دارند و حتما باید این موضوع متناسب با ویژگی‌های آنها باشد.

از آنجا که کمیت متصل به اتصال و امتداد مرتبط است و اتصال و اتصال ویژگی ذاتی جواهر جسمانی است در نتیجه این کمیت صرفاً به شیئی مادی اطلاق می‌شود. کمیت در مورد امتداد و بعد و انقسام پذیری آن صحبت می‌کند و چنین موضوعاتی صرفاً در اشیای جسمانی مادی به کار می‌رود که با تعمیم جسمانیت به موجودات مثالی، آن چنان که ملاصدرا انجام داده است، به آنها نیز اطلاق می‌شود.

بر این اساس این چالش بوجود می‌آید که چگونه می‌توانیم مفاهیمی مانند بی‌نهایت بودن را به خداوند و یا هر موجود مجرد ممکن نسبت بدهیم؟ در کلام برخی بزرگان و فلاسفه و حتی در برخی متون دینی مواردی مشاهده می‌شود که از این الفاظ برای توصیف خداوند استفاده شده است (مطهری، ۱۳۷۶، ۱: ج ۶، ص ۱۰۳۴). در حالی که می‌دانیم خداوند مافوق مقولات است و حتی متصف به جوهریت و عرضیت هم نمی‌شود چه برسد به اینکه او را تحت مقوله جواهر جسمانی قرار دهیم. در مواجهه با استفاده فلاسفه بزرگ از این الفاظ به ناچار باید یکی از این دو راه را بپیماییم:

راه اول اینکه با بیان اشکالات و محذورات بپذیریم که این نحوه استفاده یک اشتباه در فلسفه بوده است.

راه دوم اینکه معنای دیگری برای این واژه‌ها بیابیم که آنها را از دایره کمیت‌ها و موجودات مادی خارج کرده و قابلیت صدق بر خداوند و موجودات مجرد و عقول کلیه را پیدا کنند. در این باب معدودی از حکمای بزرگ به مسأله ورود کرده یا به آن نزدیک شده‌اند که شاید بتوان مفصل‌ترین ورود به مبحث را به خواجه نصیر طوسی و انتقادی‌ترین مواجهه را به میرزا مهدی آشتیانی نسبت داد. نظر خواجه نصیر یک خوانش توصیفی و دقیق از مسأله است. لذا در این مقاله نظر خواجه نصیر را تقریر محوری نظریه بی‌نهایت در فلسفه اسلامی قرار می‌دهیم و بر اساس این مبنا نظریات سایرین و همچنین انتقادات احتمالی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در کنار آن به نظریات جدید در مورد مفهوم بی‌نهایت می‌پردازیم و سعی می‌کنیم که تحلیل درستی از موضوع پیش‌گفته بدست بیاوریم.

این پژوهش از دو حیث دارای ضرورت و اهمیت است. اول اینکه از نظر پیشینه، به غیر از مواردی که در کلام میرزامهدی آشتیانی و مرحوم مطهری و مانند آن بیان شده، این مسأله مورد توجه پژوهش‌گران فلسفه اسلامی قرار نگرفته و عملاً پیشینه پژوهشی‌ای نمی‌توان برای آن برشمرد. حتی آنچه در کلام این بزرگان بیان شده، که در مقاله به آن اشاره شده است، نیز به ابعاد مختلف این موضوع اشاره نشده است. در حالی که چنین مسأله‌ای از نظر فلسفه فلسفه و فرافلسفه اسلامی اهمیت زیادی دارد و می‌تواند راهگشای تحلیل‌های دیگر بر مدعیات و مفروضات فلسفه اسلامی باشد.

دومین وجه اهمیت این پژوهش در این است که پرداختن به مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی و طرح مباحث مرتبط با مجردات در جهان امروز مستلزم استفاده از واژگان شفاف و روشن و تعریف شده است و هرگونه ابهام در بیان مسائل فلسفی می‌تواند کارکرد آنها را به ضد خود تبدیل کند؛ لذا این پژوهش هم از نظر طرح مسأله جهت باز شدن مباحث بعدی حول و حوش این موضوع و هم از نظر تلاش برای بیان پاسخ مسأله حائز اهمیت است.

۲. بررسی سخن خواجه نصیر طوسی در مورد وصف تناهی و عدم تناهی

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کتاب *اشارات و تنبیهات* ابن سینا به مسئله تناهی و عدم تناهی و اشیائی که قابلیت اتصاف به آن را دارند پرداخته است. به نظر ایشان نهایت و عدم نهایت از جمله اعراضی هستند که ذاتاً به کمیت و به سبب کمیت به اشیای دیگری که معروض کمیت هستند تعلق می‌گیرد. اگر به کم متصل تعلق بگیرد تناهی و عدم تناهی مقدار را ایجاد می‌کند و اگر به کم منفصل تعلق بگیرد تناهی و عدم تناهی عدد را ایجاد می‌کند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۰۵).

عدم تناهی به دو نحو قابل تصور است. یکی عدم تناهی در ازدیاد و دیگری عدم تناهی در نقص. عدم تناهی در ازدیاد به معنای عدم تناهی در تزیاید اتصال است و عدم تناهی در نقص، عدم تناهی عدد است، یعنی عدم تناهی در مراتب انفصال (همان).

برای اینکه عدم تناهی در فعل را به قوای فعال نسبت دهیم می‌توانیم این قوا را به سه صنف تقسیم کنیم:

- ۱- قوایی که عمل واحدی در زمان‌های مختلف از او سر می‌زند. مانند تیر اندازهایی که تیرهای آنها مسافت محدودی را در زمان‌های مختلف می‌پیماید. که در نتیجه آن تیری که در زمان کمتر این مسافت را طی می‌کند شدت بیشتری دارد.
 - ۲- قوایی که فی الجمله و به نحو متصل عمل واحدی از آن صادر می‌شود. مانند تیر اندازهایی که زمان حرکت تیرهای آنها در آسمان متفاوت است و در نتیجه هر چه در مدت و مسافت بیشتری در حرکت باشد حرکت شدیدتری است.
 - ۳- قوایی که اعمال متوالی برای آن فرض می‌شود که به لحاظ عددی با هم مختلف هستند. در این مورد هر چه تعداد عمل بیشتر باشد قدرت آن قوه بیشتر است. اختلاف قوه در مورد اول به حسب شدت و در مورد دوم به حسب مدت و در مورد سوم به حسب تعداد است (همان، ص ۷۵۰).
- در مورد صنف اول، می‌توانیم بگوییم شدت عمل عبارت است از سرعت انجام کار برای کاری که در زمان مشخصی انجام می‌شود. هرچه سرعت انجام کار بیشتر شدت آن کار بیشتر است. در نتیجه شدت بی‌نهایت به معنای انجام یک عمل زمانی به نحوی است که بدون زمان و ناگهانی انجام شو. یعنی انجام کار زمانی در «آن». قطب رازی در کتاب محاکمات این نوع حرکت را محال می‌داند چرا که وقوع حرکت در «آن» محال است (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۱۷۵).
- با توجه به اینکه «آن» عبارت است از طرف زمان، و طرف زمان خودش زمان نیست، و از آنجاکه اندازه حرکت با زمان محاسبه می‌شود، می‌توان نظر علامه قطب رازی را موجه بدانیم. از این رو می‌توان گفت بر اساس تعریف اول حرکت بی‌نهایت شدید وجود ندارد و وقوع ناپذیر و مستلزم تناقض است.
- در مورد صنف دوم، عدم تناهی در مدت عمل به این معنا است که عملی انجام داده شود که همواره دوام داشته باشد و هیچ‌گاه به پایان نرسد.
- سومین صنف هم عدم تناهی در تعداد است، به این معنا که تعداد عملی که از فاعل مذکور سر می‌زند چه در زمان محدود و چه در زمان نامحدود، بی‌نهایت و ناشمارا باشد.
- برای اینکه امکان اطلاق وصف عدم تناهی بر بی‌نهایت شدی، مدی و عدی را بررسی کنیم به بررسی این سه نوع بی‌نهایت در کلام خواجه نصیر طوسی می‌پردازیم.

۲-۱. تحلیل معنای شدت فعل

برای اینکه بتوانیم این معنای از شدت را تحلیل کنیم باید به دو سؤال پاسخ دهیم: سؤال اول اینکه آیا به طور کلی می‌توانیم چنین معنایی از شدت را چه متناهی و چه غیر متناهی بر خداوند یا موجودات مجرد از ماده اطلاق کنیم؟ سؤال دوم این است که اگر بتوانیم چنین معنایی از شدت را بر ایشان اطلاق کنیم، آیا بی‌نهایت بودن این شدت قابل توضیح هست یا خیر؟

۱-۲ امکان اطلاق وصف شدت بر موجودات مجرد

آیا به طور کلی می‌توانیم چنین معنایی از شدت را بر موجودات مجرد به طور عام و بر خداوند به طور خاص حمل کنیم یا خیر؟ همانطور که در مثال پرتاب تیر گذشت، پرتاب‌ها در فاصله مشخص و در زمان‌های متفاوت اتفاق می‌افتد. هر چه زمان رسیدن تیر به مقصد کمتر باشد این عمل متصف به شدت بیشتر می‌شود. مسأله این است که این مثال توضیحی بیشتری که با تجرید آن بتوانیم یک وصف فرازمانی از شدت بدست بیاوریم ارائه نمی‌کند و مختصات مسأله هم راهی برای این کار پیش روی ما قرار نمی‌دهد. گویا باید بپذیریم که چنین توصیفی از شدت عبارت است از تعمیم وقایع طبیعی و به کار بردن آن در مورد مصادیق غیر مادی.

مطابق مبانی فلسفی که مشترک بین حکمت متعالیه و حکمت مشائی است، تکثر زمانی در اثر وجود ماده بوجود می‌آید، بنابراین هر موجود زمانی حتماً موجود مادی نیز هست. در نتیجه موجودات مجرد به هیچ معنایی زمانی نیستند و متصف به اوصاف زمانی نیز نمی‌شوند.

شاید بتوانیم برای اینکه راه فراری از این اشکال پیدا کنیم اینطور توضیح دهیم: درست است که خداوند موجود زمانی نیست و متصف به اوصاف زمانی نمی‌شود، اما ممکن است در این مثال منظور از شدت، نه شدت ذات، بلکه شدت فعل باشد و از آنجا که - با کمی مسامحه - می‌توان گفت برخی از افعال او در عالم زمان هستند، این افعال می‌توانند متصف به عدم تناهی شود.

اما این پاسخ یا توجیه مفروض هم نمی‌تواند قابل قبول باشد؛ بنابراین آنکه توصیفات حکما از عدم تناهی خداوند، مثل اینکه می‌گویند خداوند فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدتا و مدتا و عدتا، نمی‌تواند وصف فعل خداوند باشد بلکه می‌خواهند خود خداوند را معروض وصف عدم تناهی قرار دهند. به عنوان مثال سهروردی در کتاب *حکمت الاشراف* در مورد نورالانوار می‌نویسد: «فَنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۹). میرداماد در کتاب *قبسات اظهار* می‌دارد: «فقد تلونا عليك ان ربّ القضاء والقدر، وراء ما يتناهى بما لا يتناهى، بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، جودا و رحمة و قدرة و علما، و انه لا يضيق عن الاحاطة بما لا نهاية له عددا مجمله و مفصلة» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴). همچنین ملاصدرا در *مبدأ و معاد* بیان می‌کند: «لا نسبة بين وجوده و وجودات الأشياء حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸) و دیگر *اشارات* در کتب مختلف حکما که نشان می‌دهد حکما خداوند را بی‌نهایت می‌دانند. ملاهادی سبزواری بی‌نهایت بودن را به بی‌نهایت فوقی و تحتی تقسیم می‌کند و اطلاق لفظ شدت را بر بی‌نهایت فوقی جایز می‌شمارد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۴). این مطلب نیز شاهدی است بر اینکه منظور وی از شدت فعل در خداوند شدت افعال مادی زمانی نیست و گرنه می‌بایست این نوع بی‌نهایت را در موجودات تحتی هم جایز می‌شمرد.

۲-۱-۲ سؤال دوم: امکان اطلاق وصف بی‌نهایت برای شدت

در مثال خواجه نصیر دیدیم که کمتر کردن مقدار زمان باعث بیشتر شدن مقدار شدت می‌شد. در نتیجه اگر زمان را بی‌نهایت کوچک کنیم شدت فعل بی‌نهایت بزرگ می‌شود. نهایتا ما شدت بی‌نهایت را وقتی داریم که زمان صفر برای حرکت در نظر بگیریم و به عبارتی حرکت در «آن» اتفاق بیفتد. علامه قطب رازی بیان کرد که در این حالت به علت محال بودن حرکت در آن، بی‌نهایت بودن چنین شدت فعلی محال است (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۵). استاد مطهری نیز در *دروس حرکت/سفر* به این مطلب اشاره می‌کند: «حرکت به منزله جنس است و بدون هیچ مرتبه‌ای از سرعت، امکان وجود ندارد. سرعت لایتناهی هم امری محال است. پس سرعتی که امکان وجود دارد سرعت متناهی است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۶۶۷).

۲-۱-۲. آیا زمان صفر با بی‌زمانی یکسان است؟ حل مسأله با رجوع به نگاه

ریاضی

اگر زمان صفر را عبارت از بی‌زمانی بدانیم و بی‌زمانی را با فعل بدون زمان یا فعل ابداعی یکسان بگیریم، ممکن است معنای جدیدی از شدت بدست بیاید. اما آیا آنی بودن فعل در بی‌نهایت شدی می‌تواند موجب شود که فعل مربوطه خارج از محدوده زمان و به عبارت دیگر عمل مزبور یک فعل ابداعی باشد؟

با توجه به آنچه امروزه در نظریه‌های ریاضی مطرح است، بین میل به سمت صفر و خود صفر تفاوت وجود دارد همچنان که بین میل به سمت بی‌نهایت و خود بی‌نهایت تفاوت است (Spivak, 1994, p.90).

فرمول سرعت عبارت است از مسافت طی شده تقسیم بر زمان انجام آن: $V=d/t$. در این کسر، مقدار d که همان مقدار فعل انجام شده است - که در مثال تیر و کمان همان مسافت پیموده شده توسط تیر است - ثابت است و زمان که t است تغییر می‌کند. هر چه این زمان کوچک‌تر باشد مقدار v بزرگ‌تر است. تا جایی که اگر بخواهیم شدت فعل بی‌نهایت داشته باشیم باید زمان صفر داشته باشیم.

در مفاهیم ریاضی امروزی مفهومی وجود دارد به نام مفهوم حد. هر چه حد زمان به سمت صفر میل کند حد سرعت به سمت بی‌نهایت میل می‌کند. به عبارتی هیچ‌گاه این زمان صفر نخواهد بود، بلکه همواره به سمت صفر نزدیک می‌شود و در نتیجه هیچ‌گاه مقدار سرعت بی‌نهایت نخواهد بود بلکه همواره به بی‌نهایت نزدیک می‌شود.

بر این اساس این عبارت که «اگر بخواهیم سرعت (شدت) بی‌نهایت داشته باشیم باید این فعل در زمان صفر (آن) انجام شود» بی‌معنا خواهد بود. چرا که امکان تقسیم چیزی بر صفر وجود ندارد.

اگر این مطلب را بپذیریم در این صورت فعل بی‌نهایت در زمان صفر اتفاق نمی‌افتد، بلکه در زمانی بی‌نهایت کوچک و نزدیک به صفر اتفاق می‌افتد و محال بودن حرکت در آن پیش نمی‌آید.

۲-۱-۲. تمایز بی‌نهایت اعتباری با بی‌نهایت حقیقی : آیا امکان استفاده از مباحث ریاضیاتی بی‌نهایت در فلسفه وجود دارد؟

ریاضیات علم اعداد است و علمی انتزاعی است. شمارشی که در اعداد مطرح است می‌تواند به نوعی بی‌نهایت اعتباری بینجامد به گونه‌ای که با توقف اعتبار معتبر متوقف شود. آنچه در مورد شدت سرعت فعل هم بیان شد ممکن است به خاطر حیثیت اعتباری بودن شمارش اعداد باشد. تا زمانی که ما به کاهش زمان حرکت ادامه دهیم سرعت حرکت هم شدید و شدید تر می‌شود اما نه ما می‌توانیم به شلیک تیر در زمان صفر برسیم و نه سرعت آن می‌تواند به بی‌نهایت برسد.

حال آیا می‌توان این را به خالقیت وجودی و حرکاتی که در عالم وجود دارد سرایت داده و بگوییم تمام حرکاتی که در عالم انجام می‌شود همواره در یک زمان مشخص انجام می‌شود و این زمان اگرچه می‌تواند به سمت صفر نزدیک شود اما هیچگاه به صفر نمی‌رسد؟ آیا این بیان خلط بین اعتبارات ریاضیات با حقایق جهان خارج و سرایت دادن اعتباریات به امور حقیقی نیست؟

برای اینکه به تحلیل صحیحی در این زمینه برسیم باید به دو پرسش پاسخ دهیم:

۱. در رابطه عدد و جهان، چه چیزی اعتباری است و از چه جهتی؟

۲. در موضوع مورد بحث ما چه جنبه‌ای از این تعریف مورد استفاده قرار گرفته است؟ عدد، یک کم منفصل است که عارض بر معدودات شده و جهت شمارش آنها استفاده می‌شود. مطابق با نظر حکمای قدیم واحد عدد نیست (جهامی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۴۳۸) و اعداد از دو شروع می‌شوند. عدد در واقع وصفی است برای اشیای متکثر خارج. تا جایی که عدد در ارتباط با خارج قرار گرفته و عارض بر آن شده است بیانی است از وجهی از وجوه واقعیت خارجی.

عدد وقتی غیر اعتباری است که از مفهوم خودش یعنی عروض بر معدودات و شمارش آنها خارج نشود. متناهی بودن عدد بصورت ضمنی در تعریف آن پذیرفته شده است. متناهی بودن به معنای قابل شمارش بودن است و قابل شمارش بودن به معنای عروض عدد بودن است. پس تا جایی که عدد، امری شمارا باشد عدد است و می‌توان معدودی را برای آن مفروض گرفت.

وقتی سخن از بی‌نهایت بودن می‌زنیم عدد را به حوزه اعتباریت خود وارد می‌کنیم. عدد بی‌نهایت به خودی خود به معنای شمارای ناشمارا است که مفهومی خودمتناقض است. چیزی که ما به عنوان عدد بی‌نهایت در ریاضیات مورد مطالعه قرار می‌دهیم، خود بی‌نهایت نیست، بلکه چیزی است که در فرض اعتبار معتبر می‌تواند همواره ازدیاد یابد. و شاید راز اینکه ریاضیات از مفهوم حد و میل کردن عدد به بی‌نهایت یاد می‌کند درست برای فرار از این تناقض باشد. پس پاسخ سؤال اول این است که آنچه حقیقی است عدد به معنای کم متصل عارض بر موجودات است که موجب شمارش آنها می‌شود و آنچه اعتباری است عدد بی‌نهایت و ناشمارا است.

یا اگر این پاسخ را بهتر اصلاح کنیم می‌گوییم که مفاهیمی مانند بی‌نهایت در ریاضیات وقتی در مورد شمارش و دامنه اعداد است اعتباری است و نمی‌توان آن را به عنوان یکی از اعداد در نظر گرفت. اما وقتی این مفهوم به یک مفهوم حدی تبدیل می‌شود، می‌تواند توصیفات دقیقی در مورد واقعیت جهان خارج ارائه کند.

فرضیه ما در موضوع مورد بحث این بود که اگر بخواهیم بی‌نهایت شدی، به معنایی که در مثال خواجه نصیر طوسی آمده است، داشته باشیم باید حرکت در زمان صفر اتفاق بیفتد و ریاضیات این مطلب را به صورت یک مفهوم حدی نشان می‌دهد. در اینجا روشن است که تا جایی که مفهوم حد مطرح است ما عدد را از ویژگی شمارا بودن آن خارج نکرده ایم. اما با این حال صرف اکتفا به مفهوم حد مسأله ما را حل نمی‌کند؛ بنابراین که وقتی می‌خواهیم مفهوم بی‌نهایت را در فلسفه به کار ببریم منظور ما میل به بی‌نهایت نیست، بلکه وجود خود وصف حقیقی بی‌نهایت است؛ لذا ضمن احترام به مفهوم حد در ریاضیات، باید بپذیریم که مراجعه به این مفهوم مشکل توصیف موجودات جهان به وصف بی‌نهایت به خصوص در مورد عدد و شدت را حل نمی‌کند.

۳-۱-۲. امکان ناپذیری حرکت در زمان صفر

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که حرکت در زمان صفر معنا دار نیست. استاد مطهری در درس حرکت /سفر می‌فرماید: «حرکت دارای صفتی است به نام سرعت. ما هیچ حرکتی نداریم که خالی از سرعت باشد. سرعت چیست؟ سرعت عبارت است از نسبت

میان مسافت حرکت و زمان حرکت. مثلاً اتومبیلی در یک ساعت شصت کیلومتر طی می‌کند و اتومبیل دیگری در یک ساعت صد کیلومتر طی می‌کند. در اینجا زمان یکی است ولی سرعتها مختلف هستند. سرعت اگر به صفر برسد دیگر سکون است نه حرکت. اگر سرعت به لایتناهی برسد باز حرکت نیست، چون در این صورت سرعت به حدی می‌رسد که [حرکت] زمان ندارد و بنابراین باز حرکت محال است؛ حرکت بالاخره باید دارای سرعتی باشد. همیشه سرعتی میان صفر و لایتناهی در حرکت لازم است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۰۳۴).

زمان عبارت است از کم متصل غیر قارّ که اندازه حرکت را تعیین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ۲۱۲). این کمیت وقتی قابلیت اندازه گیری پیدا می‌کند که معروض یک کم منفصل مانند عدد طبیعی یا یک کم متصل مانند عدد حقیقی قرار بگیرد. در این حالت ما حقیقتی داریم به معنای زمان حرکت. در صورتی که زمان یک حرکت را صفر در نظر بگیریم، یعنی هیچ اندازه‌ای وجود نداشته و وقتی هیچ اندازه‌ای وجود ندارد، یعنی زمانی وجود ندارد؛ زیرا زمان چیزی نبود جز اندازه حرکت. پس زمان صفر به معنای اندازه بی اندازه است که یک عبارت خودمتناقض است.

وقتی حرکت در زمان صفر بی‌معنا باشد حرکت بی‌نهایت شدید هم به تبع آن بی‌معنا می‌شود. در نتیجه می‌توانیم بگوییم که مثال پرتاب تیر صرفاً در حیطهٔ مادیات و بیان شدت حرکت مادیات است و هیچگاه این مثال نمی‌تواند ما را به جایی برساند که بتوانیم توصیفی از حرکت بی‌نهایت شدید داشته باشیم.

۴-۲-۱-۲. راه خروج از این محذورات

تنها توجیه قابل قبولی که در مورد حرکت بی‌نهایت شدید می‌توانیم بیاوریم خروج از تعریف حرکت و ورود به تعریف ابداع است. همانطور که قضیه سالبه در عین اینکه سلب حمل است جزو قضایای حملیه قرار می‌گیرد، ممکن است بتوانیم خلق ابداعی را نیز گرچه خلق بدون حرکت و زمان است، جزو حرکات در نظر بگیریم و از آن به حرکت در زمان صفر تعبیر کنیم.

باید توجه داشته باشیم که این تعبیر فقط می‌تواند به صورت مجازی و تبعی اطلاق شود، ولی در حقیقت خلق ابداعی را نمی‌توان خلق در زمان صفر دانست؛ بنابراینکه زمان اندازه حرکت است و حرکت عارض بر مادیات می‌شود پس به هیچ معنا نمی‌شود این مطلب را در مورد فعل مجردات که عبارت از امر ابداع است سرایت داد.

چیزی که بی‌نهایت قدرت دارد، اعمالش به صورت ابداع و اختراع مباشر یا نسبی است. به فرض پذیرش این مطلب و با تأکید بر اینکه این مطلب حقیقت نیست، بلکه نوعی اطلاق مجازی و تبعی است، در این حالت تفاوتی بین تمام افعال ابداعی از این جهت نخواهد بود. به این معنا که تمام افعال ابداعی فعل در بی‌زمانی هستند و در نتیجه تمام افعال ابداعی از این حیث بی‌نهایت هستند. اما از جهت تمامیت و نقص فعل تفاوت وجود دارد. در این صورت حتی افعال فرشتگان نیز مشمول بی‌نهایت شدی می‌شود و این بی‌نهایت بودن صرفاً مربوط به ذات خداوند نخواهد بود.

۲-۲- تحلیل معنای بی‌نهایت مدّی در مثال خواجه نصیر

صنف دوم افعال در بیان خواجه نصیر طوسی بر اساس قوایی است که فی الجمله و به نحو متصل عمل واحدی از آن صادر می‌شود. مانند تیر انداز هایی که زمان‌های حرکت تیر های آنها در آسمان متفاوت است و در نتیجه تیری که مسافت بیشتری را طی کند شدت بیشتری دارد.

در تعریف اول در فرمول سرعت $v=d/t$ مقدار d را ثابت در نظر گرفتیم و با تغییر اندازه t سعی کردیم v را که در اینجا به منزله شدت است و به معنای فیزیکی آن به معنای سرعت است را بدست آوریم. در تعریف دوم، به جای اینکه مقدار d یا همان مسافت را ثابت در نظر بگیریم، هم مقدار t و هم مقدار d متفاوت است. لذا هم با زیاد کردن t و هم با زیاد کردن d می‌توانیم به شدت نامتناهی برسیم.

در این تعریف مشکل زمان صفر و حرکت در آن از بین می‌رود و به نظر می‌رسد حداقل از این بابت چالش زمان صفر و تناقض‌های مرتبط با آن را نداشته باشیم. در عوض مسافت بی‌نهایت به مسأله اضافه می‌شود.

در تحلیل دقیق تر باید این تعریف را یک اشتباه در فهم مفاهیم فیزیکی تلقی کرد و در صورت انطباق آن با قوانین روز فیزیک می‌توانیم به تعریف به روز تری دست یابیم که البته در تعریف جدید نیز تطبیق تعریف بر قدرت از بین می‌رود.

در مثال تیرانداز و تیر، به تیرهایی اشاره شده است که پی در پی پرتاب می‌شوند و مسافت‌های متعددی را می‌پیمایند و نتیجه این می‌شود که تیری که زمان و مکان بیشتری را بپیماید از حرکت شدیدتری برخوردار بوده است. تا اینجای کار امر پذیرفته شده صحیح است. اما این مسأله این بار نه تعمیم یک مسأله در دنیای مادی به کل عالم است، بلکه تعمیم یک مسأله مربوط به شرایط کره زمین و جو زمین نسبت به کل عالم مادی است. فرض کنیم که ضعیف‌ترین تیر انداز ضعیف‌ترین پرتاب خود را در خارج از جو زمین انجام دهد. در این حالت روشن است که این پرتاب بی‌نهایت مسافت را در بی‌نهایت زمان می‌پیماید و هیچگاه متوقف نمی‌شود. آیا بر این اساس می‌توانیم بگوییم که این پرتاب از بی‌نهایت شدت برخوردار بوده است؟

علت اینکه تیرانداز در روی زمین پرتاب‌های مختلف با مسافت و زمان متفاوت انجام می‌دهد این است که در زمین اصطکاک هوا با تیر و همچنین گرانش زمین در مقابل حرکت تیر مقاومت نشان می‌دهد در نتیجه پرتاب کننده باید انرژی بیشتری را صرف پرتاب کند تا مسافت پرتاب بیشتر شود. اما در خارج از جو زمین که این مقاومت‌ها بسیار ناچیز هستند، همه پرتاب‌ها تا ابد ادامه خواهند داشت. این قانون که همان قانون اول نیوتون است (Newton 1972, p 54)، و به قانون اینرسی معروف است یکی از مهم‌ترین قوانین امروزی فیزیک نیوتونی می‌باشد.

بر این اساس این تعریف از شدت، نه تنها اشکالات عمومی تعریف قبلی، یعنی زمانی کردن خداوند و انحصار وصف شدت نامتناهی به موجودات مادی را به دنبال دارد، بلکه از نظر تعریف بر اساس یک اشتباه در فهم قواعد فیزیک و مبتنی بودن بر مشاهدات عامیانه بدست آمده است و نمی‌توان آن را یک تعریف منحصر به فرد و جدا از تعریف اول در نظر گرفت.

البته خواجه نصیر طوسی از این مثال قصد بیان مفهوم شدت را نداشته بلکه منظور ایشان بیان مدت فعل جهت طرح موضوع بی‌نهایت مدتی است.

۲-۳. تحلیل مفهوم بی‌نهایت عددی در مثال خواجه نصیر

صنف سوم از اقسام فعل بی‌نهایت به تعداد فعل صادره از یک قوه بازگشت مربوط می‌شود. در این مورد هر چه تعداد عمل بیشتر باشد قدرت آن قوه بیشتر است. از میان این سه تعریف، این تعریف با عالم مجردات سازگارتر به نظر می‌رسد؛ زیرا تعداد فعل که یک کمّ منفصل است، بر خلاف زمان و مسافت که کم متصل بود و قابل انطباق بر مجردات نیست، بر مجردات نیز قابل اطلاق است. برای اینکه این معنا را تحلیل کنیم بهتر است به صورت جداگانه در دو حیطة مادیات و مجردات به بررسی مولفه‌های این تعریف بپردازیم.

از این لحاظ سه نوع فعل می‌توان در نظر گرفت:

- فعل مادیات در مادیات
- فعل مجردات در مجردات
- فعل مجردات در مادیات

از آنجا که فعل مادیات در مادیات همان حرکت است و فاعلیت در موجودات مادی صرفاً به معنای اعداد در حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۵) و به معنای فاعل وجودی مطرح نیست، از بحث در این مورد صرف نظر می‌کنیم و صرفاً به بررسی فعل مجردات در مجردات و فعل مجردات در مادیات می‌پردازیم.

اگر بخواهیم تعداد فعل را از نگاه آفرینش مجردات در مجردات در نظر بگیریم این تعداد همواره محدود است؛ بنابراین که خلقت در عالم مجردات بر اساس جهات کثرت فاعلی اتفاق می‌افتد و جهات کثرت فاعلی محدود است. حتی در نظریه‌ای مثل نظریه صدور سهروردی که جهات تکثر را بسیار زیاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۳۸) - باز هم تعداد جهات محدود خواهد بود.

دلیل بر محدود بودن تعداد آفرینش مجردات در مجردات:

در نتیجه اطلاق بی‌نهایت به معنای تعداد آفرینش مجردات در عالم مجردات یا تعداد آفرینش مجردات توسط خداوند امکان پذیر نیست.

نگاه دوم این است که این تعداد را از جهت تعداد آفرینش موجودات مادی توسط مجردات بدانیم. از آنجا که آفرینش موجودات مادی بر اساس افاضه فاعل و پذیرش قابل اتفاق

می‌افتد، تعداد افعال به تبع بی‌نهایت بودن حرکت در ماده بی‌نهایت خواهد بود. از این لحاظ روشن است که تعداد فعل موجودات مجرد در عالم مادی بی‌نهایت است. اما این عدم تناهی از دو وجه با مقصود حکما متفاوت است.

وجه اول این است که مقصود حکما از اطلاق بی‌نهایت به این خاطر است که از آن به بی‌نهایت بودن خداوند برسند. در نتیجه باید خداوند از این جهت کامل‌ترین موجود باشد در حالی که از نظر تعداد فعل مباشر، عقل فعال به عنوان مباشر خلقت مادی از نظر تعداد فعل بیشتری دارد تا خود خداوند.

وجه دوم این است که فعل خداوند از جهت قاعده الواحد، واحد است و فلاسفه واحد بودن فعل خداوند را ملاک کمال او و نتیجه بساطت ذات او می‌دانند. در نتیجه اگر هم بخواهیم فعل خداوند را کامل‌ترین فعل در نظر بگیریم، باید از جهت این که فعل او واحد است این اطلاق را به او داشته باشیم، نه از این جهت که تعداد بیشتری فعل انجام داده است.

در نتیجه می‌توانیم بگوییم که بی‌نهایت بودن فعل به معنای تعداد افعال، نه کمال است و نه زیننده حق تعالی است و صرفاً به ویژگی‌های ذاتی مادی عالم ماده و در نظر ملاصدرا به حرکت جوهری عالم ماده بازگشت می‌کند. از آنچه گذشت روشن می‌شود که اطلاق وصف بی‌نهایت بر افعال خداوند، چه افعال مجرد و چه افعال مادی به هیچ یک از معانی یاد شده امکان پذیر نیست.

۳. بیان ملاحضاتی سبزواری و نقد میرزامهدی آشتیانی

ملاحضاتی سبزواری در حاشیه شرح منظومه عدم تناهی را به عدم تناهی فوقی و تحتی تقسیم کرده و بی‌نهایت شدی را برای موجودات فوقی و عدی و مدی را برای موجودات تحتی در نظر گرفته و در مثال‌ها بی‌نهایت مدی را به عقول کلیه، بی‌نهایت عدی را به صور علمی عقول کلیه و فلک و بی‌نهایت شدی را به نهایت شدت نور خداوند نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۱۹۳).

آنچه می‌توانیم از عبارات ایشان متوجه شویم این است که ایشان بین بی‌نهایت به عنوان کم منفصل - برای شمارش افعال - و کم متصل - برای زمان افعال - و بی‌نهایت به

معنای کیفیت شدت تمایز قائل شده و بی‌نهایت کمی را به مخلوقات و بی‌نهایت کیفی را به خداوند - و انوار - نسبت داده است.

بنابر این می‌توان گفت که در عالم ما با تعداد نامتناهی از مخلوقات مواجه هستیم که اینها در یک زمان نامتناهی به صورت هم‌زمان یا پی‌درپی موجود می‌شوند و این را می‌توانیم به عدم تناهی تحتی تعبیر کنیم. در این صورت خداوند مافوق این بی‌نهایت است؛ زیرا محدود و محصور به این حدود عدّی و مدّی نیست.

البته در عبارت دیگری ایشان بی‌نهایت شدّی را در موجودات تحتی هم ساری و جاری می‌داند. دلیل این امر هم ازدیاد انوار نفوس است. از آنجا که نفوس ناطقه بی‌نهایت هستند و مظهر موجودات کلی هستند، پس وقتی این نفوس به عالم مفارقات می‌روند به خاطر عدم حجاب در عالم عقول و پی در پی آمدن انوار عقلی شدت نور نامتناهی حاصل می‌شود که بر این نفوس وارد می‌شود. و چون عقل کلی جامع جمیع این انوار در یک مصداق واحد بسیط است پس شدت نوریت آن شدید تر از نوریت بی‌نهایت این نفوس است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۱۹۳).

اگر از آنچه در ابتدا آمد بپذیریم که نفوس مادی و مجرد از جمله موجودات عالم تحتی هستند، ازدیاد انوار نفوس هم مربوط به عالم تحتی می‌شود و در نتیجه بی‌نهایتی که ایجاد می‌شود بی‌نهایت تحتی خواهد بود که منجر به این می‌شود که نتوانیم بی‌نهایت شدّی را صرفاً به بی‌نهایت فوقی نسبت دهیم.

لذا نمی‌توان به طور دقیق مشخص کرد که منظور ایشان از موجودات فوقی مجردات هستند یا صرفاً خداوند است. به هر حال صرف نظر از ابهامی که در عبارت ایشان به چشم می‌خورد، بیان ایشان در مورد اطلاق وصف بی‌نهایت از جهاتی محل تامل و نظر است.

۳-۱. اشکال به مدّی دانستن عدم تناهی عقول

اینکه ایشان عدم تناهی عقول کلیّه را یک عدم تناهی مدّی می‌داند خالی از اشکال نیست. موجودی که در حیطة جهان حرکت نیست، در این نوع اندازه‌گیری وارد نمی‌شود. در نتیجه چنین موجودی فاقد هرگونه زمان و مدّت است. بین موجودی که فاقد زمان است با موجودی که زمان بی‌نهایت دارد تفاوت وجود دارد و نمی‌توانیم صرف بی‌زمان و لازمان

بودن را به بی‌نهایت بودن زمان تعبیر کنیم؛ لذا هر گونه وصف زمانی حتی عدم تناهی زمانی قابل اطلاق بر مجردات نیست.

۳-۲. تشکیک در اطلاق وصف شدت برای خداوند

نکته دیگر استفاده ایشان از وصف شدت برای خداوند و انوار است. همانطور که گذشت ایشان هم در بی‌نهایت تحتی و هم در بی‌نهایت فوقی قائل به وجود وصف شدت است. بی‌نهایت شدتی در موجودات تحتی به سبب تزیید شدت انوار اسفهبندی و در خداوند به سبب عدم تناهی ذات حق است.

به نظر می‌رسد که در این بیان نوعی تشبیه معقول به محسوس اتفاق افتاده که نمی‌توانیم آن را بدون یک کبرای قابل اعتماد معتبر بدانیم. شکل استدلال و کبرای مورد نیاز را بررسی می‌کنیم:

مقدمه اول: تعداد نفوس اسفهبندی بی‌نهایت است و این نفوس از جنس نور هستند.

مقدمه دوم: این نفوس از هم حجاب ندارند.

نتیجه: اثر این انوار بر یکدیگر موجب ازدیاد شدت این انوار می‌شود و به خاطر عدم تناهی تعداد آنها این شدت نوری هم بی‌نهایت می‌شود.

این نوع استدلال بر یک کبرای مخفی استوار است: «اگر دو نور با شدت الف و ب با هم تداخل کنند نوری با شدت بیشتر بدست می‌آید».

باید توجه کرد که این کبرا بر اساس یک نوع فهم طبیعی و مادی اتفاق افتاده است. در عالم ماده و نور مادی اگر دو کمیت یا کیفیت با یکدیگر جمع شوند کمیت یا کیفیتی افزون تر حاصل می‌شود. اما چرا باید تمثیل موجودات مجرد به نور مادی باعث شود ویژگی‌های موجودات مادی را به مجردات سرایت دهیم؟

اینکه اشعه عقلی و انوار ملکوتی بر یکدیگر چنین اثر کنند و همه دارای بی‌نهایت نور شوند قابل پذیرش نیست، بلکه چنین تصویری فاقد معنای روشن است. دلیل آن این است که وقتی این عدم حجاب را در کنار عدم تناهی نور خداوند بپذیریم، منجر به بروز و ظهور این عدم تناهی در تمام موجودات شده و اگر ادعا کنیم که ترامی انوار در یکدیگر موجب بی‌نهایت شدن شدت انوار می‌شود باید بپذیریم که تمام انوار مجرد نوری باید در اثر این

ترامی بی‌نهایت شوند، چرا که بر اساس اینکه موجودات مجرد از ماده شرایط تأثیر و تأثر ندارند نتیجه می‌گیریم که بین اینها هیچ مانعی قابل تصور نیست - چون مانع و حجاب فرع تکثر مادی است و نمی‌تواند در مجردات محض تصور شود - پس هیچ حجاب و مانعی در برابر این ازدیاد نوری وجود ندارد و ثانیاً انوار دارای استعداد و ماده نیستند تا یک نور نسبت به نور دیگر برای دریافت انوار بی‌نهایت تخصص پیدا کند.

۳-۳. توجه به اشکال توسط میرزا مهدی آشتیانی

به نظر می‌رسد تنها شخصیت علمی شاخص در میان فلاسفه اسلامی که به طور تفصیلی به مسأله اتصاف عدم تناهی پرداخته و سعی کرده که راه حلی - حداقل برای برخی وجوه اشکال - ارائه کند میرزا مهدی آشتیانی باشد. ایشان در تعلیقه شرح منظومه ذیل عبارت «و هو فوق مالایتناهی بما لایتناهی» پس از بیان نظر خواجه نصیر به بسط و توضیح مطلب پرداخته است.

ایشان می‌فرمایند: «روشن شد که ملاک در اطلاق عدم تناهی شدی در قوی، که مبادی آثار هستند، انجام اعمال آنها بدون زمان است» (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۱۴۶). به نظر ایشان در صورتی که این مطلب را بپذیریم باید بپذیریم که این اطلاق نه تنها بر خداوند بلکه بر تمام مجردات، حتی نفوس کلیه و افعال آنها نیز صدق می‌کند. در نتیجه از این جهت تفاوتی بین آنها وجود ندارد، بلکه تفاوت بین آنها در کمال فعل و تمامیت آن خواهد بود. «افعال این موجودات چه از نظر مباشرت و چه از نظر تسبیبی از نوع ابداع و اختراع است و از این نظر اختلافی بینشان نیست، بلکه اختلافشان به تمام و کمال فعل است (همان).

از نظر ایشان راه حل توجیه اطلاق مذکور به این شکل که بگوییم بی‌زمان بودن یک فعل همان معنای شدت بی‌نهایت آن است. اشکال چنین راه حلی این است که در این صورت نمی‌توانیم وصف عدم تناهی شدی را صرفاً بر خداوند اطلاق کنیم، بلکه تمام مجردات در این وصف مشترک خواهند بود. مگر اینکه به نحوی اختلاف را به اختلاف در کمال و نقص فعل این مبادی بازگشت دهیم.

«اما اگر منظور از عدم تناهی شدی چیزی باشد که شدید تر از او وجود ندارد، اگر منظور از این حرف این باشد که شدید تر از او از جهت وقوع فعل بدون زمان باشد، باز تمام موجودات مجرد به همین وصف خواهند بود. و اگر منظور این باشد که از جهت کمال و تمامیت فعل باشد، در این صورت منحصر در واجب خواهد بود. و اگر منظور عدم تناهی در نوریت و اشتغال بر نوریت باشد، ابداعات هم همینطور هستند. و اگر منظور چیزی است که به لحاظ وجودی شدیدتر از او وجود ندارد و به لحاظ نوری چیزی تام تر از او وجود ندارد، و ماورای وجودش وجودی نیست، در این صورت هم منحصر در واجب خواهد بود در نتیجه باید گفت که عدم تناهی شدی مستلزم عدم تناهی وجودی است، و چیزی که متصف به عدم تناهی شدی است وجودش محدود نیست و انیت صرف است» (همان، ص ۱۴۷).

از این عبارت بر می آید که ایشان عدم تناهی شدی را در این موارد منحصر می داند:

- یا منظور از آن وقوع افعال خارج از حیطه زمان است که در این صورت همه مجردات دارای این وصف هستند.
 - یا منظور از آن کامل ترین و تام ترین در فعل باشد، که در این صورت به خداوند منحصر خواهد بود.
 - یا منظور از آن کامل ترین و تام ترین در ذات و نوریت باشد که در این صورت نیز در خداوند منحصر خواهد بود.
- « اما افعال تکوینی نمی توانند به شدت متصف شوند؛ زیرا این افعال به صورت تسبیبی صادر می شوند و مباشر آنها قوای جسمانی است و قوای جسمانی قادر به افعال غیر متناهی نیستند چون منجر به حرکت در لازمان می شود» (همان، ۱۴۶).

آنچه در عالم زمان و تکوین اتفاق می افتد نمی تواند مستقیماً مستند به مبادی عالی باشد، بلکه کل عالم طبیعت - بما هو کل - این گونه است. اتفاقات جزئی زمانی و حرکاتی که در عالم طبیعت رخ می دهد بر اساس زمینه سازی حرکات و استعدادات و فیض مبادی عالی است. هر حرکتی زمینه ساز استعداد جدید و فیض جدید است و اجزای عالم طبیعت نسبت به یکدیگر علیت فاعلی ندارند بلکه معد هستند. در نتیجه نمی توانیم بحث کمال فعل را آن گونه که در علیت فاعلی مطرح است برای این موجودات مطرح کنیم. از طرفی

مباشر این تغییرات قوای جسمانی هستند و فعل قوای جسمانی مستند به زمان و حرکت است. اگر فعل این موجودات را بخواهیم به عدم تناهی شدی وصف کنیم منجر به این می‌شود که حرکتی که مبدأ آنها قوای جسمانی است، بدون هیچ فاصله زمانی رخ دهد - آنچنان که در تحلیل مثال پرتاب تیر گذشت - که مطابق نظر میرزا مهدی آشتیانی پذیرش چنین امری برابر با پذیرش حرکت در لزمان است که محال است. در نتیجه این افعال نمی‌تواند به عدم تناهی شدی متصف شود.

۳-۳-۱. تحلیل نظریه میرزامهدی آشتیانی

به طور کلی می‌توان نظر میرزامهدی آشتیانی در مورد عدم تناهی شدی را به «تمامیت در نوریت» تفسیر کرد.

ایشان در مورد اطلاق شدت به فعل موجودات مادی به درستی اشاره می‌کند که از آنجا که فعل آنها از جنس حرکت است، حرکت نامتناهی به معنای حرکت در لزمان بوده و محال است. سپس حرکت نامتناهی را به فعل بدون زمان نسبت می‌دهد که عبارت است از فعل مجردات، و پس از آن نتیجه می‌گیرد که همه مجردات در این عدم تناهی مشترک هستند، و در نهایت آن را به تمام و نقص در نوریت نسبت می‌دهند که نظر نهایی ایشان است.

۳-۳-۲. بررسی راه حل خارج کردن افعال از حیظه زمان

به طور خلاصه اولین نکته قابل تأمل در این راه حل این است که بی‌زمان بودن حرکت نمی‌تواند به معنای حرکت بی‌نهایت تلقی شود بلکه بی‌زمان بودن حرکت متناقض و بی‌معنا است و مستلزم مغالطه بی‌زمان بودن با زمان صفر داشتن است و از آنجا که مفصل در مورد آن بحث کردیم از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

نکته قابل تأمل دوم این است که اگر بی‌نهایت شدی را به مجرد نسبت دهیم و به نتیجه برسیم که تفاوت این موجودات به کمال و نقص فعل آنها است، نقش این کمال و نقص در ایجاد تمایز بین آنها چیست؟

آیا تفاوت در کمال و نقص فعل، به معنای تفاوت در بی‌نهایت‌هاست؟ یعنی ما در عالم مجردات بی‌نهایت‌های شدی داریم که برخی از آنها تامّ تر و برخی ناقص‌تر هستند؟ یا برخی بی‌نهایت‌تر هستند و برخی کمتر بی‌نهایت هستند؟ آیا بی‌نهایت به معنای فعل بدون زمان با بی‌نهایت به معنای تفاوت در کمال و نقص متفاوت هستند یا مکمل یکدیگر هستند؟

در عبارت ایشان توضیحی وجود ندارد که بتواند این سؤالات را پاسخ دهد. تفاوت در بی‌نهایت‌ها به معنای ریاضی و اینکه بی‌نهایت‌ها می‌توانند نسبت به هم بزرگ‌تر و کوچک‌تر باشند توسط جورج کانتور مطرح و اثبات شده است (گاموف، ۱۹۴۷، ص ۱۵) اما اینکه آیا می‌توان تفاوت در بی‌نهایت‌ها به معنای ریاضی آن را به عالم خارج تسری داد یا صرفاً به بی‌نهایت‌های اعتباری و ریاضی مرتبط است محل تردید است. از طرف دیگر، اگر بپذیریم که بی‌زمان بودن فعل به معنای بی‌نهایت بودن شدی آن است، آیا تمام بودن فعل در عالم مجردات نیز خود به متناهی و غیر متناهی تقسیم می‌شود یا صرفاً یک تفاوت متناهی است که بین این موجودات نامتناهی برقرار است؟ آیا تمام بودن فعل عقل دهم با عقل اول، به فرض امکان اتصاف شدت به آن، یک تفاوت متناهی است یا نامتناهی؟ و آیا تفاوت شدت فعل در عقل اول با خداوند یک میزان متناهی است یا نامتناهی؟

از نظر حکما موجودات مجرد اگرچه به لحاظ مدت و تعدد افعالی که انجام می‌دهند نامتناهی هستند اما از نظر شدت متناهی هستند، در حالی که خداوند در هر سه مورد نامتناهی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۹).

در این صورت باید اینطور پاسخ دهیم که در عبارت «هو فوق مالایتناهی بما لایتناهی» دو کلمه لایتناهی دارد که هر کدام معنای متفاوتی دارند. اولی به معنای بی‌زمان بودن فعل است و دومی به معنای تمامیت فعل است و خداوند به لحاظ تمامیت فعل بی‌نهایت از تمام موجودات مجرد که به لحاظ بدون زمان بودن فعل بی‌نهایت هستند بالاتر است. به نظر می‌رسد که این تفسیر می‌تواند سازگارترین تفسیر برای نظر میرزا مهدی آشتیانی باشد که با عبارت حکما در مورد اطلاق شدت بی‌نهایت نیز سازگار است.

۳-۳-۳. بررسی راه حل دوم

همانطور که روشن شد میرزا مهدی آشتیانی به تمامیت فعل به عنوان میزانی برای سنجش شدت فعل نظر می‌کند و برای حل مشکل بی‌نهایت شدی به تمامیت فعل اشاره می‌کند. همان‌طور که در بخش قبلی هم اشاره شد یک تفسیر از عبارت «فوق ما لایتناهی بما لایتناهی» می‌تواند این باشد که این فعل به لحاظ تمامیت مافوق تمام بی‌نهایت‌های زمانی است. اما حتی اگر این توجیه را نیز بپذیریم نمی‌توانیم به طور روشن توضیح دهیم که چگونه ممکن است لفظی مانند شدت را بر تمامیت فعل اطلاق کنیم. چه توضیحی برای تعیین میزان و مقدار و اندازه‌گیری تمامیت فعل وجود دارد تا بتوانیم بر اساس آن توضیح در مورد شدت فعل قضاوت کنیم؟ چگونه می‌شود تمامیت فعل را معروض کمیتی از کمیات مقداری و کیفی قرار داد؟

در مورد حرکات مادی، کمیت‌هایی مانند مسافت، زمان و نسبت مسافت به زمان، یعنی سرعت، کمیت‌هایی هستند که قابل اندازه‌گیری هستند. اما در مورد فعل فاعل مجرد کدام کمیت است که منجر شده که ما این افعال را با تامّ و ناقص تقسیم کرده و این تمام و نقص را به شدت و ضعف متصف کنیم؟

عقل دوم از عقل اول صادر می‌شود و عقل اول از خداوند. چرا نسبت شدت بین عقل دوم و عقل اول متناهی است اما نسبت شدت بین عقل اول و خداوند نامتناهی است؟ چه چیزی و چگونه این اندازه‌گیری را به ما ارائه می‌کند؟

تفاوت‌هایی که می‌توان بین خداوند و عقل اول در نظر گرفت می‌تواند از نظر جهات کثرت، امکان و وجوب و اطلاق و تقيید باشد. تفاوت در جهات کثرت به این معنا است که خداوند هیچ جهت کثرتی ندارد. اما عقل اول به جهت معلول بودنش جهات کثرت محدودی به همراه دارد. طبیعتاً این تفاوت یک تفاوت شدی نیست تا بخواهیم در مورد بی‌نهایت بودن شدی آن صحبت کنیم. در این صورت سخن از اینکه فعل خداوند واحد است اما مخلوقات او افعال کثیر دارند، نمی‌تواند معنای بی‌نهایت بودن را تداعی کند.

اگر بخواهیم تفاوت در تمامیت فعل را به امکان و وجوب بازگردانیم باید وجوب را تعبیر به بی‌نهایت و امکان را تعبیر به نهایت کنیم، افعال خداوند ضروری و وجوبی خواهد بود و افعال مخلوقات او افعال امکانی‌ای هستند که وجوب خود را مدیون وجوب واجب الوجودند.

باز در این صورت نیز دلیل روشنی بر اینکه چنین امری را با لفظ بی‌نهایت و نامتناهی بیان کنیم وجود ندارد. و در نهایت اگر بخواهیم تفاوت آنها در اطلاق و تقيید را در نظر بگیریم نیز دچار همین اشکال خواهیم شد.

۳-۳-۴. بررسی راه حل سوم ایشان

۱- راه حل سومی که ایشان ارائه می‌کند این است که بی‌نهایت بودن را به بی‌نهایت وجودی و بی‌نهایت بودن در نوریت تعبیر کنیم (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۱۴۹). در این صورت فقط خداوند است که صاحب این مقام است و مجردات در آن با خداوند مشترک نیستند. تعبیر بی‌نهایت وجودی تعبیری مبهم است و اشکالات پیش‌گفته بر آن وارد می‌شود. اگر شدت وجود را بر اساس نظریه تشکیک وجود ملاصدرا به نوعی رابطه علیت فاعلی نسبت دهیم، یک رابطه نسبتاً کمی برای مقایسه شدت وجود پیدا می‌کنیم. به این شکل که هر گاه وجودی علت فاعلی وجود دیگر بود نسبت به او شدت وجود بیشتری دارد. اگر این تعبیر را به عنوان تعبیر از شدت وجود بپذیریم، در کنار این نکته که تعداد موجودات سلسله طولی متناهی هستند، این تفاوت شدت نمی‌تواند به شدت نامتناهی ختم شود و نمی‌توانیم بگوییم خداوند از نظر شدت وجودی بی‌نهایت است اما عقل اول متناهی است، بلکه تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که خداوند نسبت به عقل اول شدت وجود بیشتری دارد.

۴. ارائه راهکار پیشنهادی

همانطور که روشن شد، طرح مسأله بی‌نهایت بودن شدت وجود خداوند در فلسفه اسلامی با چالش‌های اساسی روبرو است. به طور خلاصه مهم‌ترین این چالش‌ها عبارتند از:

- شدت به عنوان کمّ مختص کیف نمی‌تواند بدون وجود یک ملاک کیفی بر موجودات مجرد و به خصوص خداوند اطلاق شود.
- در صورتی که ملاک را علیت یا اموری مانند کمال فعل و شدت نور بدانیم، عدم تناهی شدت در مراتب طولیه علی معنادار نیست.

- اگر بی‌نهایت بودن را به غیر زمانی بودن نسبت دهیم، شائبه خلط بین فعل در زمان صفر با فعل بدون زمان پیش می‌آید. آنچه می‌تواند متصف به عدم تناهی شود فعل در زمان صفر است که یک فعل مادی است نه فعل بدون زمان که یک فعل مجرد است و متصف به این نوع شدت نمی‌شود.

این چالش‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که اطلاق اوصافی مانند شدت و بی‌نهایت شدتی بر مجردات و خداوند نمی‌تواند یک اطلاق حقیقی باشد. در این صورت برای توضیح آنچه در کلام حکما به کار رفته است دو رویکرد مفروض است: یا باید بپذیریم که این یک اشکال رایج و متداول است که در فلسفه اسلامی از فیلسوفی به فیلسوف دیگر منتقل شده و از این جهت که موضوع دارای اهمیت بالایی نبوده مورد توجه قرار نگرفته است، یا اینکه باید بپذیریم که معنای دیگری جز آنچه تا به حال مطرح کردیم در مورد این اطلاق وجود دارد. این معنا می‌تواند یک معنای حقیقی عام تر یا یک معنای مجازی و غیر حقیقی باشد.

۴-۱. تعمیم در معنای بی‌نهایت به معنای تفسیر تأویلی

یک راه برای اینکه از چالش‌های کمی و کیفی اطلاق عدم تناهی به خداوند و مجردات رها شویم این است که معنای بی‌نهایت را به یک معنای غیر کمی تبدیل کنیم. درست است که تعبیر بی‌نهایت در مورد کمیت‌ها به کار می‌رود اما حتی در این مورد هم نمی‌توان کاربرد آن را تأیید کرد. توضیح مطلب آنکه دقت در معنای عدد و «نامتناهی» ما را به این نتیجه می‌رساند که اصطلاح «عدد نامتناهی» یک اصطلاح خود متناقض است. عدد به معنای شمارش و عادتاً به معنای شمارنده است. اما بی‌نهایت به معنای «ناشمارا» بودن است. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم عدد را نامتناهی بدانیم، بلکه هر عدد مفروضی، متناهی است پس نامتناهی یک عدد مفروض نیست و در نتیجه نامتناهی یک عدد نیست. وقتی نامتناهی یک عدد نیست، نمی‌توانیم آن را به عنوان یک کمیت به کار ببریم. اگر از این زاویه به بی‌نهایت نگاه کنیم، بی‌نهایت با بی‌حدی هم معنا می‌شود و بی‌حد بودن با حد بی‌نهایت داشتن متفاوت است و حد بی‌نهایت داشتن یک نوع تناقض گویی است.

در نتیجه خداوند از آن جهت که مطلق است و مقید نیست، بی حدّ است. بی حدّ بودن به معنای بی تناهی بودن و نامتناهی بودن است و در این وصف هیچ موجودی با او شریک نیست؛ بنابراینکه تمام موجودات جز خداوند، معلول و ممکن و محدود هستند. پس لفظ نامتناهی فقط و فقط زینبندۀ موجودی است که مطلق است و به هیچ قیدی مقید نشده است.

این توضیح، بی‌نهایت بودن خداوند را توجیه می‌کند. حتی بی‌نهایت مدّی و عدّی را هم می‌توان به همین وصف توضیح داد. بی‌نهایت مدّی به معنای بی‌نهایت بودن زمان یا مدّت نیست؛ زیرا زمان و مدّت از جنس کمیت هستند و کمیت به معنای شمارش و اندازه‌گیری است و شمارش و اندازه‌گیری با متناهی بودن هم‌داستان است، بلکه بی‌نهایت بودن به معنای غیر قابل اندازه‌گیری بودن است، یعنی زمان نداشتن و حد زمانی نداشت؛ و جهان طبیعت نه اینکه زمان بی‌نهایت داشته باشد، بلکه حد زمانی ندارد. به همین معنا ازلیت جهان به معنای این نیست که زمانی برای ابتدا دارد که قابل اندازه‌گیری است و در عین حال بی‌نهایت است، که عبارتی متناقض ناماست، بلکه به این معنا است که هیچ چیز قابل اندازه‌گیری به عنوان زمان ابتدا برای آن وجود ندارد.

به همین نسبت معنای بی‌نهایت عدّی هم این نیست که خداوند افعالی دارد که می‌توان آن را شمرد و در عین حال این افعال بی‌نهایت است، بلکه به این معنا است که افعال او کمیت و تعداد ندارد.

اگر معنای سومی که میرزا مهدی ارائه کردند یعنی معنای وجودی برای بی‌نهایت در نظر بگیریم، تعبیر شدّت به وجود را خواهیم داشت. در این صورت هر جا که عبارت شدّت مطرح می‌شود به جای آن کلمه وجود را می‌گذاریم. در نتیجه بی‌نهایت شدّی را به بی‌نهایت وجودی تعبیر خواهیم کرد و در این صورت بی‌نهایت بودن شدّی خداوند به معنای مطلق بودن و بی‌حد بودن وجودی او خواهد بود.

۲-۴. امکان ارائه تفسیر تشکیکی

راه دیگر این است که در معنای این اوصاف تشکیک قائل شویم و بگوییم که اوصافی مانند شدت و ضعف و تناهی و عدم تناهی در مورد موجودات مادی به نحوی به کار می‌روند و

در مورد موجودات مجرد به نحو دیگر. در نتیجه این اوصاف در مادیات وصف مقادیرند اما در مجردات وصف خود وجود هستند. چنین تفسیری دچار دو اشکال است: اشکال اول این است که در کلام حکما چنین تصریحی نمی‌یابیم. کسی از حکما حتی افرادی که به اشکال عدم تناهی پرداخته اند قائل به چنین تفسیری نشده‌اند. اشکال دوم این است که ارائه چنین تفسیری از ابهام اطلاق این اوصاف بر خداوند و مجردات نمی‌کاهد. در حالی که اضافه کردن یک توضیح یا توجیه به یک مسأله فلسفی در صورتی مفید فایده است که به روشن شدن موضوع کمک کند و از ابهام آن بکاهد. در صورتی که این توجیه و تفسیر تغییری در میزان وضوح مسأله ایجاد نکند بودن یا نبودن آن فرقی ندارد.

۳-۴. نظریه مختار

در مورد تفسیر اطلاقات حکما بر وصف عدم تناهی، این پژوهش تاویل این اطلاقات به بی‌حدی و بی‌شدتی را مطلوب می‌دارد. به این معنا که وقتی می‌گویند شدتش نامتناهی است به معنای این است که اصلاً در محدوده شدت قرار نمی‌گیرد و وصف او بی‌وصفی است، حد او بی‌حدی است و عدد او بی‌عددی است. شاهد ما بر صحت این برداشت هم اطلاق حکما بر فوق مالایتناهی بودن خداوند است؛ بنابراین که می‌توان این برداشت را داشت که منظور آنها این است که اطلاق عدم تناهی بر خداوند ماورای اطلاعات عدم تناهی در سایر موجودات است و مافوق عدم تناهی‌های عددی و کمی است.

۵. نتیجه پژوهش

از مجموع آنچه گفته شد می‌توانیم اینطور نتیجه بگیریم که معنای عدم تناهی نمی‌تواند به معنای متداول خود بر خداوند اطلاق شود. جز اینکه معنای نامتناهی بودن را از کمی بودن آن خارج کنیم و به جای فهم کمی از آن، به یک تعمیم فلسفی برسیم. به این معنا که حقیقت مطلق، وجود مطلق و مطلق وجود را در مقابل وجود مقید قرار دهیم و بی‌نهایت بودن را نه یک کمیت بی‌نهایت بلکه بی‌کمیتی بدانیم و شدت وجود را نه شدت بی‌نهایت،

بلکه معنایی در نظر بگیریم که ذاتاً از کلمه شدت فرار می‌کند و متصف به شدت به معنای کمی آن نمی‌شود و به عبارتی بی‌نهایت بودن در شدت را به معنای معروض شدت و ضعف قرار نگرفتن بدانیم. پس بی‌نهایت بودن بی‌حدی و ناشمارا بودن و خارج از حیطة اندازه و اندازه‌گیری بودن خواهد بود نه اینکه قابل اندازه‌گیری ای باشد که اندازه آن بی‌نهایت است. به این معنا می‌توان وجود مطلق را وجودی بی‌حد و ناشمارا و بی‌کمیت دانست و این بی‌حدی را به بی‌نهایت بودن نسبت داد. به جز این معنا هر اطلاق دیگر از معنای کمی و کیف قابل اندازه‌گیری مانند شدت و مدت و عدت بر خداوند یک اشتباه فلسفی است. هر گونه اطلاق و کاربرد این الفاظ در کتب فلسفی که معنای کمی و کیفی از آن برداشت شود، مطمئناً اشتباهات فلسفی فاحش و ناشی از تعمیم ویژگی‌های عالم طبیعت است. در کلام حکما - به جز مطالبی که میرزا مهدی آشتیانی ذکر کرده - تصریحی نمی‌یابیم که مصحح‌اتطلاقات ایشان و نشان‌دهنده توجه آنها به اشکال پیش‌گفته باشد. در عین حال کلام میرزا مهدی آشتیانی نیز خالی از اشکال نبوده و نمی‌توان در توجیحات ایشان نیز تبیینی واضح از راه حل اطلاق این اوصاف پیدا کرد. در عین حال نشانه‌ای یافت نمی‌شود که نشان دهد استعمال این اوصاف در مورد موجودات مجرد در کلام حکمای مسلمان به طور آگاهانه به شکل استعاره یا مجازی بوده باشد. در صورتی که بخواهیم برای استعمالات حکما در این موارد توجیهی را بپذیریم ما تفسیر تأویلی این الفاظ را می‌پذیریم به این معنا که منظور از حکما - یا حداقل برخی از آنها - از به کار بردن لفظ بی‌نهایت شدی و مدی و عدی، نه وجود حد و عدد و شدت، بلکه عدم حد و عدد و شدت است. با این حال با توجه به عدم وجود تصریح در این موارد، این توجیحات از اعتبار کافی برخوردار نیستند. توصیه‌نهایی این پژوهش پرهیز از به کار بردن این اوصاف است؛ زیرا استعمال این الفاظ یا ناشی از بی‌دقتی است یا نیازمند تأویل است. و فلسفه علمی است که نیازمند دقت و وضوح است و حتی به کاربرد عبارات دقیق، اما نیازمند به توضیح و تأویل، در این علم قابل قبول نیست.

مشارکت نویسندگان

مقاله به صورت انفرادی نگاشته شده است.

تشکر و قدردانی

با تشکر از مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی که زمینه انتشار این مقاله را فراهم آورد.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Ashtiani, Mirza Mahdi. Comments on the Commentary of the Manẓūmah. Institute of Islamic Studies, 1352. (Arabic)
- Jahami, Gérard. Encyclopedia of Philosophical Terminology among the Arabs. Librairie du Liban Publishers, 1998. (Persian)
- Ibn Sina, Husayn ‘Abdullah. Natural Philosophy (Samā‘ Ṭabī‘ī). Amir Kabir Publishing, 1368. (Arabic)
- Sabzavari, Mulla Hadi. Commentary on Ghurar al-Fara’id. Institute of Islamic Studies, 1360. (Arabic)
- Sabzavari, Hadi ibn Mahdi, et al. Commentary on the Manẓūmah. Nashr-e Nab, 1369. (Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din. Collected Works of Shaykh al-Isḥrāq. Research Institute for Humanities and Cultural Studies, 1372. (Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). The Origin and the Return (al-Mabda’ wa al-Ma’ād). Bustan-e Ketab, Qom, 1380. (Arabic)
- Sadr al-Muta’allihin (Mulla Sadra). Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring (al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah), University Publishing Center, 1360. (Arabic)
- Gamow, George. One, Two, Three... Infinity. Franklin Publishing, 1947. (Persian)
- Motahhari, Morteza. Collected Works of Martyr Motahhari, vol. 1. Sadra Publications, 1376. (Persian)

- . *Collected Works of Martyr Motahhari*. Sadra Publications, 1376. (Persian)
- Mirdamad, Muhammad Baqir. *al-Qabasāt*. University of Tehran Press, 1374. (Arabic)
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad, et al. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Daftar-e Nashr al-Kitab, 1403. (Arabic)
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad, and Hasan-Zadeh Amoli, Hasan. *Commentary on al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Tusi)*. Bustan-e Ketab Institute, 1386. (Arabic)
- Newton, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Harvard University Press, 1972.
- Spivak, Michael. *Calculus*. Publish or Perish, 1994.

معرفی نویسنده



مجید ضیایی قهنویه دارای درجه دکتری در فلسفه اسلامی و استادیار گروه فلسفه دانشگاه ایلام است. ایشان در سال ۱۳۸۴ مدرک کارشناسی مهندسی کامپیوتر خود را از دانشکده فنی-مهندسی دانشگاه کاشان اخذ کرده است و سپس به دلیل علاقه به فلسفه به تحصیل و تحقیق در زمینه فلسفه و کلام اسلامی پرداخته و در سال ۱۳۹۰ موفق به اخذ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد شد. طی دوره تحصیل در دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دروس رسمی حوزه علمیه خراسان را نیز تا حد پایه ده ادامه داد و سپس در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران مشغول به تحصیل در دوره دکتری فلسفه اسلامی شد. پس از آن در سال ۱۳۹۴ به عضویت هیات علمی دانشگاه ایلام درآمد. ایشان در دوره فعالیت خود در دانشگاه ایلام سوابق معاونت آموزشی دانشکده الهیات، مدیریت مرکز آموزش‌های آزاد و الکترونیک، ریاست گروه هدایت استعدادهای درخشان را در کارنامه داشته و اکنون مدیر کل امور آموزشی دانشگاه ایلام است. علایق پژوهشی وی فلسفه ذهن در مکتب اسلامی و غربی، حکمت متعالیه صدرا و منطق جدید است. همچنین ایشان در کنار فعالیت‌های اصیل در فلسفه اسلامی، در حوزه مباحث میان‌رشته‌ای مرتبط با علوم کامپیوتر، منطق و فلسفه و مباحث شناختی نیز فعالیت می‌کند.

How to cite this paper:

Majid Ziaei Ghahnavieh (2025), A Critical Examination of the Possibility of Attributing Intensity and Infinity to God with a Focus on the Views of Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Later Islamic Philosophers. *Journal of Ontological Researches*, 15 (28), 201-234. Persian.

DOI: [10.22061/orj.2025.12215.898](https://doi.org/10.22061/orj.2025.12215.898)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.