

## بسم الله الرحمن الرحيم

- ✓ حقیر هیچگونه ادعایی مبنی بر انتساب این عبارات به استاد گرانقدر ندارم گرچه سعی تمام بر این معنا داشته‌ام.
- ✓ از آنجاکه متن کتاب شریف نهاییه از نرم‌افزار نور برداشته شده است، استفاده از این متن صرفاً برای ۱-طلاب و ۲-دارندگان نرم‌افزار آثار علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) مجاز است.
- ✓ استاد عزیز در ابتدای شروع درس نهاییه و نیز در چندین جلسه مجزا، خواندن نماز شب را برای شرکت در جلسات و استفاده از این درس، شرط نموده‌اند.
- ✓ برای تقریر هر درس -بجز حضور در کلاس- اقلاً سه ساعت مفید صرف میشود.
- ✓ توضیحات رنگ‌ها: **سبز** ← مطلب بالادستی؛ **آبی** ← ذیل سبز؛ **طوسی** ← ذیل آبی؛ **زرد** ← مهم.

#جلسه ۱۴۰: ۹۸۰۸۲۶

### آیا جوهر وجود دارد؟

علامه تا اینجا پیرامون «ما هو»ی جوهر بحث فرمودند. از اینجا به بعد وارد بحث «هل هو»ی جوهر میشوند یعنی آیا جوهر، یک واقعیت عینی و خارجی و تکوینی است یا نه؟  
در این بحث، وجود اعراض، مسلّم انگاشته میشود.

• البته پیرامون برخی از اعراض از قدیم این بحث مطرح بوده که آیا این‌ها وجود خارجی دارند یا خیر (مانند رنگ‌ها)، و این اختلافات را صدرالمتهلّین نیز منعکس نموده است؛ اما در مجموع، وجود اعراض، مسلّم و متفقٌ علیه است.

بر پایه وجود اعراض، می‌آییم و وجود جوهر را اثبات میکنیم. با این بیان که از طرفی اعراض، ماهیاتی‌اند که وقتی میخواهند خارجاً متحقق شوند باید فی‌الموضوع باشد. از طرفی دیگر، وجود اعراض، مسلّم است و اعراض واقعیت دارند؛ خب نتیجه این میشود که حتماً باید جوهر نیز در واقعیت خارجی موجود باشد؛ وگرنه مسأله یا به تسلسل می‌انجامد و یا به انکار اعراض، و یا باید بگوییم موضوع اعراض، باری تعالی است و الخ.

• برای اثبات وجود خارجی جوهر میتوان از روش‌های دیگری مانند روش تحلیل شهودی یا ذهنی نیز بهره گرفت.

### و وجود القسمین أعنی الجوهر و العرض فی الخارج ضروری فی الجملة

• بحث اصلی ما درباره جوهر بود اما برای روشن شدن هویت جوهر، ناچار بودیم پیرامون اعراض نیز کمی سخن بگوییم فلذاست که میفرماید: «قسمین»

• «فی الجملة» بیشتر ناظر به فضای اعراض است چراکه در ادامه استدلال مایی بر اثبات وجود جوهر می‌آورند.

• ضروری و بدیهی است زیرا هر کس بالبدهه می‌یابد که اندازه و سردی و گرمی و... موجودند، همچنین برای همه بدیهی است که لااقل جوهر جسمانی واقعیت دارد. همچنین میتوان گفت هر کس به علم حضوری این‌ها را درون خودش می‌یابد، کماذکرنا که میتوان از راه تحلیل شهودی و ذهنی، واقعیت‌داری جوهر و اعراض را اثبات نمود. البته وقتی از راه علم حضوری برویم، طبعاً اعراض و جواهری را می‌یابیم که در حوزه نفس هستند.

### فمن أنکر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا یَشْعُر

کسی که واقعیت داری جواهر را انکار کند، ناخودآگاه معتقد شده که اعراض، جوهر و قائم به خود هستند.

- پس به ناچار باید پذیرفت که جوهر واقعیت دارد اما اینکه جوهر عقلی داریم یا نه؟ جوهر نفس یا مثالی داریم یا نه؟ قابل بحث و بررسی است.

### و من الأعراض ما لا ریب فی عرضيته کالأعراض النسبية

دخل: ممکن است کسی درباره برخی از اعراض بگوید که اینها جوهر هستند. مثلاً برخی از عبارات شیخ اشراق موهم این معناست که ایشان معتقد است که حجم، جسم است. علامه میگوید حتی اگر اینگونه هم باشد باز هم وجود اعراض مسلّم است، زیرا اعراض نسبیه بی تردید واقعیت دارند.

## **جوهر، جنس زیر مجموعه خودش است**

سوال این است که بین جوهر و ماهیاتی که در رده بندی مقولات، ذیل او قرار دارند، چه نسبتی است؟ پاسخ این سوال در حوزه اعراض، به اتفاق حکما این بود که عرض، نشانگر نحوه وجودی است و داخل در حقیقت ماهوی اعراض نیست و بلکه معقول ثانی فلسفی تمام آن نه مقوله و زیرمجموعه هایشان است. اما پاسخ در حوزه جواهر، طبق نظر مشهور حکما این است که جوهر، جامع ماهوی زیرمجموعه خودش است و در حد ماهوی آنها اخذ میشود.

- در برابر مشهور، گذشت که کسانی مانند بهمنیار و فخر رازی معتقد شدند که جوهر نیز -مانند عرض- حکایت از نحوه وجودی ماهیات دارد و معقول ثانی فلسفی آنهاست و حقیقت ماهوی نیست فلذا داخل در حقیقت آنها نیست. در دوره های اخیر نیز از طرف برخی بزرگان، خیلی به این قول میل پیدا شده است یعنی میگویند استدلال هایی که بر جنس بودن جوهر اقامه شده، کافی نیستند.
- نکته عجیبی که در اینجا وجود دارد این است که علیرغم اینکه در میانه راه فلسفه، جوهر مثالی کشف شد، اما حکمای ما آن را به انواع تحت جوهر نیفزودند.

### و الجوهر جنس لما یصدق علیه من الماهیات النوعية مقوم لها مأخوذ فی حدودها

- توجه دارید که وقتی میگوییم «جوهر، جنس انواع ذیلش است» مرادمان تمام انواعی است که در رده بندی ذیل او می آیند یعنی حتی تا انسان و بقر و غنم.
- فرمود: «ماهیات نوعیه» زیرا جوهر بر فصول هم صدق میکند اما صدقی که اندراج و فردیت نمی آورد. به بیان دیگر حمل جوهر بر فصول، شایع است و حمل او بر ماهیات نوعیه، اولی است.

## **استدلال**

علامه در اینجا دو استدلال می آورند. استدلال اول را می پذیرند و دومی را مورد نقد قرار میدهند.

**استدلال اول:**

همانند استدلالی که بر وجود جواهر آوردند، این استدلال نیز با تمرکز بر وجود اعراض آغاز میشود. با این بیان که اگر ماهیات عرضی واقعیت دارند، حتماً ماهیات جوهری نیز واقعی هستند زیرا ماهیات عرضی - که وجودشان مسلم است - بلحاظ وجودی قائم به غیر هستند؛ خب اگر در عالم واقع، جوهر نداشته باشیم یا به تسلسل میرسیم و یا به انکار اعراض

تبیین تسلسل: عرضی که الآن روبروی ماست فی الموضوع است اگر بگوییم موضوع او هم فی الموضوع است و... به تسلسل می‌انجامد پس به ناچار باید به موضوعی برسیم که خودش لا فی الموضوع است. این وجود لا فی الموضوع، ماهیتی دارد که تعریف جوهر بر او صادق است. پس جوهر یک حقیقت ماهوی است که برآمده از وجود قائم به خود است.

لأنَّ كَوْنَ الماهیات العرضیة مفتقرَةً فی وجودها الخارجی إلى موضوع مستغن عنها، يستلزم وجودَ ماهیة هی فی ذاتها موضوعَةً لها مستغنیَّة عنها؛

پذیرش ماهیات عرضیه که در وجود خارجی‌شان محتاج به یک موضوعی هستند که آن موضوع، بی‌نیاز از این ماهیات عرضیه است، مستلزم پذیرش ماهیتی است که تعریف جوهر بر او صادق است یعنی ماهیتی است که إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع؛

و إلا ذهب سلسلة الافتقار إلى غیر النهایة فلم تتقرر ماهیة و هو ظاهر

وگرنه سلسله افتقار تا بی‌نهایت پیش میرود و اساساً ماهیتی شکل نخواهد گرفت. یعنی حتی ماهیت اعراض هم متحقق نخواهند شد.

**• بررسی:**

ممکن است به ظاهر عبارت علامه اشکال شود که بله سلمنا که به ماهیاتی میرسیم که إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع، اما این لافی موضوع بودن خصیصه وجودی این‌هاست یعنی خصیصه‌ای نیست که در بُعد ماهوی این‌ها دخالت بکند.

با این وصف، بنظر میرسد علامه بدنبال بیان مطلب دیگری هستند یعنی میخواهند بگویند ما باید در دنیای اشیاء و ماهیات، یک چیزی داشته باشیم که شایسته موضوع بودن باشد. البته اگر مراد ایشان این باشد طبعاً عبارات بیشتری نیاز است و ان شاء الله در آخر جلسه یک جمع‌بندی از بحث ارائه خواهیم داد.

**استدلال دوم:**

**مقدمه ۱:** ما میبینیم از تمام ماهیات نوعیه‌ای که در رده‌بندی مقولات، ذیل جوهر هستند، یک معنا انتزاع میشود و آن این است که اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع. به بیان دیگر، تعریفی که برای جوهر کردیم، معنای مشترکی است که بر تمام انواع ذیل جوهر، صادق است.

**مقدمه ۲:** این معنای مشترک واحد، لازمه لاینفک تمام این ماهیات نوعیه است یعنی قابل جداشدن از هیچ‌یک از این ماهیات نیست.

**مقدمه ۳:** معنای مذکور، از خود این انواع با قطع نظر از ما سوایشان برداشت میشود.

• دعوی اصلی روی همین مقدمه سوم است ولی علامه خیلی اینجا تمرکز نفرموده‌اند.

**مقدمه ۴:** اگر بگویید این معنای مشترک، از نحوه وجودی انتزاع میشود و نه از ذات ماهوی انواع جوهری، بدین معنا خواهد بود که ماهیات نوعیه بلحاظ بُعد ماهوی متباین به تمام ذات هستند و قدر مشترک ماهوی ندارند<sup>۱</sup> و با اینکه متباین به تمام ذات هستند اما باز هم این معنای مشترک را از آن‌ها انتزاع میکنید؛ خب این محال است زیرا انتزاع مفهوم واحد از امور متباین از آن جهت که متباین‌اند محال است.

**نتیجه:** پس قطعاً این خصیصه مشترک، داخل در ذات ماهوی این انواع است.

و أما ما استدلل به علی جنسیة الجوهر لما تحته بأن:

اما استدلال دوم که عبارت باشد از اینکه:

۱- «کون وجود الجوهر لا فی موضوع» وصف واحد مشترک بین الماهیات الجوهریة ۲- حاصل لها علی وجه

اللزوم ۳- مع قطع النظر عن الأمور الخارجة

لافی موضوع بودن جوهر، یک وصف واحد مشترک بین ماهیات جوهریه است که لازمه لاینفک آن‌هاست و با قطع نظر از غیر، بدست می‌آید

۴- فلو لم یکن الجوهر جنساً لها بل کان لازم وجودها و [درحالیکه] هی ماهیات متباینه بتمام الذات، لزوم انتزاع مفهوم واحد من مصادیق کثیره متباینه بما هی کذلک و هو محال

**[نتیجه:]** قَبِیْنْ هذه الماهیات الکثیرة المتباینة جامع ماهوی واحد لازمه الوجودی کون وجودها لا فی الموضوع

پس قطعاً بین این ماهیات کثیره متباینه، یک جامع ماهوی وجود دارد که لازمه او این است که بلحاظ وجودی -یعنی در مقام وجود خارجی- لافی موضوع باشد [یعنی این قدر اشتراکی ماهوی، بلحاظ بُعد وجودی‌اش اینگونه است که فی نفسه و لافی موضوع است]

اگر چه علامه به این استدلال، نقد دارند اما بنظر میرسد این استدلال خیلی قابل استقبال باشد.

**نقد علامه بر استدلال دوم:**

صدر و ذیل این نقد خیلی با هم هماهنگ نیست.

ابتدا می‌گویند: این معنای مشترک را ما هم قبول داریم ولی این معنا، از بُعد وجودی اشیاء انتزاع میشود نه از بُعد ماهوی آن‌ها.

<sup>۱</sup> کسی نگوید خب مثلاً در انسان و بقر، یک جامع ماهوی (= حیوان) داریم و دیگر متباین به تمام ذات نیستند؛ دقت کنید بحث ما الآن روی جوهر است چون اگر جوهر، جنس انواع پنجگانه نباشد طبیعتاً جنس انواع زیردستی نیز نخواهد بود.

خب اگر همین مقدار را برای نقد میفرمودند کافی بود. یعنی نقد ما بر استدلال دوم این است که به چه دلیل میگویید این معنای مشترک، منتزع از بُعد ماهوی است؟ اتفاقاً ما میگوییم منتزع از بُعد وجودی است.

اما علامه در ادامه، روند نقد را تغییر میدهند. میفرمایند: اگر بنا باشد لافی موضوع بودن، یک جامع ماهوی در حوزه ماهیات جوهری درست کند خب فی موضوع بودن نیز یک جامع ماهوی در حوزه ماهیات عرضی درست میکند.

توضیح اینکه مستدل میگوید «ما از انواع زیرمجموعه جوهر، یک معنای مشترک واحد انتزاع میکنیم و چون انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه بما هی متباینه محال است فلذا این معنای مشترک، قطعاً داخل در ماهیت این انواع است» خب اگر بنا باشد چنین حرفی، جامع ماهوی درست کند در حوزه اعراض هم باید بگوییم لغیره بودن (فی موضوع بودن)، جامع ماهوی درست میکند یعنی تمام اعراض اینگونه‌اند که یک جامع مشترک ماهوی دارند و آن این است که اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع.

ففيه [جواب أمّا]: أن الوصف المذكور معنى منتزع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية لا من الماهيات

لافی موضوع بودن وصفی است که منتزع از بُعد وجودی ماهیات جوهری است نه از بُعد ماهوی آن‌ها

كما أن كون الوجود في الموضوع و هو وصف واحد، لازم للمقولات التسع العرضية معنى واحد منتزع من سنخ

وجود الأعراض جميعا

کما اینکه فی موضوع بودن نیز که یک معنای مشترک واحد است، لازمه مقولات نه‌گانه عرضی است و معنای واحدی است که از بُعد وجودی همه اعراض انتزاع میشود [نه از بُعد ماهوی آن‌ها]

فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحداً، جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية

اگر واحد بودن معنای اشتراکی منتزع از جواهر، مستلزم یک جامع ماهوی واحد در ماهیات جوهری باشد

لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضية معنى واحداً، جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو

جنس لها

پس واحد بودن معنای اشتراکی منتزع از مقولات عرضیه نیز مستلزم یک جامع ماهوی واحد در مقولات عرضیه خواهد بود و این معنا -یعنی همان لغیره بودن- داخل در ماهیت اعراض و جنس آن‌ها خواهد بود [یعنی چرا دوگانه عمل میکنید؟ اگر آنجا را میگویید داخل در ذات ماهوی انواع است، خب اینجا -در اعراض- هم بگویید داخل در ماهیت آن‌هاست].

و انتهت الماهيات إلى مقولتين هما الجوهر و العرض

در اینصورت کل مقولات به دو مقوله تبدیل خواهد شد

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات على ما تقدم من أن افتقار العرض إلى موضوع يقوم به

يستلزم ماهية قائمة بنفسها

نتیجه اینکه جوهر، جنسِ مادون‌اش است و استدلال ما هم همان است که گفتیم: نیازمندی عرض به موضوع، مستلزم وجود ماهیتی است که او، قائم به خود باشد.

• با این بیان مشخص شد که علامه، استدلال اول را استدلال تمامی میدانند.

## • بررسی

اغلب عبارات حکما در مانحن‌فیه به این سمت رفته است که در هر دو حوزه باید به یک نحو عمل کرد یا باید هر دو را معقول ثانی فلسفی بدانیم و یا باید هر دو را ماهیت بگیریم کما اینکه تعریف هر دو، به یک سیاق [اذا وجدت فی الخارج] است.

• البته دقت دارید که در همان جا فرمودند تعریف این‌ها حقیقی و حدی نیست زیرا جوهر و اعراض نه‌گانه ماهیاتی بسیط‌اند و متشکل از جزء اعم و اخص نیستند تا بوسیله آنها برایشان تعریف حدی بیاوریم؛ فلذا مانند تمام ماهیات بسیطه، برای تعریف آنها باید به امور خارج از ذاتشان توجه کنیم.

آنچه که از کلمات استدلال دوم میتوان استفاده کرد و چه بسا روح استدلال اول نیز همین معنا باشد این است که حکما میگویند:

ماهیت، مظهر و حکایت وجود است ولی با این حال اینگونه نیست که تک‌تک ویژگی‌هایی که در وجود هست حتماً بازتاب ماهوی پیدا کند. یعنی پاره‌ای از ویژگی‌ها در وجود هست که بشکل معقول اول - یعنی در سطح ماهوی - بازتاب پیدا نمیکند مثل امکان فقری، فعلیت، علیت و طیفی از امور دیگر.

حال همین را در مانحن‌فیه - ابتدا در اعراض و سپس در جوهر - پیاده میکنیم.

یک عرض - مثلاً سفیدی - را مورد مطالعه قرار میدهم. سفیدی، یک وجود دارد و یک ماهیت. حال به بُعد ماهوی سفیدی، کاملاً مرسل و جدای از بُعد وجودی او نگاه میکنیم؛ خب اگر صد سال هم در او بنگریم یقیناً نشانه‌ای از تعلق به غیر، وابسته‌بودن و موضوع‌خواستن در او نمی‌یابیم. پس لغیره‌بودن (=اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع)، خاصیت وجود سفیدی است نه ماهیت او. یعنی خاصیتی است که در وجود هست اما بروز ماهوی نیافته است. ماهیت او ابداً تعلق به غیر ندارد. تعلق داشتن، ویژگی وجود خارجی سفیدی است.

حال به جواهر توجه میکنیم.

حکما میگویند مطالعه ماهیت سنگ، انسان، گیاه و... نشان میدهد که لافی موضوع‌بودن اگرچه ویژگی وجودی این‌ها است اما در بُعد ماهوی‌شان نیز بروز پیدا کرده است. یعنی با تحلیل خود ماهیت جوهر بدون ملاحظه وجود او، به این میرسید که او قائم به خود است.

## • بعد از درس:

طبیعتاً در اینجا به ذهن می‌آید که این سخن حکما تبیین واضحی ندارد. استاد پس از درس و در پی تکرار چندبار این سوال از طرف شاگردان فرمودند: «من خودم تبیینی برایش نیافتم ولی وقتی تحلیل شهودی میکنم حق میدهم». سپس فرمودند: «این مسأله از جمله مسائلی است که باید همین‌جور راه بروید و فکر کنید و باز راه بروید و فکر کنید اگر به یک بیان تبیینی رسیدید که خب استفاده میکنیم. من اعتراف میکنم که بیان

تبیینی در این خصوص ندارم ولی باین حال از این حرف دست برنمیدارم. مشابه همین حرف در عرفان مطرح است آنجا میگویند چرا ما احساس تذوت میکنیم درحالیکه حقیقت وجود، در ما نیست؟ البته این، تحلیل حکمی است. یعنی میخواهند بگویند این تذوت، این ذات بودن، این موضوع بودن، این هویت، گویا در لایه‌های ماهوی قابل بروز است». همچنین فرمودند: «انسان را نمیتوان از جوهریّت خالی کرد یعنی کأنه اگر انسان را از جوهریّت خالی کنیم مثل یک عکس میشود؛ ولی سفیدی را میتوانیم از لغیره بودن خالی کنیم».

#جلسه ۱۴۱: ۹۸۰۸۲۷

## فرع: شیء واحد نمیتواند هم جوهر باشد هم عرض

و یتفرع علی ما تقدم أن الشيء الواحد لا يكون جوهرًا و عرضًا معاً و ناهیک فی ذلک أن الجوهر وجوده لا فی موضوع و العرض وجوده فی موضوع و الوصفان لا یجتمعان فی شیء واحد بالبداهة.

از آنچه گذشت [-یعنی تعریف جوهر و عرض-] بدست می‌آید که شیء واحد نمیتواند هم جوهر باشد و هم عرض. و بازدارنده‌ی تو در این مطلب [که شیء واحد بتواند هم ذیل جوهر باشد و هم ذیل عرض]، این است که وجود جوهر لافی موضوع است، اما وجود عرض فی موضوع میباشد، و این دو وصف [متناقض هستند و] بالبداهه در یک شیء جمع نمیشوند.

• دقت دارید که عنوان جوهر و عرض، دو عنوان نفسی‌اند نه نسبی. یعنی مانند سقف و تحت نیستند که بالنسبه به فوقشان تحت باشند و بالنسبه به تحتشان، فوق. بنابراین نمیشود یک شیء حتی به اعتبارات مختلف، هم جوهر باشد و هم عرض.

## • بررسی

خب این بحث، از جهتی قبلاً مطرح شده است. در فرع دوم از فروع بحث اول فصل اول گذشت که مقولات متباین به تمام ذات هستند [و ثانیاً آنها متباینه بتمام ذواتها البسیطة] در نتیجه علی القاعده نمیشود یک طبیعت، مندرج ذیل دو جنس باشد.

البته آنچه در آنجا گذشت بنحو عام بود یعنی گفته شد: هیچ دو مقوله‌ای -اعم از اینکه یکی جوهر باشد و دیگری عرض و یا هر دو عرض باشند- جزء مشترک ذاتی ندارند؛ اما آنچه در اینجا آمده، خاص است یعنی یکی جوهر است و دیگری عرض.

اما علی‌ای حال ممکن است کسی بگوید خب وقتی یک مطلب قبلاً بصورت عام مطرح شده است چه لزومی دارد که دوباره ولو بنحو خاص مطرح شود؟

بنظر میرسد آنچه سبب شده این بحث در اینجا بیاید، نحوه تقابل جوهر و عرض است. جوهر لافی موضوع است و عرض فی موضوع؛ یعنی کأنه در عبارت اینجا نظر به تقابل تناقضی ای<sup>۱</sup> است که بین جوهر از یک طرف و اعراض بما هم عرض از طرف دیگر وجود دارد. باین حساب مشکل در اینجا کمی حادثتر است.

توضیح بیشتر اینکه در عبارتی که قبلاً مطرح شد تقابل بین جوهر و کم، یا کم و کیف، یا کیف و این و الخ بود یعنی مقوله بما هی مقوله مد نظر بود، اما در عبارت اینجا تقابل بین جوهر (لافی موضوع) است و عرض (فی موضوع).

• این بحث دقیقاً مانند اشکال اول و دومی است که بر وجود ذهنی وارد شد. حکما گفتند وجود ذهنی شیء، عینیت ماهوی با شیء خارجی دارد. مستشکل گفت در این صورت ۱- به هنگام تصور آنچه که در خارج جوهر است، شیء ذهنی، همزمان هم جوهر خواهد بود و هم عرض (کیف نفسانی)؛ ۲- به هنگام تصور آنچه که در خارج کم است، شیء ذهنی، هم کم خواهد بود و هم کیف (نفسانی). یعنی تقابل در اشکال اول بین جوهریت و عرضیت بود و در اشکال دوم بین ده مقوله.

حال که عبارت اینجا بدین منظور و بدین صورت مطرح شده است، دیگر نباید تمرکز فقط روی استحاله اجتماع جوهر و عرض برود چون استحاله اجتماع از عبارت آنجا هم فهمیده میشود.

به بیان دیگر بنظر میرسد اگر علامه در اینجا میرفت به سمت اینکه ارتفاع این دو نیز ممکن نیست، آن وقت خیلی خوب بود.

اما اگر کلام، به این سمت برود با چالش‌هایی روبرو خواهیم شد، یعنی چیزهایی می‌یابیم که ارتفاع جوهر و عرض در آن‌ها رخ داده است یعنی نه جوهرند و نه عرض.

### چالش‌های بحث:

در اینجا به سه مورد اشاره میکنیم:

۱- خداوند متعال: توضیح چالش در اینجا بدین صورت است که: از طرفی میگویید خداوند متعال نه جوهر است و نه عرض. از طرفی دیگر تقسیم را بگونه‌ای آوردید که هر چیزی بالاخره باید در یک طرف تقسیم باشد یعنی تقسیم، مستوعب است زیرا طرفین، نقیض هم‌اند، با توجه به این نکته، بالاخره خداوند متعال یا باید فی موضوع باشد و یا لافی موضوع.

۲- ماهیات بسیطه‌ای که ذیل مقولات نیستند: مانند نقطه. خب اگر این ماهیات خارجاً موجود باشند که هستند، بالاخره یا فی موضوع‌اند یا لافی موضوع؛ حال آنکه خود حکما این‌ها را خارج از مقولات میدانند.

<sup>۱</sup> آنچه بنظر میرسد این است که لافی موضوع بودن و فی موضوع بودن متناقض هستند؛ اما اگر کسی در این سخن مناقشه داشته باشد، لاقلاً مسلم است که این‌ها در قوه متناقضین‌اند. البته اگر پس از تأمل به این نتیجه رسیدیم که تقابل میان این دو، تضاد یا ملکه و عدم است طبعاً چالش‌هایی که در ادامه مطرح میشود، تخصصاً مرتفع خواهند شد؛ اما همانطور که گفتیم بنظر میرسد این‌ها متناقض یا لاقلاً در قوه متناقضین‌اند.

۳- فصول جواهر: در مرحله قبل گفته شد که بنابر استحالة تسلسل، فصول جواهر، جوهر نیستند و جوهر در حد آن‌ها اخذ نمیشود و همچنین گفته شد بنابر قاعدة الأعراض لا تقوّم الجواهر، فصول جوهری قطعاً عرض هم نیستند زیرا جوهر سازند؛ پس نه جوهرند و نه عرض و بلکه به تعبیر علامه در فصل قبل، این‌ها ماهیات بسیطة اند. خب اینجا هم سوال میشود که بالاخره این‌ها در نحوه وجودشان لامحاله یا فی موضوع هستند یا لافی موضوع.

### پاسخ به چالش‌ها:

پس اشکال این است که شما جوهر را اینگونه تعریف کردید که وجود خارجی اش بی نیاز از موضوع است، و گفتید عرض، چیزی است که وجود خارجی اش نیازمند به موضوع است؛ سوال میکنیم آیا میشود چیزی در خارج موجود باشد ولی از این دو وضعیت، خارج باشد؟ یعنی موجود باشد اما درعین حال نه نیازمند به موضوع باشد و نه بی نیاز از او.

۱- در مقام پاسخ به مورد اول، باید توجه داشته باشید که فی نفسه و فی غیره و لنفسه و لغيره اساساً تقسیمات وجود هستند. یعنی این‌ها اصلاً ناظر به جنبه ماهوی نیستند و بلکه خواص وجودند. وجود یا فی نفسه است یا فی غیره و وجود فی نفسه یا لنفسه (لا فی موضوع) است یا لغيره (فی موضوع).

معنای این سخن این است که بحث تقسیم واقعیتهای خارجی به لنفسه بودن و لغيره بودن، اساساً ارتباطی با ماهیت ندارد و بلکه در حوزه وجود جاری است.

وجودات فی نفسه یا لافی موضوع اند و یا فی موضوع یعنی در حوزه وجود، اجتماع این دو و ارتفاعشان، هر دو محال است.

پس پاسخ مورد اول این است که خداوند متعال یک وجود لنفسه - یعنی لافی موضوع - است اما درعین حال نمیگوییم جوهر است زیرا جوهر بودن فرع بر وجود لنفسه است نه اینکه لنفسه بودن نتیجه جوهر بودن باشد. به بیان دیگر لافی موضوع بودن و فی موضوع بودن اولاً و بالذات برای وجود است.

• ممکن است کسی بگوید: راه حل این چالش این است که بگوییم بحث ما از ابتدا در حوزه ماهیات بود و خداوند ماهیت ندارد فلذا این چالش در او راه ندارد؛ دقت کنید نقطه ثقل این چالش روی تقابل تناقضی لافی موضوع بودن و فی موضوع بودن است، یعنی با تعریفی که از جوهر و عرض ارائه شد این چالش خودبخود به وجود می آید که بالاخره خداوند فی موضوع است یا لافی موضوع؟

۲- در خصوص ماهیات بسیطة ای مانند نقطه و مانند آن، با توجه به اینکه عرض یک مفهوم وجودی است نه ماهوی، وقتی این ماهیات بسیطة را مطالعه میکنیم میبینیم اتفاقاً این‌ها نیازمند به موضوع اند و میتوان از این باب، عنوان عرض را بر آن‌ها صدق داد؛ اما ضرورت ندارد حتماً جزو آن نه مقوله باشند.

به بیان دیگر عرض (فی موضوع بودن در هنگام تحقق خارجی)، بر حقایق بسیاری از جمله آن نه مقوله صدق میکند. منتها این نه مقوله، رده بندی شده اند و بسیاری امور دیگر رده بندی نشده اند.

۳- چالش در مورد سوم - یعنی فصول جوهری - کمی سخت تر از دو مورد قبل است زیرا اینها اولاً ماهیت اند (برخلاف باری تعالی)؛ و ثانیاً بلحاظ نحوه وجود خارجی، نیازمند موضوع نیستند (برخلاف نقطه و مانند آن) و بلکه این ماده است که در تحقق خارجی نیازمند به صورت است.

برای حل این مشکل نمیتوانیم سخنی را که در مورد ۲ گفتیم بیاوریم یعنی نمیتوانیم بگوییم «جوهر بر حقایق بسیاری صدق میکند منتها برخی شان رده بندی شده اند و برخی دیگر رده بندی نشده اند» زیرا عرض اشاره به نحوه وجودی دارد اما جوهر اشاره به ذات ماهوی دارد.

اینکه آیا باید بگوییم: ماهیاتی داریم که نه جوهرند و نه عرض ولكن با این حال لافی الموضوع هستند یعنی لافی الموضوع بودن را صرفاً خاصیت وجودی آنها در نظر بگیریم؛ و یا باید تحلیل های دیگری ارائه بدهیم جای بحث و بررسی بیشتر دارد.

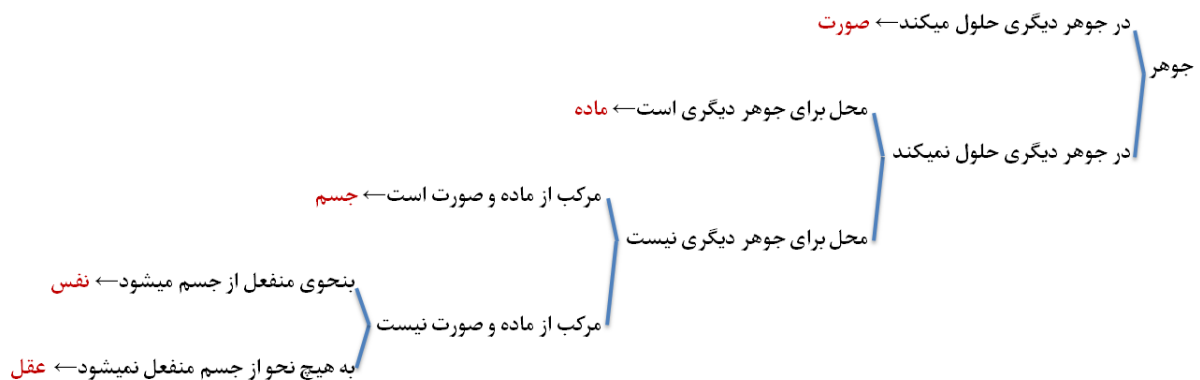
## الفصل الثالث فی أقسام الجوهر الأولية

- اینها تقسیمات اولی جوهر هستند یعنی جوهر در اولین تقسیم، به پنج نوع تقسیم میشود.
- در تبیین وجه تقسیم جوهر به این پنج نوع، دو بیان وجود دارد.

### ۱ - تقسیم قدما

این تبیین از ابن سینا و پیروان اوست.

قالوا إن الجوهر إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه و الكائن في المحل هو الصورة المادية و غير الكائن فيه إما أن يكون محلاً لشيء يقوم به أو لا يكون و الأول هو الهیولی و الثاني لا یخلو إما أن يكون مرکباً من الهیولی و الصورة أو لا يكون و الأول هو الجسم و الثاني إما أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه أو لا يكون و الأول هو النفس و الثاني هو العقل



- «ذا علاقة انفعالية»: ارتباط مجردات با مادیات گاهی در مسیر فعل و اثرگذاری است و گاهی هم در مسیر انفعال و اثرپذیری. عقول و مفارقات فقط اثرگذارند ولی نفس علاوه بر اثرگذاری، اثرپذیر نیز است.

• نکته: این تقسیم از چهار منفصله حقیقیه تشکیل شده است و باین حساب اینگونه به ذهن می آید که برهانی است اما کما قلنا در جلسه ۷۹ مرحله ۴ فصل ۱ ذیل عنوان «وجه حصر مواد ثلاث»، اثبات انحصار صرفاً بوسیله منفصله حقیقیه، فقط در تقسیمات دو شقی کارایی دارد و اگر تقسیم به بیش از دو شق باشد اثبات حصر عقلی بوسیله منفصله حقیقیه به تنهایی امکان پذیر نیست و دچار اشکال است. سخن علامه در اینجا که میفرمایند این حصر، استقرایی است و نه عقلی، تأییدی بر آن مطلب است.

### فأقسام الجوهر الأولية خمسة هي الصورة المادية و الهیولی و الجسم و النفس و العقل

#جلسه ۱۴۲: ۹۸۰۸۳۰

• نکته: توضیح کامل پیرامون "محل"، "ماده"، "صورت"، "حال" و "جسم" در مباحث آینده خواهد آمد. پس اگر ابهامی درباره این عناوین وجود دارد، بعداً روشن خواهد شد.

• توجه دارید که از دل همین تقسیم، تعریف اجمالی جوهرهای پنجگانه روشن میشود. مثلاً نفس حقیقتی است که نه حال در چیزی است و نه محل چیزی و نه مرکب از هیولا و صورت است؛ بلکه حقیقتی است که غیر از اثرگذاری بر جسم، از او منفعل نیز میشود.

### دو نقد بر تقسیم قدما:

علامه در ادامه دو مطلب ارائه میدهند. ظاهر این دو مطلب، تبیین تقسیم قدما است اما علامه پس از تبیین تقسیم صدرالمতألهین با آوردن این عبارت: «و ما یرد علی التقسیم السابق یرد علی هذا التقسیم أیضاً» نشان میدهند که مرادشان از این دو مطلب، در حقیقت نقدهایی است که ایشان بر تقسیم قدما وارد میدانند. البته بنظر میرسد اگر میشد این دو مطلب را توضیح کلمات حکما بگیریم خیلی بهتر بود.

### نقد اول:

اگر چه ظاهر عبارات حکما اینگونه است که این وجه تقسیم، حصر عقلی را میرساند، اما با توجه به نکته ای که در جلسه قبل هم گفتیم، از توالی چند منفصله حقیقیه، انحصار عقلی حاصل نمیشود. بدلیل اینکه در برخی از اقسام، هنوز احتمالات دیگر متصور است.

توضیح اینکه علامه میفرماید در آن قسمی که مرکب از ماده و صورت است، این احتمال وجود دارد که در عالم واقع، حقایقی داشته باشیم که مرکب از ماده و چیزی غیر از صورت جسمیه باشند.

به بیان دیگر اگر چه ما بحسب استقراء همیشه دیده ایم که ماده با صورت جسمیه ترکیب شده است، اما ممکن است در عالم واقع، حقایقی موجود باشند که با ماده ترکیب شده و یک مرکب مادی را پدید بیاورند. مثلاً ممکن است کسی بگوید "انرژی" مرکبی است متشکل از هیولای اولی و حقیقتی غیر از صورت جسمیه.

### • بررسی:

وقتی سخن از مرکبی غیر از جسم مطرح میشود، طبعاً باید سخن از یک جوهر بسیط دیگر نیز مطرح شود. یعنی در ابتدای تقسیم باید بگوییم جوهری که در جوهر دیگری حلول میکند خودش دو نوع است یا صورت است یا همان حقیقتی که مثلاً در ترکیب با هیولا، انرژی را شکل میدهد. به بیان دیگر با افزوده شدن هر مرکبی، یک قسم دیگر نیز به تقسیم، اضافه میشود.

• آنچه که در این قسمت خیلی برای بنده (استاد) مهم است این است که فکر نکنیم هر جا در ظاهر یک تقسیم، شقوق مختلف نفی و اثباتی وجود داشت، آن تقسیم حتماً مفید حصر عقلی است. بنظر میرسد استفاده حکما از منفصله‌های حقیقیه برای تبیین این تقسیم، نه در مقام بیان انحصار است؛ زیرا بطور کلی وقتی اقسام بیشتر از دو تا بشود، مسأله استقرایی میشود و برای اثبات حصر، عوامل دیگری نیز باید دخیل شوند؛ بلکه چیزی که هست، برای ارائه و وجه ضبط، بهترین کار، بیان نفی و اثباتی بصورت منفصله‌های حقیقیه است. یعنی میتوان حصر عقلی را از راه‌های دیگر بدست آورد و در قالب منفصله‌های حقیقیه ارائه داد.

### و لیس التقسیم عقلیاً دائراً بین النفی و الإثبات

• دقت دارید که مراد از تقسیم، تقسیم جوهر به این پنج قسم است نه هر یک از این تقسیم‌ها. زیرا تک‌تک تقسیم‌ها دایر بین و نفی و اثبات است و شق سومی برایش مفروض نیست.

### فإن الجوهر المركب من الجوهر الحال و الجوهر المحل لیس یمنحصر بحسب الاحتمال العقلي فی الجسم

جوهری که مرکب از صورت و هیولا است، عقلاً منحصر در جسم نیست

### فمن الجائز أن یکون فی الوجود جوهرٌ مادی مرکب من الماده و صورة غیر الصورة الجسمیة

زیرا ممکن است در عالم واقع، یک جوهر مادی وجود داشته باشد که مرکب از ماده و حقیقتی غیر از صورت جسمیه باشد

• صورت، هر آن چیزی است که ماده بوسیله او تعیین پیدا میکند.

### لکنهم قصرُوا النوع المادی الأول فی الجسم تعویلاً علی استقراءهم

لکن مشاء با تکیه بر استقراء نخستین نوع مادی را منحصر در جسم کرده است، [یعنی مدعی حصر عقلی نیستند بلکه چون در خارج به جوهر مادی‌ای غیر از جسم دست نیافتند، گفتند هر جوهر مادی‌ای جسم است].

### نقد دوم:

تقسیم قدما دارای اشکال است زیرا صورت جوهریه، اساساً جزو جواهر نیست.

### علی أنک قد عرفت أن الصورة الجوهریة لیست مندرجۃ تحت مقولة الجوهر

• منظور از «صورت جوهریه» چیست؟

آیا فقط صورت جسمیه مراد است یا علاوه بر آن، نفس نیز - که هم صورت است و هم جوهر - اراده شده است؟ علامه در بدایه مرحله ۶ فصل ۲ هم صورت جسمیه و هم نفس را از ذیل انواع جوهری، خارج دانستند<sup>۱</sup> و بنابراین انواع جوهریه را سه نوع گرفتند؛ خب اگر عبارت اینجا را با توجه به عبارت بدایه تفسیر کنیم، نفس نیز از ذیل انواع جوهریه خارج میشود و مراد علامه از صورت جوهریه هر دوی صورت جسمیه و نفس خواهد. در نهایت همین مرحله فصل ۲ ذیل تعریف جوهر و هنگام تبیین قید "گونه مستغنی عنها" نیز دو بار از همین اصطلاح استفاده کردند و آنجا هم مبهم است که مرادشان از صورت جوهریه، صورت جسمیه است یا نفس را هم شامل میشود.

<sup>۱</sup> و دخول الصورة الجسمیة فی التقسیم دخولٌ بالعرض، لأنَّ الصورة هی الفصل مأخوذاً بشرطاً، و فصولُ الجواهر غیر مندرجۃ تحت مقولة الجوهر، و إن صدق [بالعرض] علیها الجوهر كما عرفت فی بحث الماهیة؛ و یجری نظیرُ الكلام فی النفس.

اما در مرحله ۵ فصل ۶ (جلسه ۱۳۳) عبارات را بگونه‌ای آوردند که گویا اعتقادشان این است که نفس داخل در انواع جوهریه است و فقط صورت جسمیه، خارج از آن‌ها است. طبعاً اگر عبارت آنجا را ملاک قرار دهیم، مرادشان در اینجا از "صورت جوهریه" صرفاً صورت جسمیه است.

• نکته: نقد اول میگوید تقسیم قدما جامع افراد نیست و نقد دوم میگوید مانع اغیار نیست.

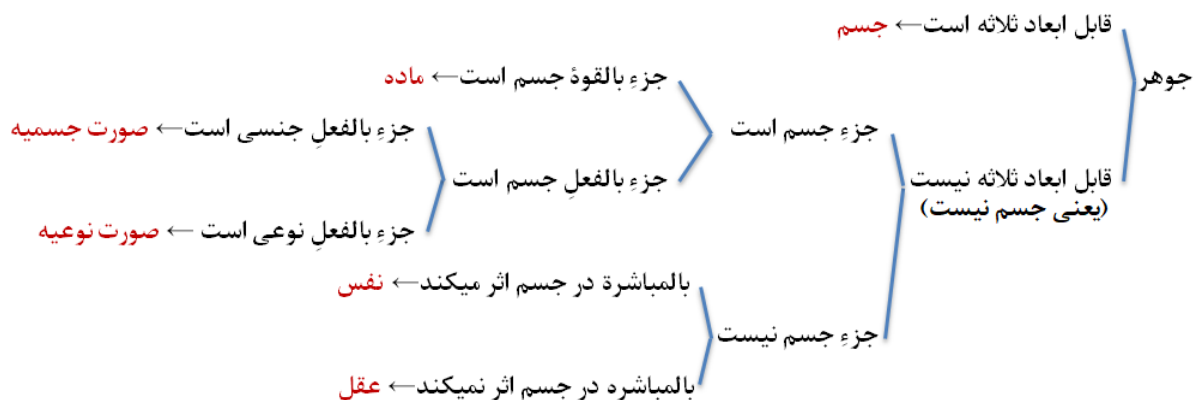
## و إن صدق علیها الجوهر صدق الخارج اللازم

اگر چه که جوهر بحمل شایع بر صورت جوهریه صدق میکند.

- این همان است که چندین بار در مرحله قبل تذکر دادند که جوهر در حد این‌ها مأخوذ نیست و اگر هم بر این‌ها حمل میشود به حمل شایع است؛ یعنی خارج از ذات آن‌هاست اما در عین حال لازمه
- میتوان گفت مراد علامه از این تکه آخر عبارت، آوردن توجیهی است برای تقسیم حکما. یعنی حکما در همه پنج مورد نمیخواهند بگویند این‌ها حقیقتاً جوهرند، بلکه تسامحاً هم انواع بالذات و هم انواع بالعرض را جوهر حساب کرده‌اند.

## ۲- تقسیم صدر المتألهین

این وجه تقسیم در حقیقت، تحریری است که ملاصدرا از عبارات قدما ارائه داده است یعنی این تقسیم نیز برای مشاء است؛ اما از آنجاکه آخوند صدر المتألهین این وجه را موافق‌تر با مبانی خودش میدانند، در اسفار، آن را ترجیح داده است.



قال فی الأسفار بعد الإشارة إلى التقسیم المذكور «و الأیود فی هذا التقسیم أن یقال

• «أیود» است یعنی قبلی هم صحیح است اما این، با مبانی من سازگارتر است.

## الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم

• بعداً خواهد آمد که قید «قابلیت» برای ادخال کره است زیرا کره بالفعل ابعاد سه‌گانه ندارد.

• بررسی: بحث «قابلیت ابعاد سه‌گانه» در حقیقت، ملاک صورت جسمیه است نه جسم. خوبی تقسیم اول این بود که نشان میداد حقیقت جسم، مرکب از دو بُعد فاعلی و قابلی است؛ اما در اینجا فقط بُعد فاعلی جسم تبیین میشود.

• دقت دارید که محور این تقسیم، جسم است.

و إلا فإن كان جزءاً منه هو بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما امتدادية أو طبيعية

اگر جسم نباشد، اگر جزء جسم باشد چه جزء بالفعل - که خودش یا جنسی (صورت جسمیه) است و یا نوعی (صورت نوعیه) - است؛ صورت جسمیه فقط هویت امتدادی دارد و صورت نوعیه، هویت طبیعی دارد یعنی یا طبیعت آب است یا هوا و الخ.

• علامه در همین جا اشکال میگیرند که بحث ما در اقسام اولیه جوهر است و طبعاً فقط باید صورت جسمیه را مطرح کنید چون مسلماً صورت نوعیه، از اقسام اولیه جوهری نیست. به بیان دیگر اگر بخواهید این کار را بکنید خب در ماده هم باید ماده اولی و ثانیه را بیاورید.

• صورت امتدادیه جسمیه، جنس است یعنی ذیل خودش انواعی دارد که این انواع مختلف بر اساس یکسری فصول از او پدید می آیند. صور طبیعی نوعیه، نوع هستند یعنی جنس جسم را نوع نوع میکنند. این انواع همان بسائط [=عناصر (آب، خاک، هوا، آتش)] و مرکبات [=معدنیات، نباتات، حیوانات] میباشند.

أو جزء هو به بالقوة فمادة

و چه جزء بالقوه باشد که به آن، ماده میگوییم

و إن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفسٌ و إلا فعقلٌ»

• اینجا نیز به تقسیم ملاصدرا اشکال وارد است. شیخ اشراق معتقد است برخی از ارباب انواع (=عقول) بدون هیچ واسطه‌ای، در جسم تصرف میکنند اما در عین حال نفس آن جسم نیستند. ملاکی که تقسیم قبل ارائه داد خیلی خوب بود: نفس غیر از اثرگذاری در جسم، منفعل از جسم نیز هست.

#جلسه ۱۴۳: ۹۸۰۹۰۱

**وجه جودت تقسیم دوم در بیان صدر المتألهین**

ملاصدرا میگوید اشکال تقسیم قدما این است که در تقسیم آن‌ها، تنها جوهر مرکب، فقط جسم است و این با مبانی ما سازگاری ندارد؛ زیرا حقیقت انسان، ماده‌ای است که در ترکیب با صور ادراکی (حسیه، مثالیه، عقلیه)، انواع مرکب جدید میسازد. به عبارت دیگر، بیان قدما بگونه‌ای است که حقیقت مرکب را منحصر در جسم کرده است در حالیکه در عالم واقع، حقایقی داریم که اگرچه مرکب از ماده و صورت‌اند ولی ذیل جسم نمیگنجند. ولی در وجه تقسیم ما اساساً بحث مرکب مطرح نشده است فلذا این اشکال به آن وارد نیست.

• دقت دارید که نقد اول علامه به تقسیم قدما این بود که احتمال دارد در عالم واقع، مرکب‌های دیگری غیر از جسم نیز وجود داشته باشند و بعدها کشف شود؛ اما نقد ملاصدرا به آن تقسیم این است که همین حالا نفس، مرکبی است غیر از جسم.

ثم قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم «و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية<sup>۱</sup> التي يتحصل [الجوهر النفساني] بها [الصورة الإدراكية] جوهر آخر كماليا بالفعل من

<sup>۱</sup> آقایان عرفا در این باب دیدگاهی دارند و ملاصدرا نیز بی‌میل نیست که به این نظریه دامن بزند. ایشان میگویند حقیقت انسان بما هو انسان با صورت ادراکیه شکل میگیرد در نتیجه بحسب تنوع صور ادراکیه، انواع مختلفی از انسان داریم: انسان شیطانی، انسان سبئی، انسان بهیمی، انسان ملکی.

الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية» انتهى

ج ۴ ص ۲۳۴.

بهتر بودن این تقسیم بخاطر مطلبی است که بزودی از لابلای تحقیقات ما در خصوص مسائل نفس‌شناسی آشکار میشود، و آن این‌که: جوهر نفسانی انسانی ماده صورت‌های ادراکی است و نفس بواسطه آن صورت‌های ادراکی، تبدیل میشود به یک جوهر کمالی بالفعل دیگر، یعنی تبدیل به یک نوع دیگری از انواع محصله میگردد که نحوه وجودشان غیر از وجود طبیعی‌ای است که انواع محصل طبیعی [یعنی انواع اجسام] از آن برخوردار میباشند.

### نقد تقسیم صدر المتألهین:

نقد اول و دوم:

و ما یرد علی التقسیم السابق یرد علی هذا التقسیم أیضاً

علامه میگوید هر دو نقدی که به تقسیم قدما وارد بود به تقسیم دوم نیز وارد است. یعنی اولاً این تقسیم جامع افراد نیست یعنی این احتمال هست که مرکب‌هایی داشته باشیم که از ماده و صورت جسمیه ترکیب نشده باشند؛ و ثانیاً مانع اغیار هم نیست زیرا برخی از چیزهایی که حقیقتاً جوهر نیستند (مانند صورت جسمیه) داخل در تقسیم‌اند.

نقد سوم:

اشکال سوم این است که اقسام ثانویه را در تقسیم اولیه آورده‌اید. یعنی صور طبیعی نوعیه را که متأخر از صورت امتدادیه جسمیه هستند، در تقسیم اولی جوهر مطرح کرده‌اید.

علی أن عطف الصور الطبيعية - و هی متأخرة عن نوعية الجسم - علی الصورة الامتدادية لا یلائم کون الانقسام

أولیا

عطف کردن صور طبیعی - که متأخر از نوعیت جسم هستند - بر صورت امتدادی، با اولی بودن تقسیم منافات دارد. [یعنی الآن در مقام بیان تقسیم نخستین جوهر هستیم است، و لذا باید فقط انواع عالی جوهر را در تقسیم ذکر کنید، در حالی که در تقسیم شما صور طبیعی که نوع متوسط و یا نوع سافل جوهرند نیز گنجانده شده‌اند.]

• جسم، جنس است اما فرمود «نوعية الجسم»؛ این بدین اعتبار است که جسم، نوع اضافی است.

• بررسی

مقدمتاً میگوییم: گرچه میتوان وجه جودتی را که ملاصدرا میگوید بگونه‌ای توجیه کرد؛ اما از طرفی دیگر میتوان به آن، اشکال نیز وارد نمود. ضمن اینکه برخی از اشکالاتی را که در تقسیم ملاصدرا بود - و علامه متعرض آنها نشده است - در لابلای تطبیق متن تقسیم دوم به عرض رساندیم.

منتها در اینجا دو نکته قابل توجه وجود دارد:

۱- سوال: چرا جسم را -در هر دو تقسیم- در عرض ماده و صورت می‌آورند؟ یعنی علیرغم اینکه جسم، مرکب از ماده و صورت است اما او را در کنار ماده و صورت در تقسیم اولی جوهر می‌آورند. پاسخ: ترکیب یافته بودن جسم از ماده و صورت سبب نمیشود جسم از تقسیم اولی خارج شود زیرا ماده و صورت در یک ترکیب حقیقی با هم متحد میشوند و از ترکیب آنها یک جوهر جدید پدید می‌آید. به بیان دیگر اینگونه نیست که جسم، یکی از انواع ماده و صورت باشد.

۲- اشکال دوم -که البته به مشاء وارد نیست ولی به شیخ اشراق و حکمای ما بعد او حتی الآن وارد است- این است که چرا پس از اینکه شیخ اشراق، عالم مثال را کشف کرد و مسأله جوهر مثالی پیش روی فیلسوفان قرار گرفت و بتدریج تقریباً تمام فیلسوفان نیز آن را پذیرفتند؛ با این حال، آن را ذیل اقسام اولی جوهر نمی‌آورند کما اینکه در تقسیم ملاصدرا هم نیامده است. جوهر مثالی غیر از آن پنج جوهر است زیرا اصلاً ماده ندارد یعنی یک صورت محض است.

البته این اشکال فقط به تقسیم جوهر وارد نیست بلکه به خیلی از مباحث فلسفی وارد میشود. یعنی متأسفانه در خیلی از مباحث فلسفی، تکلیف این ابتکار و کشف شیخ اشراق مشخص نشده است.<sup>۱</sup>

### و کیف کان

در ابتدای جلسه ۱۴۲ گفتیم که اگر نبود این عبارت علامه که: «و ما یرد علی التقسیم السابق یرد علی هذا التقسیم أيضاً»؛ میگفتیم آن دو نقد وارد بر تقسیم قدما در واقع دو توضیح هستند پیرامون تقسیم. به بیان دیگر میگفتیم: اینکه حکما پنج نوع را ذیل جوهر قرار داده‌اند، معنای عام جوهر را در نظر گرفته‌اند چه آن‌هایی که بالذات (بحمل اولی) جوهرند و چه آن‌هایی که بالعرض (بحمل شایع). یعنی صورت جسمیه و نفس نیز واقعاً جوهر هستند چون جوهر بر آن‌ها حمل میشود.

حال علامه در اینجا همین را میگویند یعنی میفرمایند خیلی مهم نیست این وجه تقسیم‌ها تمام باشد یا نه؛ آنچه مهم است، شناسایی حقیقت این پنج نوع است:

فالذی یَهْمُنَا هاهنا أن نبحت عن حقيقة الجسم و جزئیه: المادة و الصورة الجسمیه؛

و أما النفس فاستیفاء البحت عنها فی علم النفس و ستکشف حقیقتها بعض الانکشاف فی مرحلتی القوة و

الفعل و العاقل و المعقول؛

استیفای بحث پیرامون نفس در بدایه و نه‌ایه نیامده است و فقط اشاراتی در مرحله ۹ و ۱۱ بدان خواهد شد.

<sup>۱</sup> این خیلی چیز بدی است؛ بالاخره وقتی یک کشفی در یک علمی حاصل میشود باید ولو آرام آرام، وارد فضای آموزشی بشود. البته در موارد اندکی مانند مباحث ادراک و معاد، بصورت ضعیف آمده است اما این اصلاً کافی نیست. البته نمیگوییم با هر کشفی باید فضای آموزشی علم تغییر یابد اما وقتی یک معنا در چند نسل و با دقت‌های فراوانی که در فلسفه اسلامی وجود داشته است تثبیت شد باید کم‌کم وارد مباحث فلسفی بشود.

و أما العقل فيقع الكلام في حقيقته في الإلهيات بالمعنى الأخص و ستكشف بعض الانكشاف في مرحلتى القوة و الفعل و العاقل و المعقول إن شاء الله تعالى.

## الفصل الرابع فى ماهية الجسم

- آدرس ها: الهیات شفا مقاله ۲ فصل ۲؛ مباحث مشرقیه ج ۲ ص ۲ به بعد (نظر خود فخر در ص ۸ آمده است)؛ شرح تجرید مقصد ۲ مسأله ۶؛ اسفار ج ۵ ص ۲ تا ص ۶۴.

## آیا جسم وجود دارد؟

قبل از بحث درباره «هل هو» ی جسم، ابتدا یک معرفی اجمالی از جسم ارائه میدهند:

لا ريب فى وجود الجسم بمعنى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة على زوايا قوائم و إن لم تكن موجودة فيه [ه: جوهر] بالفعل كما فى الكرة و الأسطوانة

- «يمكن أن يفرض فيه» را فرمود تا امثال گره و استوانه داخل در تعریف شود. گره هیچ سه خط قائم بر هم بالفعل ندارد و استوانه فقط دو خط قائم بر هم بالفعل دارد. دقت دارید که مراد، جسم تو پُر است مثلاً یک گوی فلزی.

### فحوا سنا - التى تنتهى إليها علومنا -

- بیان علامه در اینجا بطوری است که خیلی شبیه شهود عقلی میشود یعنی عقل ما بنحو مستقیم از طریق حواس درک میکند که حتماً در اینجا جسم وجود دارد. از بس تجربه‌های فراوان برای ما حاصل شده است، حدس فلسفی بسیار قوی یا شهود عقلی داریم که در میان آنچه ما بعنوان سطوح حس میکنیم، واقعاً پُر است. وقتی با یک سنگ روبرو میشویم در عین اینکه فقط اعراض او را میفهمیم اما قبول داریم که یک چیز تو پُری اینجا هست که این اعراض، قائم به او هستند.

- متأسفانه خیلی از اوقات، ادراکات حسی تضعیف میشود. خب اگر چنین چیزی رخ دهد در اینصورت اشکالات فروانی پدید خواهد آمد. نباید با این سخن که «حس ما دارای خطا است»، حس را از اعتبار ساقط کنیم زیرا در عقل و حتی در کشف نیز خطا رخ میدهد. اساساً وقوع خطا بمعنای بی اعتباری روش نیست. حقیقت این است که حواس ما یکی از بهترین ادراکات ما هستند. فلذاست که علامه با این هیمنه، بحث حواس را مطرح میکنند یعنی تمام علوم ما به حواس ما برمیگردد حتی ادراک جوهر.

و إن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهرى و إنما تُدرِك أحوال الأجسام و أوصافها العرضية لكن أنواع التجارب

تهدينا هداية قاطعة إلى أن ما بين السطوح و النهايات من الأجسام مملوءة فى الجملة غير خالية عن جوهر ذى

امتداد فى جهاته الثلاث

اگرچه حواس ما مستقیماً به موجود جوهری (=جسم)<sup>۱</sup> نمیرسد و فقط اعراضِ جسم را درک میکند؛ اما تجربه‌های فراوان<sup>۲</sup> ما را به این میرسانند که بین سطح و پایانه جسم، پُر است از یک جوهر امتداددار در جهات سه‌گانه

- فرمود: «فی الجملة» زیرا در ادامه برخی اقوال مطرح میشود که پُر بودن صد درصدی جسم را قبول ندارد.
- دقت دارید که برای اثبات جوهر، غیر از آنچه که در اینجا آمده [یعنی استناد به حدس و شهود عقلی و تجربه]، استدلال عقلی هم وجود دارد کما سبق.

## جسم چیست؟

پس از تبیین «هل هو»، حالا به «ما هو»ی جسم یعنی تبیین حقیقت جسم میپردازند:

و الذى یجده الحس من هذا الجوهر الممتد فی جهاته الثلاث یجده متصلاً واحداً، یقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل لا مجموعاً من أجزاء بالفعل ذوات فواصل

حس ما را به این میرساند که حقایق خارجی، یک امر واحد متصلِ تو پُر هستند. حس میگوید این تکه سنگ، یک جسم واحد متصلِ تو پُر است و اینگونه نیست که از جسم‌های کنار هم آمده که بینشان فاصله وجود دارد، شکل گرفته باشد. بله این را قبول داریم که قابل تکه‌تکه شدن است اما الآن بالفعل، یک جسم بیشتر نیست؛

#جلسه ۱۴۴: ۹۸۰۹۰۲

هذا بحسب الحس و أما بحسب الحقيقة فاختلّفوا فيه على أقوال

یعنی بحسب لایه حس و ادراک بدوی، ما واقعیت را اینگونه می‌یابیم که این سنگ، یک جسم واحد متصلِ تو پُر است؛ اما بحسب حقیقت، یعنی وقتی مجموع دستگاه ادراکی انسان با لایه‌های مختلفش - یعنی با بکارگیری مجموع سیستم‌های ادراکی از قبیل حس (=حس پخته) و استدلال و عقل - بخواهد حقیقت جسم را بفهمد قضیه متفاوت میشود.

### • نکته: تعامل روش‌های شناختی با یکدیگر

حس خام و پخته: گاهی یک جسم را مثلاً با حس بصری درک میکنیم، این حس، خام است؛ وقتی همان جسم را لمس نیز میکنیم حس کمی پخته میشود و ادراک ما متفاوت خواهد شد. حال اگر حس، چند جانبه عمل کند قضیه متفاوت‌تر خواهد شد. حالا اگر همین ادراک چند جانبه، چندین بار تکرار شود مرتباً ادراک حسی، پخته‌تر خواهد شد. در ادامه اگر قوای ادراکی دیگر - مانند عقل یا شهود عرفانی یا وحی - بیایند و در تحلیل همین پدیده کمک کنند، دریافتی بسیار پخته و عمیق از او بدست خواهیم آورد.

<sup>۱</sup> مراد از موجود جوهری جسم است. یعنی وقتی میگوییم «انسان، حواس جوهریاب ندارد» قطعاً مرادمان امور مجرد نیست بلکه همین جوهر جسمانی را هم از طریق حواس نمیتوان درک کرد، البته با توضیحاتی که داده شد.

<sup>۲</sup> ابن سینا در این بحث خیلی از واژه «حدس» - البته بمعنای فلسفی اش - استفاده کرده است.

## اقوال در حقیقت جسم

[دیدگاه اول: جمهور متکلمین ←] أحدها أنه ۱- مرکب من أجزاء ۲- ذوات أوضاع لا تتجزى و ۳- لا تنقسم

أصلاً لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً و ۴- هي متناهية و هو مذهب جمهور المتكلمين

جسم ۱- اجزاء دارد؛ ۲- این اجزاء همین الآن بالفعل هستند یعنی مجزای از یکدیگرند و بین این اجزاء، فاصله است؛ ۳- این اجزاء، لایتجزی و نشکن هستند مطلقاً؛ ۴- تعداد این اجزاء، محدود است.

- ذوات اوضاع هستند یعنی بالفعل و قابل اشاره حسیه هستند. قابل اشاره حسیه اند اینجا را هم شامل میشود که اجزاء خیلی خیلی ریز باشند و الان نتوانیم بدان ها اشاره کنیم اما اگر ابزارهای لازم در دسترس ما باشد، قشنگ میتوانیم به تک تک آن ها بطور جداگانه اشاره کنیم.
- قول متکلمین و استدلال هایشان به همراه نقد آن ها در اسفار ج ۵ ص ۴۴ آمده است.

### • انواع انقسام

۱- انقسام خارجی (فکی، قطعی) ← مثلاً این سنگ خارجی بوسیله آلت قضاعه تقسیم میشود فک میشود قطع میشود به چند سنگ جداگانه.

۲- انقسام وهمی ← وقتی تکه تکه کردن خارجی یک جسم، بخاطر ریز بودن شدید یا سفت بودن شدید امکان پذیر نباشد، در اینجا خیال می آید صورت آن جزء را در نظر میگیرد و وهم، او را تقسیم میکند. تقسیم کننده، وهم است زیرا تجزیه، یک کار معنایی است.

۳- انقسام عقلی ← وقتی به جایی برسیم که خیال نتواند اندازه آن جزء را در نظر بگیرد، عقل میگوید ولو نتوان حجم او را در نظر گرفت اما بالاخره دارای حجم که هست؛ چون حجم دارد قطعاً قابل قسمت است.

- دقت دارید که مراد از اجزاء خارجی در اینجا غیر از آنچیزی است که قبلاً مطرح میکردیم. مراد در اینجا این است که جسم را میتوان تکه تکه کرد ولو با ابزارهای بسیار دقیق؛ اما مراد از خارجی بودن ماده و صورت، این است که این اجزاء، سابقاً یا لاحقاً بصورت بشرط لا در طبیعت موجود بوده اند (ذیل فرع ۴ از فروعات فصل ۵ مرحله ۵)

[دیدگاه دوم: نظام ←] الثاني أنه مركب كما في القول الأول غير أن الأجزاء غير متناهية و نسب إلى النظام

اولاً مرکب است (یعنی شرط اول قول قبل)؛ ثانیاً همانگونه مرکب است که در قول اول بود یعنی شرط ۲ و ۳؛ اما برخلاف قول قبل، دارای اجزاء بی نهایت است.

- دیدگاه نظام در حقیقت ملقمه ای از دیدگاه متکلمین و ارسطو است.

[دیدگاه سوم: دیمقراطیس ←] الثالث أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية

لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهمية و العقلية و نسب إلى ديمقراطيس

۱- دارای اجزاء است؛ ۲- اجزایش بالفعل، بسیار سفت و نشکن هستند؛ ۳- خارجاً تقسیم نمیشود اما وهماً و عقلاً میشود.

- درباره شکل این اجزاء ← اسفار ج ۵ ص ۵۷

[دیدگاه چهارم: شهرستانی ←] الرابع أنه متصل واحد كما في الحس و يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية و نسب

إلى شهرستانی

۱- جسم یک حقیقت واحد است و اجزاء بالفعل ندارد [یعنی اینگونه نیست که یک مجموعه فشرده از ذرات باشد]؛ ۲- اجزاء بالقوه دارد یعنی قابلیت انقسام دارد منتها این انقسام، در جایی تمام میشود یعنی اجزاء بالقوه اش محدود هستند.

[دیدگاه پنجم: افلاطون الهی ←] الخامس أنه جوهر بسيط هو الاتصال و الامتداد الجوهری الذی يقبل القسمة

خارجا و وهما و عقلا و نسب إلى أفلاطون الإلهی

جسم حقیقتی بسیط است یعنی مرکب از هیولا و صورت نیست (فقط صورت است)؛ این حقیقت بسیط برخلاف جواهر مجرد، یک حقیقت امتدادی است. و میتواند تا بی نهایت<sup>۱</sup> تقسیم شود به هر سه نوع انقسام.

• بسیط در اینجا در مقابل انقسامی که در چهار قول قبل بود نیست. بسیط است یعنی ماده ندارد. این نظریه افلاطون را بعدها شیخ اشراق بارز کرد و فرمود هیولای اولی وجود ندارد، ماده صرفاً همان جسم است.

**• امتداد جوهری و عرضی؛ جسم طبیعی، جسم تعلیمی، شکل**

دو جور اتصال و امتداد داریم: جوهری و عرضی. این همان است که میگوییم جسم طبیعی و جسم تعلیمی. طبیعت جسم که همان حقیقت توپُر است، یک طبیعت کش دار و امتدادی است، منتها این امتداد جوهری، مبهم است و در یک امتداد عرضی (جسم تعلیمی)، تعین پیدا میکند مثلاً میشود ۱۰ سانتی متر مکعب. طبیعت جسم، یک حقیقت کش دار است. تا چه قدر؟ این چه قدر را جسم تعلیمی تعیین میکند. چنانچه شکل، چه جور بودن و قالبش را معین میکند. پس در برخورد با جسم مثلاً یک موم، سه چیز داریم: ۱- اصل ثخونت و گوشت و ماده فیزیکی؛ این را میگوییم: امتداد جوهری. ۲- حجم و اندازه و جسم تعلیمی که همان امتداد عرضی است. ۳- کیفیت حج: که به آن، شکل میگوییم.

[دیدگاه ششم: شیخ اشراق ←] السادس أنه مركب من جوهر و عرض و هما الجوهر و الجسمیة التعلیمیة التي

هی امتداد کمی فی الجهات الثلاث و نسب إلى شیخ الإشراف

شیخ اشراق میگوید جسم بسیط است (مانند افلاطون) یعنی مرکب از هیولا و صورت نیست، زیرا اصلاً هیولایی وجود ندارد؛ اما همین جسم مرکب نیز هست یعنی مرکب از همان جوهر امتدادی بسیط (جسم طبیعی) - که افلاطون میگفت - و عرض (جسم تعلیمی) میباشد.

• فرمود «امتداد کمی» تا با امتداد جوهری خلط نشود.

• به تبع جسم تعلیمی، اعراض دیگر نیز می آیند

جسم مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است و قابلیت انقسام خارجی، وهمی و عقلی دارد تا بی نهایت.

<sup>۱</sup> قید "بی نهایت" در اینجا در متن نیامده، ولی در ادامه در نقد نظریه افلاطون می آید.

[دیدگاه هفتم: ارسطو و مشائیان اسلامی و حکمت متعالیه ←] السابع أنه ۱- جوهر ۲- مرکب من جوهرین

أحدهما المادة - التي هي قوة كل فعلية - و الثاني الاتصال الجوهری - الذي هو صورتها -

۱- جوهر است. ۲- در یک ترکیب حقیقی از دو جوهر پدید آمده است: یکی ماده اولی - که همان قوه و قابلیت است - و دیگری اتصاف جوهری - که همان صورت جسمیه است -

و الصورة اتصال و امتداد جوهری

و مراد از صورت، همان امتداد و اتصال جوهری است نه امتداد عرضی که بعرض کم حاصل میشود

يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية بمعنى لا يقف

۳- بالفعل، تکه تکه نیست بلکه قابلیت تکه تکه شدن تا بی نهایت را دارد. [یعنی ابتدا میتوان با آلات خارجی تکه تکه اش کرد سپس وقتی به جایی رسیدیم که با ابزار نشد با وهم، سپس عقل میگوید چون بالاخره حجم دارد پس تا بی نهایت قابلیت تقسیم شدن را دارد.]

فإن اختلاف العرضین یقسمه و کذا الآلة القطاعة تقسمه بالقطع

[ابتدا قابلیت انقسام خارجی را مطرح میکند:] مثلاً این طرفش سفید است و طرف دیگرش سیاه؛ یا اینکه آلت قطاعه میتواند او را تکه تکه و فک کند.

حتى إذا أَعْيَتْ لِصِغَرِ الجزء أو صلابته أَخَذَ الوهمُ في التقسيم

وقتی آن جزء بالقوه، آنقدر ریز یا سفت بود که ابزارها عاجز شدند، خیال صورت او را در نظر میگیرد و وهم او را تجزیه میکند

حتى إذا عجز عنه لنهاية صِغَرِ الجزء أَخَذَ العقل في تقسيمه على نحو كلی بأنه كلما قُسِمَ إلى أجزاء كان الجزء

الجديد ذا حجم له جانب غير جانب يقبل القسمة من غير أن تقف

وقتی وهم نیز عاجز شد عقل بصورت یک قاعده کلی میگوید هر گاه یک جزء دارای حجم تقسیم شود، قطعاً اجزاء او هم دارای حجم هستند و این طرفشان با آن طرفشان فرق میکند و در نتیجه قابلیت انقسام را دارد و همینجور تا بی نهایت

فورود القسمة لا يُعدم الجسم

هر قدر تقسیم کنید باز هم جسم از بین نمیرود

• اینجا انسان کمی استبعاد میکند و کأنه میخواهد متمایل به قول نظام شود. اما دقت کنید، این انقسام، بنحو بالقوه و لایقفی است.

• اینجا فلسفه به فیزیک پیشنهاد میدهد که وقتی شما یک جسم مثلاً اتم را شکستید و به اجزاء درونش رسیدید نمیتوانید بگویید اینجا آخر کار است. هر قدر پیش بروید باز قابلیت شکستن وجود دارد.

و هو قول أرسطو و الأساطین من حکماء الإسلام

ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا همگی این دیدگاه را پذیرفته‌اند. البته شیخ اشراق کماذکر، دیدگاهی دیگر دارد.

## بررسی اقوال در حقیقت جسم

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهية الجوهر المسمى بالجسم و في كل منها وجه أو وجوه من الضعف نشير إليها بما

تیسر

علامه میفرماید این، آنچیزی است که به ما رسیده است یعنی ممکن است اقوال دیگری نیز در کار باشد؛ اما در هر هفت قول، وجوه ضعف وجود دارد.

## رَد دیدگاه اول (جمهور متکلمین)

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين و هو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى أصلاً، ثم الآلة القطاعة على

فواصل الأجزاء و هي متناهية تقبل الإشارة الحسية

جسم از اجزاء نشکن تشکیل شده بگونه‌ای که اگر بخواهید آن را تکه‌تکه کنید آلت قطاعه (چاقو، تیغ، لیزر و...) از میان فواصل این اجزاء میگذرد [زیرا اجزاء، نشکن هستند] و این اجزاء، تعدادشان محدود است و قابل اشاره حسیه - یعنی بالفعل - هستند.

ففیہ

علامه دو نقد بر این نظریه را ذکر میفرماید:

[برهان اول ←] أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم، كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجری فيه الانقسام

العقلی و إن لم يمكن تقسيمه خارجاً و لا وهما لنهاية صغره

یکی از این اجزاء بالفعل را در نظر میگیریم. از دو حال خارج نیست یا حجم دارد یا ندارد. اگر بگویید دارای حجم، قطعاً قابل انقسام نیز هست یعنی ولو خارجاً و وهماً قابل تقسیم نباشد اما آن قاعده کلی عقل، شاملش میشود.

• دقت کنید، مراد از جزء مفروض، جزء بالقوه نیست‌ها! بلکه جزئی است که الآن او را در نظر گرفته‌ایم.

و إن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم

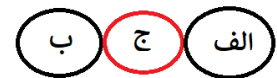
و اگر بگویید اصلاً حجم ندارد میگوییم بالاخره مسلم است که این جسم پیش روی شما دارای حجم است و امکان ندارد از اجتماع اجزائی - ولو میلیاردها جزئی - که هیچکدام حجم ندارند، حجم بوجود بیاید.

#جلسه ۱۴۵: ۹۸۰۹۰۳

[برهان دوم ←] و أيضا لنفرض جزءا لا يتجزى بين جزءين كذلك فإن كان يحجز عن مماسة الطرفين انقسم فإن

كلا من الطرفين يلقي منه غير ما يلقيه الآخر و إن لم يحجز عن مماستهما استوى وجود الوسط و عدمه و مثله

كل وسط مفروض فلم يحجب شيء شيئا و هو ضرورى البطلان



اگر فرض کنیم یک جزء نشکن (ج) میان دو جزء نشکن دیگر (الف و ب) قرار گرفته باشد، پس اگر ج [میان الف و ب فاصله اندازد و] مانع از تماس آنها با یکدیگر شود، در این صورت ج منقسم شده است زیرا الف با یک طرف ج تماس دارد و ب با یک طرف دیگر آن، [و در نتیجه ج دارای دو قسمت خواهد بود.] و اگر ج مانع از تماس الف و ب نباشد، [و آن دو جزء همچنان به هم چسبیده باشند] بودن و نبودن ج میان الف و ب یکسان است، [زیرا به هر حال آن دو به هم چسبیده اند]. هر جزء دیگری را هم میان الف و ب در نظر بگیریم [و لو هزاران جزء] حکم ج را خواهد داشت، [در این که میان الف و ب فاصله نخواهد انداخت]، و لازمه اش آن است که هیچ جسمی حاجب از هیچ جسم دیگری نشود، [و جسمی نتواند میان دو جسم دیگر فاصله اندازد، زیرا اجسام محسوس چیزی جز مجموعه ای از اجزای یاد شده نیستند.] و این بالبداهه باطل است.

[برهان سوم ←] و أيضا ليفرض جزء لا يتجزى فوق جزءين كذلك و على ملتقاهما

اگر فرض کنیم ج روی الف و ب و بر نقطه ملاقات آنها واقع شده باشد، در این صورت سه حالت ممکن است تحقق یابد:

- البته صورت های دیگری نیز قابل فرض است و همچنین اشکالات متعددی نیز وارد است که علامه فقط برخی ها را آورده است باین حساب بهتر بود یا اصلاً این نقد سوم را نیاورند و یا اگر می آورند کامل باشد.

۱- فإن لقي بـكـلّه أو ببعضه كل كليهما تجزى

همه ج یا بعض آن، همه الف و ب را دربرگیرد و با همه هردوی آنها تماس داشته باشد. در این صورت ج تجزیه شده است، [چون الف در یک طرف است و ب در طرف دیگر، و بنابر فرض، ج هم الف را فراگرفته و هم ب را. پس ج دارای دو طرف و دو جانب خواهد بود و در نتیجه قابل انقسام میباشد.]

- اشکال: اگر همه ج با همه الف و ب ملاقات کند، در این صورت تجزیه ای رخ نخواهد داد بلکه این سه تا همه یکی میشوند و اساساً خلاف فرض است. مگر اینکه حرف ابن سینا را بیاوریم که این تداخل، آغاز (شروع) فرورفتن در یکدیگر (و میانه و نهایت) تداخل کامل) دارد و همین نشان میدهد که جسم، دارای اجزاء است.

۲- و إن لقي بـكـلّه كلّ أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه

همه ج فقط همه الف را یا فقط همه ب را فراگیرد و با آن تماس داشته باشد. در این صورت ج بر روی نقطه ملاقات الف و ب نخواهد بود- [زیرا اگر بر روی نقطه ملاقات آن دو باشد، باید با هر دوی آنها تماس داشته باشد]- در حالی که بنابر فرض، ج بر روی نقطه ملاقات آن دو واقع شده است. [پس این صورت برخلاف فرض است و قابل قبول نیست.]

۳- و إن لقي بـكـلّه أو ببعضه من كل منهما شيئا انقسم و انقسما جميعا

همه ج یا بعض آن با قسمتی از الف و قسمتی از ب تماس داشته باشد. در این صورت هم ج منقسم شده است [به بخشی که با الف در تماس است و بخشی که با ب در تماس میباشد]، و هم الف و ب منقسم شده اند، [به بخشی که با ج تماس دارد و بخشی که با ج تماس ندارد.]

• اشکال: وقتی همه ج با بعضی از الف ملاقات داشته باشد، بمعنای عینیت ج با بعض الف است و خلاف فرض پیش می‌آید. خلاصه اینکه همانطور که در ابتدا گفتیم فروض و اشکالات متعددی در اینجا هست که برخی ما را به نتیجه مطلوب (اثبات قابلیت انقسام) نمیرساند.

و قد أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزى وجوها من البراهين و هي كثيرة مذكورة في كتبهم  
حکما برای ابطال «جزء لا يتجزى» براهین متعددی آورده‌اند که در کتاب‌هایشان بیان شده است. اسفار ج ۵ ص ۳۶ و ۳۷.

## رد دیدگاه دوم (نظام)

و أما القول الثاني المنسوب إلى النظام و هو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى غير متناهية  
• قبلاً هم گفتیم دیدگاه نظام در حقیقت ملقمه‌ای از دیدگاه متکلمین و ارسطو است.

[برهان اول ←] فیرد علیه ما یرد علی القول الأول

سه برهانی که بر رد دیدگاه متکلمین آوردیم، این دیدگاه را نیز ابطال میکند؛

[برهان دوم ←] مضافا إلى أن عدم تناهی الأجزاء علی تقدیر كونها ذوات حجم یوجب كون الجسم المتكون من

اجتماعها غیر متناهی الحجم بالضرورة و الضرورة تدفعه

نامتناهی بودن تعداد اجزاء، در صورتی که دارای حجم باشند، بالبداهه موجب می‌گردد جسمی که از اجتماع آنها تکنون یافته حجم بی‌نهایت داشته باشد، در حالیکه اجسام بالبداهه حجم محدود دارند.

• قبلاً هم گفتیم ذوات اوضاع، بالفعل بودن، قابل اشاره حسیه بودن، ذوات حجم بودن، همگی یک چیز هستند.

## رد دیدگاه سوم (ذیمقراطیس)

و أما القول الثالث المنسوب إلى ذیمقراطیس و هو أن الجسم مركب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزى خارجا و إن

جاز أن تتجزى وهما و عقلا

[نقد اول ←] ففيه أن هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم فتكون أجساما ذوات اتصال جوهری تتألف

منها الأجسام المحسوسة فالذی یثبت هذا القول أن هاهنا أجساما أولیة هی مبادئ هذه الأجسام المحسوسة

اجزای موردنظر به ناچار جوهرهای دارای حجم هستند، [جوهرند چون قائم به موضوع نیستند، حجم دارند چون قابل تجزیه وهمی و عقلی هستند]، بنابراین خود این اجزاء، هر کدامشان جسم‌هایی هستند که دارای اتصال جوهری بوده و اجسام محسوس (مثل این سنگ خارجی) از آنها ترکیب می‌شوند. پس آنچه را که این قول اثبات می‌کند آن است که در خارج اجسام اولیه‌ای وجود دارد که مبادی اجسام محسوس می‌باشند. [و به بیان دیگر: این نظریه جسم را به عنوان یک جوهر متصل و یکپارچه که در سه جهت امتداد دارد نفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید مصداق آن جوهر متصل، اجسام محسوس، مانند میز و صندلی، نیست، بلکه مصداق آن اجزای ریزی است که از اجتماع آنها این اجسام محسوس پدید می‌آیند.]

• بررسی: اگر علامه «ففيه» نمی‌گفت، در آنصورت آنچه در نقد اول آمده است، توضیحی بر دیدگاه ذیمقراطیس

میبود و این خیلی خوب بود؛ اما حالا که «ففيه» آورده‌اند ما باید از این عبارت، یک اشکال بیرون بیاوریم. مثلا

میتوان این اشکال را اینگونه گفت: از کجا میگوییم اجزاء، نشکن هستند و قابلیت انقسام خارجی ندارند؟ نهایتاً میتوانی بگویی من در حال حاضر ابزاری برای قطع و فک و تکه کردن خارجی این اجزاء در دسترس ندارم. در نتیجه دیدگاه شما اساساً با دیدگاه ارسطو تفاوتی ندارد. اشکال دیگری که میتوان از دل عبارت علامه بیرون آورد این است که بگوییم: شما میگوییم آنچه که حس، او را یک واحد متصل می‌یابد، جسم نیست بلکه او دارای اجزاء اولیه است؛ خوب استدلال شما بر این سخن چیست؟ اشکال دیگری که بر این نظریه وارد می‌شود آن است که: با این نظریه نفی هیولا و نفی ترکیب جسم از هیولا و صورت تبیین نمی‌شود؛ و در فصل آینده وجود هیولا به اثبات خواهد رسید. پس بازگشت این قول به اثبات صورت جسمی برای اجسام اولیه‌ای است که مبادی اجسام محسوس می‌باشند و این اجسام، اگر تجزیه شوند، به آنها منتهی می‌گردند.

• استاد در اینجا فرمودند: من بدنال تلقین این مطلب به دوستان هستم که موجودات مادی - برخلاف مجردات - ذاتاً کش‌دار هستند یعنی یک وحدت اتصالی دارند و ما میتوانیم مثلاً آنها را متر کنیم. یعنی اینگونه نیست که جسم، از نقطه‌های متراکم تشکیل شده باشد (نقطه، طول و عرض و عمق ندارد). نقطه اساسی‌ای که فیلسوف بدنال آن است این است که برخی وجودها، هویت اتصالی دارند. این مطلب مخصوصاً در مباحث بعدی فلسفی، خیلی اهمیت دارد و یکی از نقطه‌های مهم برخورد فلسفه با فیزیک است. فیلسوف میگوید بالاخره باید بپذیرید که هویت کش‌دار در این عالم هست.

• پس در این نقد میخواهیم به دیمقراطیس بگوییم: اولاً چه استدلالی دارید که آنچه حس شما او را یکپارچه میداند، دارای اجزاء است؟ ثانیاً شما که میگویید جسم، از اجزاء ریز تشکیل شده است، اصل دیدگاه فلاسفه را قبول کرده‌اید یعنی پذیرفته‌اید که هویت‌های کش‌داری داریم که قابل انقسام هستند و خودشان بالفعل، تکه‌تکه نیستند.

**[نقد دوم ←]** علی أن هذا القول لا يتبين به نفی الهیولی و إبطال ترکیب الجسم منها و من الصورة الجسمیة و

سیأتی إثباتها فی الفصل التالی. فیقول إلى إثبات الصورة الجسمیة للأجسام الأولية التي هی مبادیء هذه

الأجسام المحسوسة و إليها تنتهی بالتجزئة

ضمن اینکه با این نظریه، نفی هیولا و نفی ترکیب جسم از هیولا و صورت تبیین نمیشود درحالیکه در فصل آینده وجود هیولا به اثبات خواهد رسید. پس بازگشت این قول به اثبات صورت جسمیه برای اجسام اولیه‌ای است که مبادی اجسام محسوس می‌باشند و این اجسام، اگر تجزیه شوند، به آنها منتهی می‌گردند.

یعنی قول شما منجر به این میشود که فقط قائل به صورت جسمیه هستید و قائل به هیولا نیستید. به بیان دیگر شما فقط قائل به صورت جسمیه برای آن اجزاء ریز هستید.

#### • بررسی:

علامه میگوید: «سلمنا که جسم آنچیزی نیست که حس ما می‌یابد بلکه از اجزاء بالفعل تشکیل شده است؛ اما شمای دیمقراطیس مشخص نکرده‌اید که این اجزاء، مرکب از ماده و صورت هستند یا خیر؟»؛ خوب میبینید که این نقد، اصلاً نقد نیست، یعنی این که دیمقراطیس درباره این مطلب سکوت کرده است، اشکال نیست که! ضمن اینکه عین همین حرف درباره دیدگاه نظام و متکلمین هم قابل طرح است. ضمن اینکه علامه میگوید «قول شما منجر به این میشود که فقط قائل به صورت جسمیه برای آن اجزاء ریز هستید»؛ خوب این هم حرف درستی نیست یعنی کجای حرف دیمقراطیس چنین چیزی را میرساند؟

- باین حساب چه بسا بتوان گفت علامه در هر دو نقدی که بر دیدگاه دیمقراطیس وارد کردند، بدنبال این هستند که قول او تفاوت چندانی با قول ارسطو و حکما ندارد فقط ارسطو جسم کل را مطرح میکند و شما رفته اید روی جسم های کوچک.

## ردّ دیدگاه چهارم (شهرستانی)

و أما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني و هو كون الجسم متصلاً واحداً كما في الحس يقبل القسمة إلى

أجزاء متناهية

- دقت دارید که قول شهرستانی، قول خیلی از ماها است. یعنی در ذهن خیلی ها همین است که این حرف خیلی هم بیراه نیست زیرا وقتی ما یک جسم را شروع به تقسیم میکنیم بالاخره ولو صد سال بعد، تمام میشود دیگر! اما حقیقت این است که این حرف کاملاً بیراه است چون حرف حکما این است که ولو خارجاً قابل انقسام نباشد و همّا هست، و اگر و همّا هم نشود قطعاً عقلاً قابل انقسام است ولو تا صدها سال.

[برهان ←] ففیه أن لازمه وقوف القسمة العقلية و هو ضروری البطلان

اشکال این نظریه آن است که لازمه اش متوقف شدن تقسیم عقلی است، و این بالضرورة باطل است.

## ردّ دیدگاه پنجم (افلاطون)

و أما القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون و هو كون الجسم جوهرًا بسيطاً و هو الاتصال الجوهری القابل

للقسمة إلى غير النهاية

افلاطون میگوید جسم، مرکب از ماده و صورت نیست بلکه بسیط است یعنی فقط صورت جسمیه داریم یعنی همان امتداد جوهری ای که قابل قسمت است تا بی نهایت

[برهان اول ←] ففیه منع كون الجسم بسيطاً لما سیوافیک من إثبات الهیولی للجسم

جسم یک جوهر بسیط نیست، زیرا در آینده به اثبات خواهیم رساند که جسم دارای هیولا نیز میباشد

[برهان دوم ←] علی أن فی كون الاتصال الجوهری -الذی للجسم- هو [خبر کون] ما یناله الحس من الأجسام

المحسوسة کلاماً [اسم أن] سیأتی إن شاء الله [در نقد قول ارسطو]

علاوه بر آن که [تجربه های فراوان به اثبات رسانده است که اجسام محسوس که حواس ما به درک آنها نائل میشوند، متصل و یکپارچه نیستند، بلکه از اجزایی تشکیل شده اند که با فاصله در کنار هم قرار گرفته اند، و لذا] این مطلب که اتصال جوهری ای که جسم دارد عبارت است از همان چیزی که حواس از اجسام محسوس درک می کنند، قابل قبول نیست. به بیان دیگر، مصداق جسم، به عنوان یک جوهر متصل و یکپارچه، اشیای محسوس نیست، مانند در و دیوار، بلکه ذراتی است که این اشیا از آنها تشکیل یافته اند.

## ردّ دیدگاه ششم (شیخ اشراق)

و أما القول السادس المنسوب إلى شيخ الإشراق و هو كون الجسم مرکباً من جوهر و عرض و هما المادة [=جسم]

و الجسم التعليمی الذی هو من أنواع الكم المتصل

• این را خیلی دقت کنید، شیخ اشراق میگوید اساساً هیولای اولی یعنی آنچه که مشاء میگوید قابلیت صرف است، وجود ندارد. باین حساب مقصود شیخ اشراق از ماده، هیولای اولی (قوه صرف) نیست، بلکه همان است که ما جسم مینامیم. یعنی ایشان میگوید همین جسم، ماده اولی است یعنی جوهری است که اعراض دیگر بر آن عارض می‌شوند.

[نقد اول ←] ففيه أولا أن لا معنى لتقويم العرض للجوهر

معنا ندارد که عرض مقوم جوهر باشد. جسم تعلیمی یک عرض است و معنا ندارد مقوم جسم، که یک حقیقت جوهری است، باشد.

مع ما فيه من تألف ماهية حقيقية من مقولتين - وهما الجوهر و الكم -، و المقولات متباعدة بتمام الذات

ضمن اینکه لازمه نظریه شما این است که یک ماهیت حقیقی از دو مقوله متباین -یعنی جوهر و کم-، تألیف شده باشد، درحالیکه مقولات کاملاً از یکدیگر متباین‌اند.

• «مع ما...» را میتوان یک اشکال جداگانه حساب کرد، و نیز میتوان آن را توضیح جمله قبلی گرفت.

#جلسه ۱۴۶: ۹۸۰۹۰۴

**{حدیث:}** حضرت امیرمومنان علی علیه الصلوة و السلام در نهج البلاغه میفرمایند: **خُذْ مِنَ الدُّنْيَا مَا أَتَاكَ وَ تَوَلَّ عَمَّا تَوَلَّى عَنْكَ فَإِنَّ أُنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَأَجْمِلْ فِي الطَّلَبِ**. بالاخره مسأله معیشت جزو ضرورت‌های عالم ماده و زندگی دنیوی است و نمیشود نسبت به آن، بنحو کامل سهل انگاری نمود. یعنی خلاف عقل و تدبیر و فرمایشات قرآن و روایات است. پس اصل این مسأله ضروری است. خب حالا کیفیت مواجهه انسان با این مسأله چگونه باید باشد؟

بحث‌های فراوانی در آیات و روایات و کلام بزرگان در اینباره هست ولی بیان حضرت امیرمومنان علی علیه السلام یک بیان کاربردی است. بخصوص برای فضاهای طلبگی یک کلید و رمز خوبی است.

حضرت علیه السلام میفرمایند اگر امکانات و فرصت‌های دنیوی، خیلی آسان و بدون زحمت و بدون اینکه وظایف اصلی و شأن طلبگی خودتان را رها کنید، خب شما هم بگیرید و استفاده کنید. یعنی نیازی نیست در اینجا ادای زهد در بیاورید.

ولی شما میتوانید کاملاً احساس کنید که بعضی از امکانات دنیوی هستند که نمیخواهند به سمت شما بیایند یعنی باید برای دستیابی به آن، خیلی وقت بگذارید و گهگاهی باید از آبرویتان و حتی حیثیت طلبگی‌تان مایه بگذارید و کارهایی که منافی وقار ایمانی‌تان است انجام بدهید

**تَوَلَّ عَمَّا تَوَلَّى عَنْكَ** آن وجهی از دنیا که خیلی به شما اقبال نمیکند، شما خیلی جوش نزنید در بدست آوردن او؛ چه بسا اغلب آنها روزی شما نیست.

حضرت علیه السلام در ادامه میفرمایند **فَإِنَّ أُنْتَ لَمْ تَفْعَلْ** اگر هم حرف مرا گوش نمیدهی، **فَأَجْمِلْ فِي الطَّلَبِ**. أجمل را برخی بمعنای اجمال در مقابل تفصیل گرفته‌اند یعنی خیلی مفصل به سمت دنیا نرو و خلاصه‌اش کن؛ و برخی آن را از جمال میدانند یعنی اگر هم رفتی زیبا برو.

پشت بعضی از ماشین‌ها نوشته است که «شد شد نشد نشد»؛ بیان جالبی است. این اصل، خیلی اصل خوبی است و با خیلی از مبانی ایمانی و تقوایی سازگار است. بسیاری از غم و غصه‌ها و ناراحتی‌ها و نگرانی‌ها همینگونه است شد شد نشد نشد.

حضرت امام یک بیانی دارند که کمی رهنی دارد. این مسأله فقط در رزق و روزی‌های مادی نیست. البته گفتیم که رهنی دارد و ممکن است اگر خوب فهم نشود باعث شل شدن انسان شود. یعنی گمان میشود که حالا درس خواند خواند و نخواند هم نخواند! نه اینگونه نیست، آنچه که وظیفه انسان است باید انجام شود.

اما حالا انسان وظیفه‌اش را انجام داد یعنی شرکت فعال در کلاس داشت، مطالعه‌های چند مرحله‌ای انجام دارد، مباحثه کرد، مشاوره‌های لازم را گرفت، طبق برنامه عمل کرد، و هفت هشت دوازده سال تلاش مجاهدانه کرد و تمام زحماتی که لازم بود بکشد را کشید اینجاست که میتوان گفت شد شد شد نشد نشد؛ دست خداوند متعال است.

یا مثلاً در مسائل معنوی. مثلاً استاد گفت برای شرکت در این کلاس، باید نماز شب بخوانید و من راضی نیستم کسی بدون اینکه نماز شبش را خوانده باشد در این کلاس شرکت کند، لاقلاً قضایش را بخواند. بعد هم درس اخلاق هفتگی شرکت میکند و حواسش جمع است.

بزرگترین دستور اصلاح نفس در دوران طلبگی، انجام وظیفه درس خواندن است. بستر خودسازی و اصلاح نفس در فضای طلبگی، عالم‌شدن است.

حالا اگر کسی همه اینها را انجام داد بعدش دیگر با خداست؛ شد شد شد نشد. اینک خداوند متعال چه مسیری را برای او پیش میکشد و چه مقدار او را موفق میکند؛ بالاخره جان‌ها مختلف است، استعدادها مختلف‌اند، افراد متفاوت‌اند، زمینه‌ها فرق میکنند. خداوند متعال چیزی را که سعادت او هست بنحو خاص، که باید در کجا قرار بگیرد و چه کاری انجام بدهد چه کار مفیدی که اصلاً به چشم شخص نمی‌آید برای او رقم میزند و چه تحولات خوبی از آن، نشأت میگیرد و منجر به سعادت خودش و بسیاری از افراد دیگر میشود.

هیچکدام اینها را ما نمیدانیم. پس عرض ما این است که بیان امیرالمومنین علیه السلام یک بیان کاربردی است. چیزهایی خیلی راحت به سمت انسان می‌آیند خوب انسان از آن‌ها استفاده میکند البته نمیگوییم هیچ زحمتی نباید کشید بالاخره یک مقدار زحمت همیشه هست؛ اما اگر بنا باشد انسان خیلی حرص و جوش و دست و پا بزند، خیر؛ نباید این کار را بکند. این حالت توحیدی‌اش است. باین همه اگر حرف حضرت علیه السلام را گوش نمیدهی، لاقلاً مجمل و جمیل این کار را انجام بده؛ نه اینکه دو شیفته سه شیفته. **پایان حدیث**

## [نقد دوم ←]

علامه در نقد دوم دیدگاه شیخ اشراق میفرماید: شیخ اشراق، امتداد جوهری و عرضی را خلط کرده است. یعنی ایشان فکر کرده که اصل هویت جسم، هیچ امتدادی ندارد و آنچه امتداد ایجاد میکند، همین امتداد عرضی است.

- توضیح اینکه جسم تعلیمی، تعین یک ابهام است و این نشان میدهد که قبل از آنکه تعین (جسم تعلیمی = عرض) بیاید باید موضوعش، اصل مقداریت را داشته باشد تا جسم تعلیمی بتواند تعین او بشود. به بیان دیگر، جسم باید اصل هویت مقداری را داشته باشد و در اینکه این مقدار، چه حد و حدودی داشته باشد مبهم باشد؛ سپس عرض (جسم تعلیمی = حجم) بیاید و تعین و حد او را مشخص کند. مثلاً در بحث حرکت هم همینگونه است. حرکت اساساً یک امر کش‌دار متقدم و متأخر است، و زمان، صرفاً تعین اوست. یعنی اصل آنچه که زمان بوسیله او شکل میگیرد در خود حرکت هست؛ حال وقتی حرکت، متعین میشود - مثلاً فلان مقدار حرکت -، زمان پدید می‌آید. پس اصل امتداد و کشش ذاتی باید باشد تا تعین کشش معنا داشته باشد.

- امتداد جوهری، اصل هویت کش‌داری است. این هویت، بخودی خود مبهم است. اما این مومی که الان در دست ماست بلحاظ حجم (جسم تعلیمی = مقدار) یک میزان خاصی دارد مثلاً ۱۰ سانتی متر مکعب است. خوب طبعاً اگر موم را نصف کنید این حجم خاص، از بین میرود اما امتداد جوهری همچنان سر جایش هست. همچنین در اینجا امر سومی هم در کار است و آن، شکل میباشد (البته در اینجا، شکل، محل بحث نیست).

اتصال جوهری، کف اشتراک تمام موجودات عالم ماده است. تمام اجسام، در اتصال جوهری با یکدیگر یکسان اند. در مقابل، حقایق تجردی، هویت‌های غیرامدادی و غیر مرتبط به امتداد هستند.

و ثانياً أن الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان فهذا الامتداد المقداری الذی يتعين به طول الجسم و عرضه و عمقه كم محتاج إلى موضوع يحل فيه و لو لا أن فی موضوعه اتصالاً ما يقبل أن يوصف بالتعين لم يعرضه و لم يحل فيه

شیخ اشراق میان اتصال جوهری و امتداد عرضی (حجم) خلط نموده است. توضیح این که: [کم عرض است و هرکجا باشد نیاز به موضوع دارد. و این امتداد مقداری که طول، عرض و عمق جسم بواسطه آن معین میگردد، کمیت است و لذا نیاز به موضوعی دارد که در آن حلول کند. و [موضوعی که این کمیت در آن حلول میکند باید خودش متصل باشد و در جهات سه‌گانه یاد شده امتداد داشته باشد؛ زیرا] اگر در موضوعش اتصالی که بتواند متصف به تعین گردد، وجود نداشته باشد این کمیت بر آن عارض نشده و در آن حلول نخواهد کرد.

فلو أخذنا مقداراً من شعبة و سوينها كرة ثم أسطواناً ثم مخروطاً ثم مكعباً و هكذا وجدنا الأشكال متغيرة متبدلة و للشعبة اتصال باق محفوظ في الأشكال المختلفة المتبدلة

مثلاً اگر یک تکه موم را بگیریم و آن را به شکل کره و سپس استوانه و آن‌گاه مخروط و بعد مکعب و ... درآوریم، شکل موم تغییر میکند، اما اتصال موم در تمام آن شکل‌های مختلف، محفوظ میماند.

فهناك اتصالان ١- اتصال مبهم غير متعين في نفسه لولاه لم يكن شعبة و ٢- اتصال و امتداد متعين لو بطل لم يبطل به جسم الشعبة؛ و الأول هو صورة الجسم و الثاني عرض يعرض الجسم. و الانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا و أما من حيث اتصاله الذاتي المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

پس در این جا دو اتصال وجود دارد: ۱- اتصال جوهری: که بخودی خود مبهم است، که اگر از موم گرفته شود، دیگر موم، موم نخواهد بود [یعنی اتصال جوهری، ذاتی جوهر جسم است]؛ ۲- اتصال عرضی: که معین است و اگر زایل شود، جسم موم به واسطه زوال آن، از بین نخواهد رفت. اتصال نخست همان صورت جسم است، و اتصال دوم عرضی است که بر جسم عارض شود. و انقسام از ناحیه همین عرض بر جسم عارض می‌گردد، [یعنی آنچه اولاً و بالذات منقسم میشود کم است، و جسم ثانیاً و بعرض او، منقسم میگردد.] و اما جسم از جهت اتصال ذاتی مبهمش، بگونه‌ای است که میتوان در آن ابعاد سه‌گانه را فرض کرد.

[بیان ابن سینا در تفاوت امتداد جوهری و عرضی:] قال الشيخ في الشفاء [الهيأت شفا، مقاله ۲ فصل ۲] فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة و هذا المعنى غير المقدار و [تفسیریه] غير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين

جسمیت در حقیقت، همان صورت اتصالیه است که قابلیت فرض ابعاد ثلاث در او هست؛ و مسلماً این معنا غیر از مقدار (جسم تعلیمی) است. زیرا جسم الف از جهت امتداد جوهری اش با جسم ب، هیچ فرقی ندارد یعنی نسبت بزرگتری و کوچکتری ندارند یعنی نمیتوانیم بگوییم الف، بزرگتر یا کوچکتر از ب است، یا مساوی ب است، یا بوسیله او شمرده میشود یا او را می‌شمرد، یا شریک‌اند یا مباين‌اند.

• «عَدَّ و معدود»: ۲ و ۵ هر یک، با تکرار خودشان میتوانند ۱۰ را از بین ببرند پس عَدَّ ۱۰ هستند و ۱۰ معدود آن‌هاست. «مشارک»: مثلاً ۱۰ و ۱۵ هر دو، در عَدَّ ۵ شریک‌اند یعنی هردوی‌شان با تکرار ۵ تمام میشوند. «مباین» دو عدد که عَدَّ مشترک ندارند. نکته: ۱ در ریاضیات قدیم، عدد حساب نمیشود فلذا در میان عَدَّها بحساب نمی‌آید. همه اینها در کَمّ منفصل بود؛ عین همین در کَمّ‌های متصل نیز می‌آید.

و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه يعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها

انتهی ص ۶۴

تمام این‌ها برای جسم است از حیث مقدارش (اتصال عرضی) و از این حیث که جزئی از آن، آن را می‌شمارد؛ و این اتصال عرضی، غیر از اتصال جوهری است. پایان کلام شیخ الرئیس.

و بالجملة فأخذ الامتداد الكمي العرضي في ماهية الجوهر على ما فيه من الفساد خلط بين الاتصال الجوهری و

الامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي

اینکه شیخ اشراق، امتداد عرضی را در ماهیت جوهر جسم اخذ کرده است علاوه بر فسادی که ذکر کردیم (نقد اول)، خلط بین اتصال جوهری و عرضی (جسم تعلیمی) است.

### نقد دیدگاه هفتم (ارسطو)

علامه با قول ارسطو و قاطبه حکما (غیر از افلاطون و شیخ اشراق و خواجه) همراهی میکند؛ تنها اشکالی به این دیدگاه می‌گیرد برآمده از تحقیقات تجربی جدید است.

[توضیح دوباره قول ارسطو: «و أما القول السابع المنسوب إلى أرسطو و هو تركيب الجسم من الهیولی و الصورة

الجسمية و هی [این صورت جسمیه، همان] الاتصال الجوهری علی ما عند الحس؛ و هو [این اتصال جوهری] کون

الشیء بحیث یمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة علی قوائم تقبل القسمة إلى أجزاء غیر متناهية أما

الهیولی فسیجیء إثباتها و أما الصورة الجسمية التي هی الاتصال فقد تقدم توضیحه

[نقد ←] ففیه [جواب أما] أن کون الجسم مرکبا من مادة و اتصال جوهری یقبل القسمة إلى غیر النهایة لا غبار

علیه

در اینکه جسم مرکب از ماده و صورت جسمیه (اتصال جوهری) است و قابلیت انقسام تا بی‌نهایت دارد شکی نیست

لكن لا حجة تدل علی کون الجسم فی اتصاله کما هو علیه عند الحس فخطأ الحس غیر مأمون

اما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه نشان دهد اتصال جسم همانگونه است که حس می‌یابد، [یعنی صرف اینکه

حس بدوی، اجسام را متصل می‌یابد دلیل نمیشود که آنها در حقیقت نیز یک واحد متصل باشند زیرا] ما ایمن

از خطای حس نیستیم.

• خیلی توجه کنید اینکه میفرماید ما از خطای حس در امان نیستیم، بمعنای تخریب اعتبار حس نیست بلکه لایه‌های مختلف ادراک حسی را میرساند.

و قد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية أن الأجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد

علمای تجربی به تازگی و پس از حس‌های فنی‌تر و عمیق‌تر کشف کرده‌اند که اجسام، متشکل از ذراتی است که همگی جرم دارند و بین این ذرات چندین برابر جرمشان فاصله است (مثل یک توده ابر). [خلاصه اینکه، آنچه دیدگاه ارسطو میگوید مبتنی بر حس بدوی است اما تجربه‌های مکرر فنی‌ای که در علوم تجربی صورت گرفته، سبب پختگی حس شده است]

• «أخيراً»: من (استاد) نمیدانم چرا علامه این را فرموده‌اند زیرا این قول، خیلی قبل از این‌ها هم مطرح بوده است.

#جلسه ۱۴۷: ۹۸۰۹۰۷

با این حساب باید مبانی فلسفی را تطبیق بدهیم بر آنچه که در علوم تجربی بوسیله تجربه‌های مکرر بدست آمده است.

### «تطبیق مبانی فلسفی بر یافته‌های علوم دیگر»

در اینجا دو نکته وجود دارد:

۱- بخش زیادی از مباحث فلسفی، مباحث تطبیقی است یعنی اولاً و بالذات فلسفی نیست و در تعامل فلسفه با سایر علوم پدید می‌آید مانند بسیاری از مباحث طبیعیات و مباحث علم تشریح. خب این مباحث از آنجاکه ناشی از تعامل فلسفه با فلان علم است، طبیعتاً با تغییر یافته‌های آن علم، تغییر میکند اما این مطلب، ضرری به ذات فلسفه نمیزند. یعنی تخریب و نقض شدن طبیعیات، سبب تخریب مبانی فلسفی نمیشود.

متأسفانه برخی از افراد وقتی با همین مباحث تطبیقی قواعد فلسفی عام بر طبیعیات (مثلاً) روبرو میشوند چون میبینند که طبیعیات قدیم تا حدی نقض شده است، احساس میکنند این، ضعف فلسفه اسلامی است در حالیکه این مباحث، اولاً و بالذات فلسفی نیستند.

مثلاً زمانی که افلاک نه‌گانه مطرح بود، فیلسوفان آمدند مبانی عام فلسفی را بر اساس آن نگرش تطبیق دادند و نتیجه آن شد عقول عشره. خب اگر افلاک نه‌گانه تغییر کند کما اینکه الآن همینطور شده است، فلسفه می‌آید و تطبیق جدیدی ارائه میدهد. چنانچه شیخ اشراق نیز همین کار را کرد یعنی گفت از کجا میدانید که بین فلک هشتم و نهم، افلاک دیگری وجود ندارند؟ (البته این، یک داستانی دارد)

نکته مهم در اینجا این است که حوزه تطبیقات، رخنه در ذات فلسفه نمیکند بلکه نهایتاً تحلیل‌های فلسفی را پیرامون موضوعات مختلف، عوض میکند.

۲- نکته دوم این است که اساساً چرا باید تطبیق، صورت بگیرد؟ پاسخ این است که فلسفه بدنبال ارائه یک ساختار منسجم کلی برای جهان هستی است یعنی میخواهد بین ماوراء طبیعت و طبیعت، انسجام برقرار کند. با این حساب این مقدار از تطبیقاتی که در فلسفه موجود هست، کم هم هست.

فیلسوف است که باید تحلیل عمیق فلسفی ارائه دهد که چرا عناصر باید اینگونه باشند؟ چرا باید ترکیب در عالم جسمانی روی بدهد؟ اینها کار طبیعیات نیست. طبیعیات درباره عناصر و تعداد آنها و نحوه ترکیب آنها و امثالهم بحث میکند؛ اما به چرایی اینها کار ندارد. فیلسوف میگوید اگر کل عالم جسمانی و طبیعی، زیر مجموعه عوالم ماورای طبیعت است، باید دید در ماورای طبیعت چه میگذرد که طبیعت اینگونه است؟ پس فیلسوف مجبور است که این تطبیقات را انجام بدهد تا نشان بدهد آنچه در ماورای طبیعت است با آنچه در طبیعت است، انسجام دارد.

بله یک نقطه اوجی در این مسأله هست که صدر المتألهین در ابتدای جلد ۵ اسفار میگوید این یک رؤیا است که ما بتوانیم آنچنان شناخت دقیق و گسترده ای درباره ماورای طبیعت پیدا کنیم که بتوانیم در علوم طبیعی، از منظر فلسفی، نظر (نه تطبیق) بدهیم یعنی براساس شناختی که از خداوند متعال و اسماء و صفات و چینش مراتب هستی و غیره، بتوانیم بگوییم باید حقیقت جسم حتماً فلان گونه باشد باید عناصر فلان تعداد باشند باید فلان ترکیبها رخ بدهند و مانند آن. خب این دیگر تطبیق نیست بلکه قضاوت در خود آن علم است منتها با زاویه دید فلسفی.

این را هم بدانید که گرچه صدر المتألهین گفته چنین چیزی در حد رؤیاست اما اینگونه نیست که مُحال باشد. یعنی امکان دارد به چنین چیزی دست پیدا کنیم زیرا تمام آنچه در عالم طبیعت است با تمام لایه های عالم طبیعت، از عوارض ذاتی وجود و برآمده از وجودند.

### فلینطبق هذا القول علی ما اکتشفوه من الأجسام الذریة التي هی مبادیء تکوُن الأجسام المحسوسة

قول ارسطو، باید تطبیق داده شود بر ذرات ریزی که مبادی شکل گیری اجسام محسوس هستند (مثلاً اتمها)

- البته این را هم دقت کنید که فیزیک جدید باید توضیح دهد که پس این وحدتی که حس می یابد ناشی از چیست؟ بالاخره چه چیز باعث شده که از تراکم این ذرات، این تکه سنگ پدید آمده و از تراکم آن ذرات، آن تکه چوب؟ وحدت این ذرات، آیا اعتباری و انضمامی است یا حقیقی و تکوینی؟
- مشکلی که در فیزیک جدید هست این است که اینها اندیشه های فلسفی را کنار گذاشته اند. یعنی همانطور که یافته های علوم در مباحث تطبیقی فلسفه مؤثر است، بسیاری از یافته های فلسفی نیز در علوم اثر میگذارد.

### و لیکن وجود الجسم بهذا المعنی أصلاً موضوعاً لنا

فیزیک میگوید اجسام از اتم های ریز تشکیل شده است، علامه میگوید فلسفه باید این یافته فیزیکی را بعنوان اصل موضوعی بپذیرد

- این را بخاطر اینکه فضا کمی روشن شود عرض میکنیم. کل مباحث حرکت جوهری و تبعات او که در مسائل نفس، اتفاقات بزرگی را رقم میزنند، مبتنی بر نگاه «جوهر و عرض»ی است که در فلسفه ما پذیرفته شده است.

از نگاه فلسفہ اسلامی این پذیرفته نیست که حقیقت یک گیاه (مثلاً)، فقط چینش متراکمی از یکسری ذرات باشد؛ بلکه ما معتقدیم در اینجا یک نوع حقیقی جدید شکل گرفته است. تقابل تفکر «جوهر و عرض» و تفکر «ذرات»، یکی از بحث‌های پرچالش فلسفہ اسلامی و نظرات غربی است البته در دوره‌های اخیر، نظریات فیزیکی خیلی تغییر پیدا کرده است و متفاوت از آنچه‌ی است که علامه در اینجا منعکس کرده نموده است. عرض این است که بحث به همین سادگی نیست که یکسری اصول موضوعه را از هر علمی بگیریم و مبانی فلسفی را بر اساس آن، تطبیق نماییم. بحث داد و ستد بین فلسفه و سایر علوم بسیار دقیق و جدی است.

## دربارهٔ انرژی

در ادامه، علامه با توجه به مباحث جدید طبیعیات، بحث انرژی را مطرح میکنند. فیزیک جدید میگوید انرژی غیر از ماده است و مقدار این دو در جهان ثابت است بله چیزی که هست این دو، به یکدیگر تبدیل میشوند. علامه میگوید اگر چنین حرفی را بپذیریم باید انرژی را بعنوان نوع جدیدی ذیل اقسام اولیه جوهر بگنجانیم.

• دقت کنید از نظر فیزیک جدید، مراد از ماده، همان اجسام ذریه است یعنی همانچه که در فلسفه بعنوان ماده ثانیه [جسم (هیولا+ صورت جسمیه)] میشناسیم؛ حال آنکه مراد از ماده در فلسفه، هیولای اولی است که در فصل بعد می‌آید.

• این هم یک بحث قابل پیگیری است که چه مباحثی ذاتاً فلسفی است. مثلاً صدرالمتألهین میگوید بحث تقسیم جوهر جسم به ماده و صورت یک بحث کاملاً فلسفی است به این معنا که هر تغییری در یافته‌های فیزیک پدید آید، این اصل تغییری نمیکند (مگر اینکه بلحاظ فلسفی اشکالش روشن شود)؛ در همین جا هم دیدید علامه فرمود اصل هویت امتدادی لا غبار علیه، اما اینکه مصداق او همین جسم محسوس است یا آن ذرات (اجسام اول) قابل تأمل است.

نعم لو سلم ما يقال «إن المادة -یعنون بها الأجسام الذرية الأول- قابلة التبدل إلى الطاقة و أنها مجموعة من

## ذرات الطاقة المتراکمة»

اگر پذیرفته شود آنچه گفته شده که «ماده -ذرات تشکیل دهندهٔ جسم- قابل تبدیل به انرژی است و در واقع مجموعه‌ای از ذرات انرژی متراکم میباشد» [یعنی انرژی وقتی متراکم شود ماده را میسازد و ماده وقتی پراکنده شود انرژی میشود]

• البته این را هم دقت دارید که در خود اینکه انرژی چیست اختلافات فراوانی وجود دارد. این باز برمیگردد به تعاملات فلسفه و فیزیک. مثلاً اگر فیزیکدانی بگوید ماده (اجزاء صغار صلبه)، متراکم‌شدهٔ انرژی است و انرژی نیز موج میباشد و موج دارای حجم نیست، اینجا فیلسوف مخالفت میکند. پس در تعامل فلسفه با سایر علوم مخصوصاً فیزیک، جابجا فلسفه به فیزیک پیشنهادهایی دارد کما اینکه فیزیک نیز جابجا به فلسفه پیشنهادهایی دارد. البته در نهایت، این فلسفه است که باید هیمنهٔ خودش را بر کل بیندازد زیرا اوست که باید یک نگاه منسجم کلی از جهان هستی ارائه بدهد.

کان من الواجب فی البحث الحکمی أخذ الطاقة نوعاً عالیا مترتباً علی الجوهر قبل الجسم ثم ترتیب الأبحاث

المتفرقة علی ما یناسب هذا الوضع فلیتأمل.

در اینصورت باید در مباحث فلسفی، انرژی را بعنوان یک نوع عالی جوهری بدانیم.

- «قبل الجسم»: مراد این نیست که جسم بشود نوعی از انواع ذیل انرژی. قبل بودن انرژی نسبت به جسم، به این معناست که در تقسیم اولی جوهر، ابتدا بسائط را می‌شماریم و سپس مرکبات (جسم) را.
- «فلیتأمل»: ظاهراً به این برمیگردد که هنوز حقیقت انرژی چندان روشن نیست. علی القاعده تبیینی که فیزیکدان‌ها از انرژی دارند (علیرغم اختلافات فراوانش)، با تفسیری که حکما از مجردات دارند کاملاً متفاوت است. امتداد جوهری، کف اشتراک تمام موجودات عالم ماده است یعنی تمام اجسام (مادیات)، در اتصال جوهری با یکدیگر یکسان‌اند. در مقابل، حقایق تجردی، هویت‌های غیرامتدادی و غیر مرتبط به امتداد هستند.

← خلاصه اینکه، علامه میگوید دیدگاه ارسطو صحیح است منتها مصداق آن، جسم محسوس به حس بدوی نیست بلکه آن ذرات اولیه تشکیل‌دهنده است. آن ذرات، هویت مرکب از هیولا و صورت جسمیه (امتداد جوهری) هستند و قابلیت انقسام تا بی‌نهایت را دارند.

## الفصل الخامس فی ماهیة المادة و إثبات وجودها

- آدرس‌ها: الهیات شفا مقاله ۲ فصل ۲ ص ۷۵؛ حکمة الإشراف (ج ۲) از مجموعه مصنفات شیخ اشراق) ص ۷۴ تا ص ۸۰؛ شرح تجرید مقصد ۲ فصل ۱ مسأله ۷ (البته در ادامه خواهیم گفت که خواجه، ماده اولی را قبول ندارد)؛ شرح منظومه ج ۴ ص ۱۴۵ به بعد؛ اسفار ج ۵ ص ۷۷، ص ۱۰۹.

علامه بحث چیهستی و اثبات وجود هیولا را همزمان مطرح میکند.

### تحریر محل بحث

ما یک اصل بحث داریم و یک تحلیل.

مثلاً در بحث علیت برای همه انسان‌ها و از جمله حکما مسلّم است که در عالم، برخی از اشیاء متوقف بر چیزهای دیگر هستند بگونه‌ای که اگر این چیزها نباشند آن اشیاء هم نخواهند بود. این روح اصلی قانون علیت است. حال اینکه این روح اصلی، چه تحلیلی دارد مکاتب مختلف میشوند یعنی هر کدام از مشاء، شیخ اشراق، ملاصدرا و عرفا، تحلیلی جداگانه ارائه میدهند. همین تحلیل‌های مختلف سبب شده که برخی بگویند عرفا (مثلاً) علیت را قبول ندارد! خب مگر میشود علیت را قبول نداشت؟ انکار علیت، منجر به سفسطه میشود. عرفا میگویند تحلیل فلسفی صحیح نیست بلکه مسأله، ظرافت بیشتری دارد و در قالب تجلی و تشوّن است.

در مانحن فیه هم همینگونه است یعنی یک اصل بحث داریم و یک تحلیل.

اصل مسأله ماده را که «وجود قابلیت تبدل در اجسام» است هیچ فیلسوفی انکار نکرده است<sup>۱</sup> و همه حتی کسانی مثل خواجه که منکر هیولای اولی هستند، اصل مسأله ماده یعنی قابلیت تبدل در اجسام و اینکه اجسام، دارای بُعد قابلی اند را پذیرفته‌اند.

<sup>۱</sup> مگر برخی از گذشتگانی که قبل از ارسطو بوده‌اند که اساساً اصل تبدل را قبول نکرده‌اند.

آنچه که مورد اختلاف است این است که آیا این قابلیت، صرفاً یک ویژگی و حیثیتی از هویت جسم است یا خیر؟ طبعاً کسانی که قائل به سخن اول باشند، منکر هیولای اولی هستند مانند افلاطون، شیخ اشراق، خواجه نصیر و در معاصرین، آیت الله مصباح.

اما ارسطو، مشاء، صدر المتألهین، حاجی و علامه قاطعاً معتقدند که نمیتوان حیث قابل را صرفاً حیثیتی از صورت جسمیه دانست؛ بلکه حیث قابلیت در تحلیل نهایی باید برگردد به یک پایگاه جوهری‌ای که معدن قابلیت‌ها است.

یک استعداد و قابلیت نزدیک داریم مثل اینکه این چوب میتواند خاکستر شود، این دانه میتواند گیاه شود؛ خب این قابلیت همان امکان استعدادی است که یک عرض است. اما یک قابلیت دور هم داریم و آن این است که هر جسمی میتواند به هر جسمی تبدیل شود این قابلیت، دیگر عرض نمیتواند باشد بلکه باید چیزی باشد که تمام حقیقتش فقط قابلیت است منتها قابلیت کاملاً بی‌جهت.

## استدلال بر اثبات جوهر ماده

اولاً دقت داشته باشید محل بحث ما جوهر است نه عرض. یعنی حکما بدنبال اثبات یک حقیقت جوهری به نام ماده هستند. وقتی شما با یک جسم روبرو میشوید یکسری قابلیت‌های نزدیک در او هست که در واقع اعراض (امکان استعدادی) هستند. فیلسوف میگوید نمیشود این اعراض، قائم به صورت جسمیه باشند بلکه اینها در تحلیل نهایی کاشف از این هستند که در اینجا یک جوهر هست که قائم به خود است و معدن تمام این قابلیت‌هاست.

دو برهان بر اثبات هیولای اولی اقامه شده است: ۱- فصل و وصل که در اینجا ذکر نشده و اشکالات فراوانی هم به آن وارد شد اگرچه که تا حدی قابل نجات دادن هست. (مبسوط این برهان: شرح منظومه ج ۴ ص ۱۴۵ به بعد، اسفار ج ۵ ص ۷۷)؛ ۲- قوه و فعل.