### بسم الله الرحمن الرحیم

* حقیر هیچگونه ادعایی مبنی بر انتساب این عبارات به استاد گرانقدر ندارم گرچه سعی تمام بر این معنا داشته‌ام.
* ازآنجاکه متن کتاب شریف نهایه از نرم‌افزار نور برداشته شده است، استفاده از این متن صرفاً برای 1-طلاب و 2-دارندگان نرم‌افزار آثار علامه طباطبایی(رضوان‌اللّٰه‌تعالی‌علیه) مجاز است.
* استاد عزیز در ابتدای شروع درس نهایه و نیز در چندین جلسۀ 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 ساعتِ مفید صرف میشود.
* توضیحات رنگ‌ها: سبز←مطلب بالادستی؛ آبی←ذیلِ سبز؛ طوسی←ذیلِ آبی؛ زرد←مهم.

#جلسه140: 980826

#### 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 صدرالمتألهین نیز منعکس نموده است؛ اما در مجموع، وجود اعراض، مسلّم و متفقٌ علیه است.

بر پایۀ وجود اعراض، می‌آییم و وجود جواهر 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 موضوعِ اعراض، باری تعالی است و الخ.

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

و وجود القسمین أعنی الجوهر و العرض فی الخارج ضروریٌّ فی الجملة

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

• «فی‌الجمله» بیشتر ناظر به فضای اعراض است چراکه در ادامه استدلالٌ‌مّایی بر اثبات وجود جواهر می‌آورند.

• ضروری و بدیهی است زیرا هر کس بالبداهه 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، واقعیت‌داریِ جواهر و اعراض را اثبات نمود. البته وقتی از راه علم حضوری برویم، طبعاً اعراض و جواهری را می‌یابیم که در حوزۀ نفس هستند.

فمن أنکر وجود الجوهر فقد قال بجوهریة الأعراض من حیث لا یَشعُر

کسی که واقعیت‌داریِ 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 عرضیته کالأعراض النسبیة

دخل: ممکن است کسی دربارۀ 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 بی‌تردید واقعیت دارند.

### جوهر، جنسِ زیرمجموعۀ خودش است

سوال این است که بین جوهر و ماهیاتی که در رده‌بندی مقولات، ذیل او قرار دارند، چه نسبتی است؟

پاسخ این سوال در حوزۀ اعراض، به اتفاق حکما این بود که عرض، نشانگر نحوۀ وجودی است و داخل در حقیقت ماهویِ اعراض نیست و بلکه معقول ثانی فلسفیِ تمام آن نُه مقوله و زیرمجموعه‌هایشان است.

اما پاسخ در حوزۀ جواهر، طبق نظر مشهور حکما این است که جوهر، جامعِ ماهویِ زیرمجموعۀ خودش است و در حدّ ماهوی آن‌ها اخذ میشود.

• در برابر مشهور، گذشت که کسانی مانند بهمنیار و فخر رازی معتقد شدند که جوهر نیز -مانند عرض- حکایت از نحوۀ وجودی ماهیات دارد و معقول ثانی فلسفی آن‌هاست و حقیقتِ ماهوی نیست فلذا داخل در حقیقتِ آن‌ها نیست. در دوره‌های اخیر نیز از طرف برخی بزرگان، خیلی به این قول میل پیدا شده است یعنی میگویند استدلال‌هایی که بر جنس‌بودنِ جوهر اقامه شده، کافی نیستند.

• نکتۀ عجیبی که در اینجا وجود دارد این است که علیرغم اینکه در میانۀ راه فلسفه، جوهر مثالی کشف شد، اما حکمای ما آن را به انواعِ تحت جوهر نیفزودند.

و الجوهر جنسٌ لما یَصدق علیه من الماهیات النوعیة مقوِّم لها مأخوذ فی حدودها

• توجه دارید که وقتی میگوییم «جوهر، جنسِ انواعِ ذیلش است» مرادمان تمام انواعی است که در رده‌بندی ذیل او می‌آیند یعنی حتی تا انسان و بقر و غنم.

• فرمود: «ماهیات نوعیه» زیرا جوهر بر فصول هم صدق میکند اما صدقی که اندراج و فردیت نمی‌آورد. به بیان دیگر حمل جوهر بر فصول، شایع است و حمل او بر ماهیات نوعیه، اوّلی است.

#### استدلال

علامه در اینجا دو استدلال می‌آورند. استدلال اول را میپذیرند 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 مسلّم 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 وجودِ قائم به خود است.

لأنَّ کونَ الماهیاتِ العرضیة مفتقرةً فی وجودها الخارجی إلى موضوع مستغن عنها، یستلزم وجودَ ماهیة هی فی ذاتها موضوعةٌ لها مستغنیةٌ 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 ذهبت سلسلة الافتقار إلى غیر النهایة فلم تتقرر ماهیة و هو ظاهر

وگرنه سلسلۀ 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 لافی‌موضوع‌بودن خصیصۀ وجودیِ 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 شایستۀ موضوع‌بودن باشد. البته اگر مراد ایشان این باشد طبعاً عبارات بیشتری نیاز است و ان‌شاءاللّٰه در آخر جلسه یک جمع‌بندی از بحث ارائه خواهیم داد.

استدلال دوم:

مقدمۀ1: 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 انواعِ ذیل جوهر، صادق است.

مقدمۀ2: این معنای مشترکِ واحد، لازمۀ لاینفک تمام این ماهیات نوعیه است یعنی قابل جداشدن از هیچ‌یک از این ماهیات نیست.

مقدمۀ3: معنای مذکور، از خود این انواع با قطع نظر از ما سوایشان برداشت میشود.

• دعوای اصلی روی همین مقدمۀ سوم است ولی علامه خیلی اینجا تمرکز نفرموده‌اند.

مقدمۀ4: اگر بگویید این معنای مشترک، از نحوۀ وجودی انتزاع میشود و نه از ذات ماهویِ انواع جوهری، بدین‌معنا خواهد بود که ماهیات نوعیه بلحاظ بُعد ماهوی متباین به تمام ذات هستند و قدر مشترک ماهوی ندارند[[1]](#footnote-1) 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 خصیصۀ مشترک، داخل در ذات ماهویِ این انواع است.

و أما ما استُدل به على جنسیة الجوهر لما تحته بأن:

اما استدلال دوم که عبارت باشد از اینکه:

1-«کون وجود الجوهر لا فی موضوع» وصفٌ واحد مشترک بین الماهیات الجوهریة 2-حاصل لها على وجه اللزوم 3-مع قطع النظر عن الأمور الخارجة

لافی‌موضوع‌بودنِ جوهر، یک وصف واحد مشترک بین ماهیات جوهریه است که لازمۀ لاینفک آن‌هاست و با قطع نظر از غیر، بدست می‌آید

4-فلو لم یکن الجوهر جنسا لها بل کان لازم وجودها و[درحالیکه] هی ماهیات متباینة بتمام الذات، لزم انتزاع مفهوم‏ واحد من مصادیقَ کثیرةٍ متباینةٍ بما هی کذلک و هو محال

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

پس قطعاً بین این ماهیات کثیرۀ متباینه، یک جامع ماهوی وجود دارد که لازمۀ او این است که بلحاظ وجودی -یعنی در مقام وجود خارجی- لافی‌موضوع باشد[یعنی این قدر اشتراکیِ ماهوی، بلحاظ بُعد وجودی‌اش اینگونه است که فی‌نفسه و لافی‌موضوع است]

اگرچه 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.

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 لافی‌موضوع‌بودن، یک جامع ماهوی در حوزۀ ماهیات جوهری درست کند خب فی‌موضوع‌بودن نیز یک جامع ماهوی در حوزۀ ماهیات عرضی درست میکند.

توضیح اینکه مستدل میگوید «ما از انواع زیرمجموعۀ 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 حوزۀ اعراض هم باید بگوییم لغیره‌بودن(فی‌موضوع‌بودن)، 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.

ففیه[جواب أمّا]: أن الوصف المذکور معنى منتزع من سنخ وجود هذه الماهیات الجوهریة لا من الماهیات

لافی‌موضوع‌بودن وصفی است که منتزع از بُعد وجودی ماهیات جوهری است نه از بُعد ماهوی آن‌ها

کما أن کون الوجود فی الموضوع و هو وصف واحد، لازم للمقولات التسع العرضیة معنى واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جمیعا

کمااینکه فی‌موضوع‌بودن نیز که یک معنای مشترک واحد است، لازمۀ مقولات نُه‌گانۀ عرضی است و معنای واحدی است که از بُعد وجودی همۀ اعراض انتزاع میشود[نه از بُعد ماهوی آن‌ها]

فلو استلزم کونُ الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحداً، جامعاً ماهویا واحدا فی الماهیات الجوهریة

اگر واحدبودنِ معنای اشتراکیِ منتزع از جواهر، مستلزم یک جامع ماهوی واحد در ماهیات جوهری باشد

لاستلزم کون الوصف المنتزع من المقولات العرضیة معنى واحدا، جامعا ماهویا واحدا فی المقولات العرضیة هو جنس لها

پس واحدبودن معنای اشتراکیِ منتزع از مقولات عرضیه نیز مستلزمِ یک جامع ماهوی واحد در مقولات عرضیه خواهد بود و این معنا -یعنی همان لغیره‌بودن- 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 ماهیتِ آن‌هاست].

و انتهت الماهیات إلى مقولتین هما الجوهر و العرض

دراینصورت کل مقولات به دو مقوله تبدیل خواهد شد

فالمعوَّل فی إثبات جنسیة الجوهر لما تحته من الماهیات على ما تقدم من أن افتقار العرض إلى موضوع یقوم به یستلزم ماهیة 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.

• بــــــررســــــــــــــــــی

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 کمااینکه تعریفِ هر دو، به یک سیاق[اذا وجدت فی الخارج] است.

• البته دقت دارید که در همان جا فرمودند تعریف این‌ها حقیقی و حدّی نیست زیرا جوهر و اعراض نُه‌گانه ماهیاتی بسیط‌اند و متشکل از جزء اعم و اخص نیستند تا بوسیلۀ آنها برایشان تعریف حدّی 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 نمود و حکایت وجود است ولی بااین‌حال 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 میدهیم. 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)، خاصیتِ وجودِ سفیدی است نه ماهیت او. یعنی خاصیتی است که در وجود هست اما بروز ماهوی نیافته است. ماهیت او ابداً تعلق به غیر ندارد. تعلق‌داشتن، ویژگیِ وجود خارجیِ سفیدی است.

حال به جواهر توجه میکنیم.

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

**• بعد از درس:**

طبیعتاً در اینجا به ذهن می‌آید که این سخنِ حکما تبیین واضحی ندارد. استاد پس از درس و در پی تکرار چندبارۀ 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 بیانِ تبیینی رسیدید که خب استفاده میکنیم. من اعتراف میکنم که بیان تبیینی در این خصوص ندارم ولی بااین‌حال 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، تحلیلِ حِکمی است‌ها. یعنی میخواهند بگویند این تذوت، این ذات‌بودن، این موضوع‌بودن، این هویت، گویا در لایه‌های ماهوی قابل بروز است». همچنین فرمودند: «انسان را نمیتوان از جوهریتْ خالی کرد یعنی کأنه اگر انسان را از جوهریت خالی کنیم مثل یک عکس میشود؛ ولی سفیدی را میتوانیم از لغیره‌بودن خالی کنیم».

#جلسه141: 980827

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

و یتفرع على ما تقدم أن الشی‏ء الواحد لا یکون جوهرا و عرضا 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 مى‏آيد كه شى‏ء واحد نمیتواند هم جوهر باشد و هم عرض. و بازدارندۀ تو در این مطلب[که شیء واحد بتواند هم ذیل جوهر باشد و هم ذیل عرض]، این است که وجود جوهر لافی‌موضوع است، امّا وجود عرض فی‌موضوع مىباشد، و اين دو وصف [متناقض هستند و] بالبداهه در یک شى‏ء جمع نمىشوند.

• 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.

• بــــــررســــــــــــــــــی

خب این بحث، از جهتی قبلاً مطرح شده است. در فرع دوم از فروعات بحث اولِ فصل اول گذشت که مقولات متباین به تمام ذات هستند[و ثانیاً أنها متباینة بتمام ذواتها البسیطة] درنتیجه علی‌القاعده 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 علی‌أیّ‌حال 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، نحوۀ تقابل جوهر و عرض است. جوهر لافی‌موضوع است و عرض فی‌موضوع؛ یعنی کأنه در عبارتِ اینجا نظر به تقابلِ تناقضی‌ای[[2]](#footnote-2) است که بین جوهر از یک طرف و اعراض بما هم عرض از طرف دیگر وجود دارد. بااین‌حساب مشکل در اینجا کمی حادّتر است.

توضیح بیشتر اینکه در عبارتی که قبلاً مطرح شد تقابل بین جوهر و کمّ، یا کمّ و کیف، یا کیف و أین و الخ بود یعنی مقوله بما هی مقوله مد نظر بود، اما در عبارتِ اینجا تقابل بین جوهر(لافی‌موضوع) است و عرض(فی‌موضوع).

• این بحث دقیقاً مانند اشکال اول و دومی است که بر وجود ذهنی وارد شد. حکما گفتند وجود ذهنیِ شیء، عینیتِ ماهوی با شیء خارجی دارد. مستشکل گفت دراینصورت 1- به هنگام تصورِ آنچه که در خارجْ جوهر است، شیءِ ذهنی، همزمان هم جوهر خواهد بود و هم عرض(کیف نفسانی)؛ 2- به هنگام تصورِ آنچه که در خارجْ کمّ است، شیءِ ذهنی، هم کمّ 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 عبارتِ اینجا بدین منظور و بدین صورت مطرح شده است، دیگر نباید تمرکز فقط روی استحالۀ اجتماع جوهر و عرض برود چون استحالۀ اجتماع از عبارتِ آنجا هم فهمیده میشد.

به بیان دیگر بنظر میرسد اگر علامه در اینجا میرفت به سمت اینکه ارتفاعِ 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 ارتفاعِ جوهر و عرض در آن‌ها رخ داده است یعنی نه جوهرند و نه عرض.

**چالش‌های بحث:**

در اینجا به سه مورد اشاره میکنیم:

1-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، نقیضِ هم‌اند، با توجه به این نکته، بالاخره خداوند متعال یا باید فی‌موضوع باشد و یا لافی‌موضوع.

2-ماهیات بسیطه‌ای که ذیل مقولات نیستند: مانند نقطه. خب اگر این ماهیات خارجاً موجود باشند که هستند، بالاخره یا فی‌موضوع‌اند یا لافی‌موضوع؛ حال‌آنکه خود حکما این‌ها را خارج از مقولات میدانند.

3-فصول جواهر: در مرحلۀ قبل گفته شد که بنابر استحالۀ تسلسل، فصول جواهر، جوهر نیستند و جوهر در حدّ آن‌ها اخذ نمیشود و همچنین گفته شد بنابر قاعدۀ الأعراض لا تقوِّم الجواهرَ، فصول جوهری قطعاً عرض هم نیستند زیرا جوهرسازند؛ پس نه جوهرند و نه عرض و بلکه به تعبیر علامه در فصل قبل، این‌ها ماهیات بسیطه‌اند. خب اینجا هم سوال میشود که بالاخره این‌ها در نحوۀ وجودشان لامَحاله یا فی‌موضوع هستند یا لافی‌موضوع.

**پاسخ به چالش‌ها:**

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

1- در مقام پاسخ به مورد اول، باید توجه داشته باشید که فی‌نفسه و فی‌غیره و لنفسه و لغیره اساساً تقسیمات وجود هستند. یعنی این‌ها اصلاً ناظر به جنبۀ ماهوی نیستند و بلکه خواص وجودند. وجود یا فی‌نفسه است یا فی‌غیره و وجود فی‌نفسه یا لنفسه(لافی‌موضوع) است یا لغیره(فی‌موضوع).

معنای این سخن این است که بحث تقسیم واقعیت‌های خارجی به لنفسه‌بودن و لغیره‌بودن، اساساً ارتباطی با ماهیت ندارد و بلکه در حوزۀ وجود جاری است.

وجودات فی‌نفسه یا لافی‌موضوع‌اند و یا فی‌موضوع یعنی در حوزۀ وجود، اجتماع این دو و ارتفاعشان، هر دو محال است.

پس پاسخِ مورد اول این است که خداوند متعال یک وجود لنفسه -یعنی لافی‌موضوع- است اما درعین‌حال نمیگوییم جوهر است زیرا جوهربودن فرعِ بر وجود لنفسه است نه اینکه لنفسه‌بودن نتیجۀ جوهربودن باشد. به بیان دیگر لافی‌موضوع‌بودن و فی‌موضوع‌بودن اولاً و بالذات برای وجود است.

• ممکن است کسی بگوید: راه حل این چالش این است که بگوییم بحث ما از ابتدا در حوزۀ ماهیات بود و خداوند ماهیت ندارد فلذا این چالش در او راه ندارد؛ دقت کنید نقطۀ ثقل این چالش روی تقابل تناقضی لافی‌موضوع‌بودن و فی‌موضوع‌بودن است، یعنی با تعریفی که از جوهر و عرض ارائه شد این چالش خودبخود به وجود می‌آید که بالاخره خداوند فی‌موضوع است یا لافی‌موضوع؟

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

به بیان دیگر عرض(فی‌موضوع‌بودن در هنگام تحقق خارجی)، بر حقایق بسیاری از جمله آن نُه مقوله صدق میکند. منتها این نُه مقوله، رده‌بندی شده‌اند و بسیاری امورِ دیگر رده‌بندی نشده‌اند.

3- چالش در مورد سوم -یعنی فصول جوهری- کمی سخت‌تر از دو مورد قبل است زیرا این‌ها اوّلاً ماهیت‌اند(برخلاف باری تعالی)؛ و ثانیاً بلحاظ نحوۀ 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 مورد2 گفتیم بیاوریم یعنی نمیتوانیم بگوییم «جوهر بر حقایق بسیاری صدق میکند منتها برخی‌شان رده‌بندی شده‌اند و برخی دیگر رده‌بندی نشده‌اند» زیرا عرض اشاره به نحوۀ وجودی دارد اما جوهر اشاره به ذات ماهوی دارد.

اینکه آیا باید بگوییم: ماهیاتی داریم که نه جوهرند و نه عرض ولکن بااین‌حال لافی‌الموضوع هستند یعنی لافی‌الموضوع‌بودن را صرفاً خاصیت وجودی آن‌ها در نظر بگیریم؛ و یا باید تحلیل‌های دیگری ارائه بدهیم جای بحث و بررسی بیشتر دارد.

## الفصل الثالث فی أقسام الجوهر الأولیة

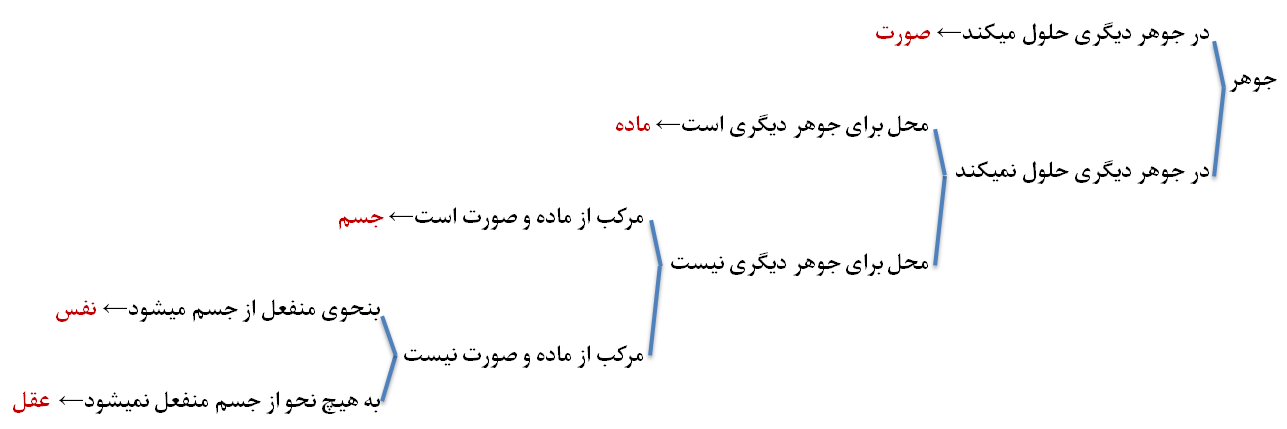
• این‌ها تقسیمات اوّلی جوهر هستند یعنی جوهر در اوّلین تقسیم، به پنج نوع تقسیم میشود.

• در تبیین وجه تقسیم جوهر به این پنج نوع، دو بیان وجود دارد.

### 1- تقسیم قدما

این تبیین از ابن‌سینا و پیروان اوست.

قالوا إن الجوهر إما أن یکون فی محل أو لا یکون فیه و الکائن فی المحل‏ هو الصورة المادیة و غیر الکائن فیه إما أن یکون محلا لشی‏ء یقوم به أو لا یکون و الأول هو الهیولى و الثانی لا یخلو إما أن یکون مرکبا من الهیولى و الصورة أو لا یکون و الأول هو الجسم و الثانی إما أن یکون ذا علاقة انفعالیة بالجسم بوجه أو لا یکون و الأول هو النفس و الثانی هو العقل



• «ذا علاقة انفعالیة»: 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 منفصلۀ حقیقیه تشکیل شده است و بااین‌حساب اینگونه به ذهن می‌آید که برهانی است اما کما قلنا در جلسۀ79 مرحلۀ4 فصل1 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 شقّ باشد اثبات حصر عقلی بوسیله منفصله حقیقیه به تنهایی امکان‌پذیر 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 الأولیة خمسة هی الصورة المادیة و الهیولى و الجسم و النفس و العقل

#جلسه142: 980830

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

• توجه دارید که از دلِ همین تقسیم، تعریف اجمالی جوهرهای پنجگانه روشن میشود. مثلاً نفس حقیقتی است که نه حالّ در چیزی است و نه محلّ 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 صدرالمتألهین با آوردن این عبارت: «و ما یرد على التقسیم السابق یرد على هذا التقسیم أیضا» 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:

اگرچه ظاهر عبارات حکما اینگونه است که این وجه تقسیم، حصر عقلی را میرساند، اما با توجه به نکته‌ای که در جلسۀ قبل هم گفتیم، از توالی چند منفصلۀ 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 اگرچه ما بحسب استقراء همیشه دیده‌ایم 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 افزوده‌شدنِ 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 هرجا در ظاهر یک تقسیم، شقوق مختلفِ 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؛ بله 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 عقلیا دائرا بین النفی و الإثبات

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

فإن الجوهر المرکب من الجوهر الحال و الجوهر المحل لیس ینحصر بحسب الاحتمال العقلی 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 المادة 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 بوسیلۀ او تعین پیدا میکند.

لکّنهم قصروا النوع المادی الأول فی الجسم تعویلا على استقرائهم

لکن مشاء با تكيه بر استقراء نخستين نوع مادى را منحصر در جسم كرده است، [يعنى مدعی حصر عقلی نیستند بلکه چون در خارج به جوهر مادى‏اى غير از جسم دست نيافتند، گفتند هر جوهر مادى‏اى جسم است.]

نقد دوم:

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

على أنک قد عرفت أن الصورة الجوهریة لیست مندرجة 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 مرحله6 فصل2 هم صورت جسمیه و هم نفس را از ذیل انواع جوهری، خارج دانستند[[3]](#footnote-3) 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 نهایه همین مرحله فصل2 ذیل تعریف جوهر و هنگام تبیین قید "کونه مستغنیا 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.

اما در مرحله5 فصل6(جلسه133) 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 عبارتِ 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

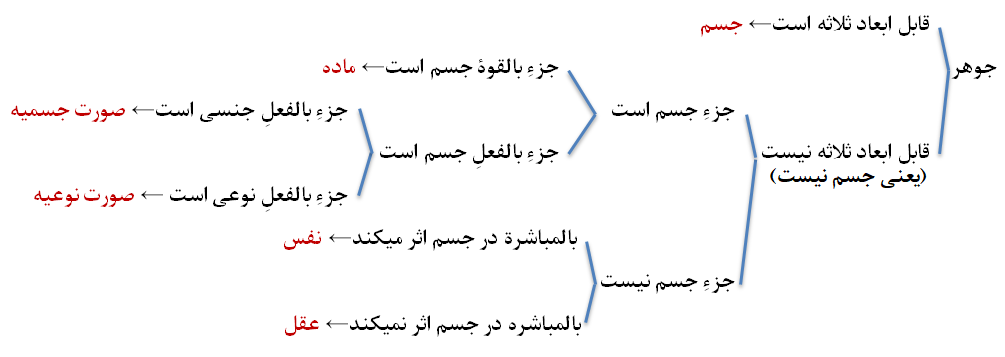
اگرچه که جوهر بحمل شایع بر صورت جوهریه صدق میکند.

• این همان است که چندین‌بار در مرحلۀ قبل تذکر دادند که جوهر در حدِّ این‌ها مأخوذ نیست و اگر هم بر این‌ها حمل میشود به حمل شایع است؛ یعنی خارج از ذات آن‌هاست اما در عین‌حال لازمۀ

• میتوان گفت مراد علامه از این تکۀ آخر عبارت، آوردنِ توجیهی است برای تقسیم حکما. یعنی حکما در همۀ پنج مورد نمیخواهند بگویند این‌ها حقیقتاً جوهرند، بلکه تسامحاً هم انواع بالذات و هم انواع بالعرض را جوهر حساب کرده‌اند.

### 2- تقسیم صدرالمتألهین

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



قال فی الأسفار بعد الإشارة إلى التقسیم المذکور «و الأجود فی هذا التقسیم أن یقال

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

الجوهر إن کان قابلا 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. خوبیِ 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 تقسم، جسم است.

و إلا فإن کان جزءا منه هو به بالفعل سواء کان فی جنسه أو فی نوعه فصورة إما امتدادیة أو طبیعیة

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

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

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

أو جزء هو به بالقوة فمادة

و چه جزءِ بالقوه باشد که به آن، ماده میگوییم

و إن لم یکن جزءا منه فإن کان متصرفا فیه 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 درعین‌حال نفسِ آن جسم نیستند. ملاکی که تقسیم قبل ارائه داد خیلی خوب بود: نفس غیر از اثرگذاری در جسم، منفعل از جسم نیز هست.

#جلسه143: 980901

وجه جودت تقسیم دوم در بیان صدرالمتألهین

ملاصدرا میگوید اشکال تقسیم قدما این است که در تقسیمِ آن‌ها، تنها جوهر مرکب، فقط جسم است و این با مبانی ما سازگاری ندارد؛ زیرا حقیقت انسان، ماده‌ایی است که در ترکیب با صور ادراکی(حسیه، مثالیه، عقلیه)، انواع مرکبِ جدید میسازد. به عبارت دیگر، بیان قدما بگونه‌ای است که حقیقتِ مرکب را منحصر در جسم کرده است درحالیکه در عالم واقع، حقایقی داریم که اگرچه مرکب از ماده و صورت‌اند ولی ذیل جسم نمیگنجند. ولی در وجه تقسیمِ 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 مشیراً إلى وجه جُودة هذا التقسیم «و ذلک لما سیظهر من تضاعیف ما حققناه من کون الجوهر النفسانی الإنسانی مادة للصورة الإدراکیة[[4]](#footnote-4) التی یتحصل[الجوهر النفسانی] بها[الصورة الإدراکیة] جوهرا آخر کمالیا بالفعل من الأنواع المحصلة التی یکون لها نحو آخر من الوجود غیر الوجود الطبیعی الذی لهذه الأنواع المحصلة الطبیعیة» انتهى ج4 ص234.

بهتر بودن اين تقسيم بخاطر مطلبى است كه بزودى از لابلاى تحقيقات ما در خصوص مسائل نفس‌شناسی آشكار میشود، و آن اين‏كه: جوهر نفسانى انسانى ماده صورت‏هاى ادراكى است و نفس بواسطه آن صورت‏هاى ادراكى، تبدیل میشود به یک جوهر كمالى بالفعل ديگر، یعنی تبدیل به یک نوع ديگرى از انواع محصله مىگردد كه نحوه وجودشان غير از وجود طبيعى‌ای است كه انواع محصل طبيعى[یعنی انواع اجسام] از آن برخوردار مىباشند.

نقدِ تقسیم صدرالمتألهین:

نقد اول و دوم:

و ما یرد على التقسیم السابق یرد على هذا التقسیم أیضا

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 طبیعیۀ نوعیه را که متأخر از صورت امتدادیۀ جسمیه هستند، در تقسیمِ اوّلی جوهر مطرح کرده‌اید.

على أن عطف الصور الطبیعیة -و هی متأخرة عن نوعیة الجسم- على الصورة الامتدادیة لا یلائم کون الانقسام أولیا

عطف‌كردن صور طبيعى -كه متأخر از نوعيت جسم هستند- بر صورت امتدادى، با اوّلى‌بودن تقسيم منافات دارد. [یعنی الآن در مقام بيان تقسيم نخستين جوهر هستیم است، و لذا بايد فقط انواع عالى جوهر را در تقسيم ذكر كنید، درحالى كه در تقسيم شما صور طبيعىه كه نوع متوسط و يا نوع سافل جوهرند نيز گنجانده شده‏اند.]

• جسم، جنس است اما فرمود «نوعیة 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 تطبیقِ متنِ تقسیم دوم به عرض رساندیم.

منتها در اینجا دو نکتۀ قابل توجه وجود دارد:

1-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 اوّلی جوهر می‌آورند. پاسخ: ترکیب‌یافته‌بودن جسم از ماده و صورت سبب نمیشود جسم از تقسیم اوّلی 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 انواعِ ماده و صورت باشد.

2-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 تقریبا تمام فیلسوفان نیز آن را پذیرفتند؛ با این حال، آن را ذیل اقسام اوّلی جوهر نمی‌آورند کمااینکه 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.[[5]](#footnote-5)

و کیف کان

در ابتدای جلسه142 گفتیم که اگر نبود این عبارت علامه که :«و ما یرد على التقسیم السابق یرد على هذا التقسیم أیضا»؛ میگفتیم آن دو نقدِ 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 یَهِمّنا هاهنا أن نبحث عن حقیقة الجسم و جزئَیه: المادة و الصورة الجسمیة؛

و أما النفس فاستیفاء البحث عنها فی علم النفس و ستنکشف 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 9 و 11 بدان خواهد شد.

و أما العقل فیقع الکلام فی حقیقته فی الإلهیات بالمعنى الأخص و ستنکشف بعض الانکشاف فی مرحلتی القوة و الفعل و العاقل و المعقول إن‌شاءاللّٰه‌تعالى.

## الفصل الرابع فی ماهیة الجسم‏

• آدرس‌ها: الهیات شفا مقاله2 فصل2؛ مباحث مشرقیه ج2 ص2 به بعد(نظر خود فخر در ص8 آمده است)؛ شرح تجرید مقصد2 مسأله6؛ اسفار ج5 ص2 تا ص64.

### آیا جسم وجود دارد؟

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

لا ریبَ فی وجود الجسم بمعنى الجوهر الذی یمکن أن یفرض فیه ثلاثة خطوط متقاطعة على زوایا قوائم و إن لم تکن موجودةً فیه[ه:جوهر] بالفعل کما فی الکرة و الأسطوانة

• « یمکن أن یفرض فیه» را فرمود تا امثال کُره و استوانه داخل در تعریف شود. کره هیچ سه خطِ قائم بر همِ بالفعل ندارد و استوانه فقط دو خط قائم بر همِ بالفعل دارد. دقت دارید که مراد، جسم تو پُر است مثلاً یک گوی فلزی.

فحواسنا -التی تنتهى إلیها علومنا-

• بیان علامه در اینجا بطوری است که خیلی شبیه شهود عقلی میشود یعنی عقل ما بنحو مستقیم از طریق حواس درک میکند که حتما 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، قائمِ به او هستند.

• متأسفانه خیلی از اوقات، ادراکات حسی تضعیف میشود. خب اگر چنین چیزی رخ دهد دراینصورت 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 بی‌اعتباری 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 یکن فیها ما ینال الموجود الجوهری و إنما تُدرِک أحوالَ الأجسام و أوصافها العرضیة لکن أنواع التجربات تهدینا هدایة قاطعة إلى أن ما بین السطوح و النهایات من الأجسام مملوءة فی الجملة غیر خالیة عن جوهر ذی امتداد فی جهاته الثلاث

اگرچه حواس ما مستقیماً به موجود جوهری(=جسم[[6]](#footnote-6)) نمیرسد و فقط اعراضِ جسم را درک میکند؛ اما تجربه‌های فراوان[[7]](#footnote-7) ما را به این میرسانند که بین سطح و پایانۀ جسم، پُر است از یک جوهر امتداددار در جهات سه‌گانه

• فرمود: «فی الجمله» زیرا در ادامه برخی اقوال مطرح میشود که پُربودنِ صددرصدی 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 کماسبق.

### جسم چیست؟

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

و الذی یجده الحس من هذا الجوهر الممتد فی جهاته الثلاث یجده متصلا واحدا، یقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل لا مجموعا 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 کنارِ هم آمده که بینشان فاصله وجود دارد، شکل گرفته باشد. بله این را قبول داریم که قابل تکه‌تکه‌شدن است اما الآن بالفعل، یک جسم بیشتر نیست؛

#جلسه144: 980902

هذا بحسب الحس و أما بحسب الحقیقة فاختلفوا فیه على أقوال

یعنی بحسب لایۀ حس و ادراک بدوی، ما واقعیت را اینگونه می‌یابیم که این سنگ، یک جسمِ واحدِ متصلِ تو پُر است؛ اما بحسب حقیقت، یعنی وقتی مجموع دستگا‌ه ادراکی انسان با لایه‌های مختلفش -یعنی با بکارگیری مجموع سیستم‌های ادارکی 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، چندین‌بار 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.

#### اقوال در حقیقت جسم

[دیدگاه اول: جمهور متکلمین←] أحدها أنه 1-مرکب من أجزاء 2-ذوات أوضاع لا تتجزى و 3-لا تنقسم أصلا لا خارجا و لا وهما و لا عقلا و 4-هی متناهیة و هو مذهب جمهور المتکلمین

جسم 1-اجزاء دارد؛2-این اجزاء همین الآن بالفعل هستند یعنی مجزای از یکدیگرند و بین این اجزاء، فاصله است؛ 3-این اجزاء، لایتجزّی و نشکن هستند مطلقاً؛ 4-تعداد این اجزاء، محدود است.

• ذوات اوضاع هستند یعنی بالفعل و قابل اشارۀ حسیه هستند. قابل اشارۀ حسیه‌اند اینجا را هم شامل میشود که اجزاء خیلی خیلی ریز باشند و الان نتوانیم بدان‌ها اشاره کنیم اما اگر ابزارهای لازم در دسترس ما باشد، قشنگ میتوانیم به تک‌تک آن‌ها بطور جداگانه اشاره کنیم.

• قول متکلمین و استدلال‌هایشان به همراه نقد آن‌ها در اسفار ج5ص44 آمده است.

**• انواع انقسام**

1-انقسام خارجی(فکّی، قطعی)← مثلاً این سنگ خارجی بوسیلۀ آلت قطّاعه تقسیم میشود فکّ میشود قطع میشود به چند سنگِ جداگانه.

2-انقسام وهمی← وقتی تکه‌تکه‌کردنِ خارجیِ یک جسم، بخاطر ریزبودنِ شدید یا سفت‌بودن شدید امکان‌پذیر نباشد، در اینجا خیال می‌آید صورت آن جزء را درنظرمیگیرد و وهم، او را تقسیم میکند. تقسیم‌کننده، وهم است زیرا تجزیه، یک کارِ معنایی است.

3-انقسام عقلی← وقتی به جایی برسیم که خیال نتواند اندازۀ آن جزء را درنظربگیرد، عقل میگوید ولو نتوان حجمِ او را درنظر 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 قبلا مطرح میکردیم. مراد در اینجا این است که جسم را میتوان تکه‌تکه کرد ولو با ابزارهای بسیار دقیق؛ اما مراد از خارجی‌بودن ماده و صورت، این است که این اجزاء، سابقاً یا لاحقاً بصورت بشرط‌لا در طبیعت موجود بوده‌اند(ذیل فرع4 از فروعات فصل5 مرحله5)

[دیدگاه دوم: نظّام←] الثانی أنه مرکب کما فی القول الأول غیر أن الأجزاء غیر متناهیة و نسب إلى النظام

اولاً مرکب است (یعنی شرط اولِ قول قبل)؛ ثانیاً همانگونه مرکب است که در قول اول بود یعنی شرط2و3؛ اما برخلاف قول قبل، دارای اجزاء بی‌نهایت است.

• دیدگاه نظام در حقیقت ملقمه‌ای از دیدگاه متکلمین و ارسطو است.

[دیدگاه سوم: ذیمقراطیس←] الثالث أنه مرکب من أجزاء بالفعل متناهیة صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجیة لصغرها و صلابتها و لکن تقبل القسمة الوهمیة و العقلیة و نسب إلى ذیمقراطیس

1-دارای اجزاء است؛ 2-اجزائش بالفعل، بسیار سفت و نشکن هستند؛ 3-خارجاً تقسیم نمیشود اما وهماً و عقلاً میشود.

• دربارۀ شکل این اجزاء← اسفار ج5ص57

[دیدگاه چهارم: شهرستانی←] الرابع أنه متصل واحد کما فی الحس و یقبل القسمة إلى أجزاء متناهیة و نسب إلى الشهرستانی

1-جسم یک حقیقت واحد است و اجزاء بالفعل ندارد [یعنی اینگونه نیست که یک مجموعۀ فشرده از ذرات باشد]؛ 2-اجزاء بالقوه دارد یعنی قابلیت انقسام دارد منتها این انقسام، در جایی تمام میشود یعنی اجزاء بالقوه‌اش محدود هستند.

[دیدگاه پنجم: افلاطون الهی←] الخامس أنه جوهر بسیط هو الاتصال و الامتداد الجوهری الذی یقبل 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 بی‌نهایت[[8]](#footnote-8) تقسیم شود به هر سه نوعِ انقسام.

• بسیط در اینجا در مقابل انقسامی که در چهار قول قبل بود نیست. بسیط است یعنی ماده ندارد. این نظریۀ 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 تو پُر است، یک طبیعت کش‌دار و امتدادی است، منتها این امتداد جوهری، مبهم است و در یک امتداد عرضی(جسم تعلیمی)، تعین پیدا میکند مثلاً میشود 10سانتی‌متر مکعب.

طبیعت جسم، یک حقیقت کش‌دار است. تا چه قدر؟ این چه‌قدر را جسم تعلیمی تعیین میکند. چنانچه شکل، چه‌جور بودن و قالبش را معین میکند. پس در برخورد با جسم مثلاً یک موم، سه چیز داریم: 1-اصل ثخونت و گوشت و مادۀ فیزیکی؛ این را میگوییم: امتداد جوهری. 2-حجم و اندازه و جسم تعلمی که همان امتداد عرضی است. 3-کیفیتِ حج: که به آن، شکل میگوییم.

[دیدگاه ششم: شیخ اشراق←] السادس أنه مرکب من جوهر و عرض و هما الجوهر و الجسمیة التعلیمیة التی هی امتداد کمّی فی الجهات الثلاث و نسب إلى شیخ الإشراق

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 کمّی» تا با امتداد جوهری خلط نشود.

• به تبعِ جسم تعلیمی، اعراض دیگر نیز می‌آیند

جسم مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است و قابلیت انقسامِ خارجی، وهمی و عقلی دارد تا بی‌نهایت.

[دیدگاه هفتم: ارسطو و مشائیان اسلامی و حکمت متعالیه←] السابع أنه 1-جوهر 2-مرکب من جوهرین أحدهما المادة -التی هی قوة کل فعلیة- و الثانی الاتصال الجوهری -الذی هو صورتها-

1-جوهر است. 2-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 بعرضِ کمّ حاصل میشود

یقبل القسمة إلى أجزاء غیر متناهیة بمعنى لا یقف

3-بالفعل، تکه‌تکه نیست بلکه قابلیت تکه‌تکه‌شدن تا بی‌نهایت را دارد. [یعنی ابتدا میتوان با آلات خارجی تکه‌تکه‌اش کرد سپس وقتی به جایی رسیدیم که با ابزار نشد با وهم، سپس عقل میگوید چون بالاخره حجم دارد پس تا بی‌نهایت قابلیت تقسیم‌شدن را دارد.]

فإن اختلاف العرضین یقسمه و کذا الآلة القطاعة تقسمه بالقطع

[ابتدا قابلیتِ انقسام خارجی را مطرح میکند:] مثلاً این طرفش سفید است و طرف دیگرش سیاه؛ یا اینکه آلت قطّاعه میتواند او را تکه‌تکه و فکّ کند.

حتى إذا أَعْیَتْ لصِغَر الجزء أو صلابته أخَذَ الوهمُ فی التقسیم

وقتی آن جزءِ بالقوه، آنقدر ریز یا سفت بود که ابزارها عاجز شدند، خیالْ صورت او را درنظرمیگیرد و وهم او را تجزیه میکند

حتى إذا عجز عنه لنهایة صِغَر الجزء أخَذَ العقل فی تقسیمه على نحو کلی بأنه کلَّما قُسِّم إلى أجزاء کان الجزءُ الجدیدُ ذا حجمٍ له جانب غیر جانب یقبل القسمة من غیر أن تقف

وقتی وهم نیز عاجز شد عقل بصورت یک قاعدۀ کلی میگوید هر گاه یک جزء دارای حجم تقسیم شود، قطعاً اجزاء او هم دارای حجم هستند و این‌طرفشان با آن‌طرفشان فرق میکند و درنتیجه قابلیت انقسام را دارد و همینجور تا بی‌نهایت

فورود القسمة لا یُعدم الجسم

هر قدر تقسیم کنید باز هم جسم از بین نمیرود

• اینجا انسان کمی استبعاد میکند و کأنه میخواهد متمایل به قول نظّام 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، ابن‌سینا، ملاصدرا همگی این دیدگاه را پذیرفته‌اند. البته شیخ اشراق کماذکر، دیدگاهی دیگر دارد.

### بررسی اقوال در حقیقت جسم

هذا ما بلغنا من أقوالهم فی ماهیة الجوهر المسمى بالجسم و فی کل منها وجه أو وجوه من الضعف نشیر إلیها 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، وجوهِ ضعف وجود دارد.

#### ردّ دیدگاه اول(جمهور متکلمین)

أما القول الأول المنسوب إلى المتکلمین و هو أن الجسم مرکب من أجزاء لا تتجزى أصلا، تمُّر الآلةُ القطّاعةُ على فواصل الأجزاء و هی متناهیة تقبل الإشارة الحسیة

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

ففیه

علامه دو نقد بر این نظریه را ذکر میفرمایند:

[برهان اول←] أن الجزء المفروض إن کان ذا حجم، کان له جانب غیر جانب بالضرورة، فیجری فیه الانقسام العقلی و إن لم یمکن تقسیمه خارجا و لا وهما لنهایة صِغره

یکی از این اجزاء بالفعل را درنظر 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 قاعدۀ کلی عقل، شاملش میشود.

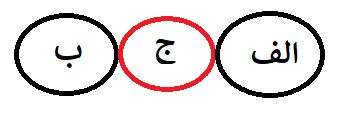
• دقت کنید، مراد از جزء مفروض، جزء بالقوه نیست‌ها! بلکه جزئی است که الآن او را در نظر گرفته‌ایم.

و إن لم یکن له حجم امتنع أن یحصل من اجتماعه مع غیره جسم ذو حجم

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

#جلسه145: 980903

[برهان دوم←] و أیضا لنفرض جزءا لا یتجزى بین جزءین کذلک فإن کان یحجز عن مماسة الطرفین انقسم فإن کلا من الطرفین یلقى منه غیر ما یلقاه الآخر و إن لم یحجز عن مماستهما استوى وجود الوسط و عدمه و مثله کل وسط مفروض فلم یحجب شی‏ء شیئا و هو ضروری البطلان



اگر فرض کنیم یک جزء نشکن (ج) میان دو جزء نشکنِ 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 طرفِ ج تماس دارد و ب با یک طرفِ 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 به‏هرحال‏ آن دو به هم چسبیده‏اند]. هر جزء دیگری را هم میان الف و ب در نظر بگیریم [و لو هزاران جزء] حکم ج را خواهد داشت، [در این‏که میان الف و ب فاصله نخواهد انداخت‏]، و لازمه‏اش 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 مجموعه‏ای از اجزای یاد شده نیستند.] و این بالبداهه باطل است.

[برهان سوم←] و أیضا لیفرض جزء لا یتجزى فوق جزءین کذلک 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 صورت‌های دیگری نیز قابل فرض است و همچنین اشکالات متعددی نیز وارد است که علامه فقط برخی‌ها را آورده است بااین‌حساب بهتر بود یا اصلاً این نقد سوم را نیاورند و یا اگر می‌آورند کامل باشد.

1-فإن لَقى بکُلّه أو ببعضه کل کلیهما تجزى

همه ج یا بعض آن، همه الف و ب را دربرگیرد و با همۀ هردویِ 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 همۀ ج با همۀ الف و ب ملاقات کند، دراینصورت تجزیه‌ای رخ نخواهد داد بلکه این سه‌تا همه یکی میشوند و اساساً خلاف فرض است. مگر اینکه حرف ابن‌سینا 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.

2-و إن لقى بکلِّه کلَّ أحدهما فقط فلیس على الملتقى و قد فرض علیه

همۀ ج فقط همۀ الف را یا فقط همۀ ب را فرابگیرد 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]- درحالی‏که بنابر فرض، ج بر روی نقطه ملاقات آن دو واقع شده است. [پس این صورت برخلاف فرض است و قابل قبول نیست.]

3-و إن لقى بکله أو ببعضه من کل منهما شیئا انقسم و انقسما جمیعا

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 شده‌اند، [به بخشی که با ج تماس دارد و بخشی که با ج تماس ندارد.]

• اشکال: وقتی همۀ 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 نتیجۀ مطلوب(اثبات قابلیت انقسام) نمیرساند.

و قد أوردوا فی بطلان الجزء الذی لا یتجزى وجوها من البراهین و هی کثیرة مذکورة فی کتبهم

حکما برای ابطال «جزء لا یتجزی» براهین متعددی آورده‏اند که در کتاب‏هایشان بیان شده است. اسفار ج5 ص36و37.

#### ردّ دیدگاه دوم(نظّام)

و أما القول الثانی المنسوب إلى النظام و هو أن الجسم مرکب من أجزاء لا تتجزى غیر متناهیة

• قبلاً هم گفتیم دیدگاه نظام در حقیقت ملقمه‌ای از دیدگاه متکلمین و ارسطو است.

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

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

[برهان دوم←] مضافا إلى أن عدم تناهی الأجزاء على تقدیر کونها ذوات حجم یوجبُ کون الجسم المتکون من اجتماعها غیر متناهی الحجم بالضرورة و الضرورة تدفعه

نامتناهی‌بودن تعداد اجزا، در صورتی که دارای حجم باشند، بالبداهه موجب میگردد جسمی که از اجتماع آنها تکوّن یافته حجمِ بی‌نهایت داشته باشد، درحالیکه اجسام بالبداهه حجم محدود دارند.

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

#### ردّ دیدگاه سوم(ذیمقراطیس)

و أما القول الثالث المنسوب إلى ذیمقراطیس و هو أن الجسم مرکب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزى خارجا و إن جاز أن تتجزى وهما و عقلا

[نقد اول←] ففیه أن هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم فتکون أجساما ذوات اتصال جوهری تتألف منها الأجسام المحسوسة فالذی یثبته هذا القول أن هاهنا أجساما أولیة هی مبادی 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 اجزا، 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 «ففیه» نمیگفت، درآنصورت آنچه در نقد اول آمده است، توضیحی بر دیدگاه ذیمقراطیس میبود و این خیلی خوب بود؛ اما حالا که «ففیه» آورده‌اند ما باید از این عبارت، یک اشکال بیرون بیاوریم. مثلا میتوان این اشکال را اینگونه گفت: از کجا میگویی اجزاء، نشکن هستند و قابلیت انقسام خارجی ندارند؟ نهایتاً میتوانی بگویی من درحال حاضر ابزاری برای قطع و فکّ و تکه‌کردن خارجی این اجزاء در دسترس ندارم. درنتیجه دیدگاه شما اساساً با دیدگاه ارسطو تفاوتی ندارد. اشکال دیگری که میتوان از دل عبارت علامه بیرون آورد این است که بگوییم: شما میگویی آنچه که حس، او را یک واحد متصل می‌یابد، جسم نیست بلکه او دارای اجزاء اولیه است؛ خب 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 بدنبال تلقین این مطلب به دوستان هستم که موجودات مادی -برخلاف مجردات- ذاتاً کش‌دار هستند یعنی یک وحدتِ 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). نقطۀ اساسی‌ای که فیلسوف بدنبال آن است این است که برخی وجودها، هویت اتصالی دارند. این مطلب مخصوصاً در مباحثِ بعدیِ فلسفی، خیلی اهمیت دارد و یکی از نقطه‌های مهمّ برخورد فلسفه با فیزیک است. فیلسوف میگوید بالاخره باید بپذیرید که هویتِ کش‌دار در این عالم هست.

• پس در این نقد میخواهیم به ذیمقراطیس بگوییم: اولاً چه استدلالی دارید که آنچه حسِ 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←] على أن هذا القول لا یتبین به نفی الهیولى و إبطال ترکب الجسم منها و من الصورة الجسمیة و سیأتی إثباتها فی الفصل التالی. فیئول إلى إثبات الصورة الجسمیة للأجسام الأولیة التی هی مبادى‏ء هذه الأجسام المحسوسة و إلیها 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 اجزاءِ ریز هستید.

**• بررسی:**

علامه میگوید: «سلمنا که جسم آنچیزی نیست که حس ما می‌یابد بلکه از اجزاء بالفعل تشکیل شده است؛ اما شمای ذیمقراطیس مشخص نکرده‌اید که این اجزاء، مرکب از ماده و صورت هستند یا خیر؟»؛ خب میبینید که این نقد، اصلاً نقد نیست، یعنی این که ذیمقراطیس دربارۀ این مطلب سکوت کرده است، اشکال نیست که! ضمن اینکه عین همین حرف دربارۀ 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 اجزاءِ ریز هستید» خب این هم حرف درستی نیست یعنی کجای حرف ذیمقراطیس چنین چیزی را میرساند؟

• بااین‌حساب چه‌بسا بتوان گفت علامه در هر دو نقدی که بر دیدگاه ذیمقراطیس 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 رفته‌اید روی جسم‌های کوچک.

#### ردّ دیدگاه چهارم(شهرستانی)

و أما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستانی و هو کون الجسم متصلا واحدا کما فی الحس یقبل القسمة إلى أجزاء متناهیة

• دقت دارید که قول شهرستانی، قول خیلی از ماها است. یعنی در ذهن خیلی‌ها 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 وهماً هست، و اگر وهماً هم نشود قطعاً عقلاً قابل انقسام است ولو تا صدها سال.

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

اشکال این نظریه آن است که لازمه‏اش متوقف‌شدن تقسیم عقلی است، و این بالضرورة باطل است.

#### ردّ دیدگاه پنجم(افلاطون)

و أما القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون و هو کون الجسم جوهرا بسیطاً و هو الاتصال الجوهری القابل للقسمة إلى غیر النهایة

افلاطون میگوید جسم، مرکب از ماده و صورت نیست بلکه بسیط است یعنی فقط صورت جسمیه داریم یعنی همان امتداد جوهری‌ای که قابل قسمت است تا بی‌نهایت

[برهان اول←] ففیه منع کون الجسم بسیطا لما سیوافیک من إثبات الهیولى للجسم

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

[برهان دوم←] على أن فی کون الاتصال الجوهری -الذی للجسم- هو[خبر کون] ما یناله الحس من الأجسام المحسوسة کلاماً[اسم أن] سیأتی إن شاء اللّٰه[در نقد قول ارسطو]

علاوه‏بر آن‏که [تجربه‏های فراوان به اثبات رسانده است که اجسام محسوس که حواس ما به درک آنها نائل میشوند، متصل و یکپارچه نیستند، بلکه از اجزایی تشکیل شده‏اند که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‏اند، و لذا] این مطلب که اتصال جوهری‏ای که جسم دارد عبارت است از همان چیزی که حواس از اجسام محسوس درک می‏کند، 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 یافته‏اند.

#### ردّ دیدگاه ششم(شیخ اشراق)

و أما القول السادس المنسوب إلى شیخ الإشراق و هو کون الجسم مرکبا من جوهر و عرض و هما المادة[=جسم] و الجسم التعلیمی الذی هو من أنواع الکم المتصل

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

[نقد اول←] ففیه أولا أن لا معنى لتقویم العرض للجوهر

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

مع ما فیه من تألف ماهیة حقیقیة من مقولتین -و هما الجوهر و الکمّ-، و المقولات متباینة بتمام الذات

ضمن اینکه لازمۀ نظریۀ شما این است که یک ماهیت حقیقی از دو مقوله متباین -یعنی جوهر و کمّ-، تألیف شده باشد، درحالیکه مقولات کاملا از یکدیگر متباین‌اند.

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

#جلسه146: 980904

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

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

حضرت 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 دربیاورید.

ولی شما میتوانید کاملا 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 منافیِ وقار ایمانی‌تان است انجام بدهید

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

حضرت در ادامه میفرمایند فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ ‏ اگر هم حرف مرا گوش نمیدهی، فَأَجْمِلْ فِي الطَّلَب. 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»؛ بیانِ 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 رهزنی دارد. این مسأله فقط در رزق و روزی‌های مادی نیست. البته گفتیم که رهزنی دارد و ممکن است اگر خوب فهم نشود باعث شل‌شدن انسان شود. یعنی گمان میشود که حالا درس خواند خواند و نخواند هم نخواند! نه اینگونه نیست، آنچه که وظیفۀ 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 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، لااقل قضایش را بخواند. بعد هم درس اخلاق هفتگی شرکت میکند و حواسش جمع است.

بزرگترین دستور اصلاح نفس در دوران طلبگی، انجام وظیفۀ درس‌خواندن است. بستر خودسازی و اصلاح نفس در فضای طلبگی، عالم‌شدن است.

حالا اگر کسی همۀ اینها را انجام داد بعدش دیگر با خداست؛ شد شد نشد نشد.

اینکه 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 سعادتِ 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.

هیچکدامِ اینها را ما نمیدانیم.

پس عرض ما این است که بیان امیرالمومنین یک بیان کاربردی است. چیزهایی خیلی راحت به سمت انسان می‌آیند خب 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. بااین‌همه اگر حرف حضرت را گوش نمیدهی، لااقل مجمل و جمیل این کار را انجام بده؛ نه اینکه دو شیفته سه شیفته. **پایان حدیث}**

[نقد دوم←]

علامه در نقدِ دومِ دیدگاه شیخ اشراق میفرمایند: 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، تعینِ یک ابهام است و این نشان میدهد که قبل از آنکه تعین(جسم تعلیمی=عرض) بیاید باید موضوعش، اصلِ مقداریت را داشته باشد تا جسم تعلیمی بتواند تعینِ او بشود. به بیان دیگر، جسم باید اصل هویت مقداری را داشته باشد و در اینکه این مقدار، چه حدّ و حدودی داشته باشد مبهم باشد؛ سپس عرض(جسم تعلیمی=حجم) بیاید و تعین و حدِّ 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 بوسیلۀ 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، اصلِ هویتِ کش‌داری است. این هویت، بخودی خود مبهم است. اما این مومی که الآن در دست ماست بلحاظ حجم(جسم تعلیمی=مقدار) یک میزان خاصی دارد مثلاً 10سانتی متر مکعب است. خب طبعاً اگر موم را نصف کنید این حجمِ 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 یکسان‌اند. در مقابل، حقایق تجردی، هویت‌های غیرامتدادی و غیر مرتبط به امتداد هستند.

و ثانیا أن الکم عرض محتاج إلى الموضوع حیثما کان فهذا الامتداد المقداری الذی یتعین به طولُ الجسم و عرضُه و عمقُه کمٌّ محتاج إلى موضوع یحل فیه و لو لا أنّ فی موضوعه اتصالاً مّا یَقبل أن یوصف بالتعین لم یعرضه و لم یحل فیه

شیخ اشراق میان اتصال جوهری و امتداد عرضی(حجم) خلط نموده است. توضیح این‏که:] کمّ 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 مقدارا من شمعة و سویناها کرة ثم أسطوانیا ثم مخروطا ثم مکعبا و هکذا وجدنا الأشکالَ متغیرةً متبدلةً و للشمعة اتصال باق محفوظ فی الأشکال المختلفة المتبدلة

مثلا 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.

فهناک اتصالان 1-اتصال مبهم غیر متعین فی نفسه لولاه لم یکن شمعة و 2-اتصال و امتداد متعین لو بطل لم یبطل به جسم الشمعة؛ و الأول هو صورة الجسم و الثانی عرضٌ یعرُض الجسم. و الانقسام یعرض الجسم من حیث عرضه هذا و أما من حیث اتصاله الذاتی المبهم فله إمکان أن یفرض فیه أبعاد ثلاثة

پس در این‏جا دو اتصال وجود دارد: 1-اتصال جوهری: که بخودی خود مبهم است، که اگر از موم گرفته شود، دیگر موم، موم نخواهد بود[یعنی اتصال جوهری، ذاتیِ جوهر جسم است]؛ 2-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 اوّلا و بالذات منقسم میشود کمّ است، و جسم ثانیاً و بعرض او، منقسم میگردد.] و امّا جسم از جهت اتصال ذاتی مبهمش، بگونه‏ای است که میتوان در آن ابعاد سه‏گانه را فرض کرد.

[بیان ابن‌سینا در تفاوتِ امتداد جوهری و عرضی:]قال الشیخ فی الشفاء[الهیات شفا، مقاله2فصل2] فالجسمیة بالحقیقة صورةُ الاتصال القابلُ لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة و هذا المعنى غیر المقدار و[تفسیریه] غیر الجسمیة التعلیمیة فإن هذا الجسم من حیث له هذه الصورة لا یخالف جسما آخر بأنه أکبر أو أصغر و لا یناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارک أو مباین

جسمیت در حقیقت، همان صورت اتصالیه است که قابلیتِ فرض ابعاد ثلاث در او هست؛ و مسلّما این معنا غیر از مقدار(جسم تعلیمی) است. زیرا جسمِ الف از جهتِ امتداد جوهری‌اش با جسمِ 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 بوسیلۀ او شمرده میشود یا او را میشمرد، یا شریک‌اند یا مباین‌اند.

• «عادّ و معدود»: 2 و 5 هر یک، با تکرار خودشان میتوانند 10 را از بین ببرند پس عادِّ 10 هستند و 10 معدودِ آن‌هاست. «مشارک»: مثلاً 10 و 15 هر دو، در عادِّ 5 شریک‌اند یعنی هردوی‌شان با تکرار 5 تمام میشوند. «مباین» دو عدد که عادِّ مشترک ندارند. نکته: 1 در ریاضیات قدیم، عدد حساب نمیشود فلذا در میان عادّها بحساب نمی‌آید. همۀ اینها در کمّ منفصل بود؛ عین همین در کمّ‌های متصل نیز می‌آید.

و إنما ذلک له من حیث هو مقدر و من حیث جزء منه یعده و هذا الاعتبار غیر اعتبار الجسمیة التی ذکرناها انتهى ص64

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 الکمی العرضی فی ماهیة الجوهر على ما فیه من الفساد خلط بین الاتصال الجوهری و الامتداد العرضی الذی هو الجسم التعلیمی

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

[توضیحِ دوباره قول ارسطو:]و أما القول السابع المنسوب إلى أرسطو و هو ترکب الجسم من الهیولى و الصورة الجسمیة و هی[این صورت جسمیه، همان] الاتصال الجوهری على ما عند الحس؛ و هو[این اتصال جوهری] کون الشی‏ء بحیث یمکن أن یفرض فیه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم تقبل القسمة إلى أجزاء غیر متناهیة أما الهیولى فسیجی‏ء إثباتها و أما الصورة الجسمیة التی 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

لکن لا حجة تدل على 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 كه حس مى‏يابد، [یعنی صرف اینکه حس بدوی، اجسام را متصل می‌یابد دلیل نمیشود که آنها در حقیقت نیز یک واحد متصل باشند زيرا] ما ايمن از خطاى حس نيستيم.

• 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 اکتشف علماء الطبیعة أخیرا بعد تجارب دقیقة فنیة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء ذریة لا تخلو من جرم بینها 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 بینِ این ذرات چندین برابر جرمشان فاصله است(مثل یک تودۀ 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]

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

#جلسه147: 980907

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

«تطبیق مبانی فلسفی بر یافته‌های علوم دیگر»

در اینجا دو نکته وجود دارد:

1-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 ازآنجاکه 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 نقض‌شدن طبیعیات، سبب تخریب مبانی فلسفی نمیشود.

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

مثلاً زمانی که افلاک نُه‌گانه مطرح بود، فیلسوفان آمدند مبانی عام فلسفی را بر اساس آن نگرش تطبیق دادند و نتیجۀ آن شد عقول عشره. خب اگر افلاک نُه‌گانه تغییر کند کمااینکه 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 داردها)

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

2-نکته دوم این است که اساساً چرا باید تطبیق، صورت بگیرد؟ پاسخ این است که فلسفه بدنبال ارائۀ یک ساختار منسجمِ کلی برای جهان هستی است یعنی میخواهد بین ماوراء طبیعت و طبیعت، انسجام برقرار کند. بااین‌حساب این مقدار از تطبیقاتی که در فلسفۀ 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 دربارۀ عناصر و تعداد آنها و نحوۀ ترکیب آنها و امثالهم بحث میکند؛ اما به چراییِ اینها کار ندارد. فیلسوف میگوید اگر کل عالم جسمانی و طبیعی، زیرمجموعۀ عوالمِ 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 نقطۀ اوجی در این مسأله هست که صدرالمتألهین در ابتدای جلد5 اسفار میگوید این یک رؤیا است که ما بتوانیم آنچنان شناخت دقیق و گسترده‌ای دربارۀ 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 حتما فلان‌گونه باشد باید عناصر فلان‌تعداد باشند باید فلان ترکیب‌ها رخ بدهند و مانند آن. خب این دیگر تطبیق نیست بلکه قضاوت در خود آن علم است منتها با زاویۀ دید فلسفی.

این را هم بدانید که گرچه صدرالمتألهین گفته چنین چیزی در حدّ 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 لایه‌هایِ عالم طبیعت، از عوارض ذاتی وجود و برآمدۀ از وجودند.

فلینطبق هذا القول على ما اکتشفوه من الأجسام الذریة التی‏ هی مبادى‏ء تکوُّن الأجسام المحسوسة

قول ارسطو، باید تطبیق داده شود بر ذرات ریزی که مبادیِ شکل‌گیریِ اجسام محسوس هستند(مثلاً اتم‌ها)

• البته این را هم دقت کنید که فیزیک جدید باید توضیح دهد که پس این وحدتی که حس می‌یابد 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؟ وحدتِ این ذرات، آیا اعتباری و انضمامی است یا حقیقی و تکوینی؟

مشکلی که در فیزیک جدید هست این است که این‌ها اندیشه‌های فلسفی را کنار گذاشته‌اند. یعنی همانطور که یافته‌های علوم در مباحث تطبیقی فلسفه مؤثر است، بسیاری از یافته‌های فلسفی نیز در علوم اثر میگذارد.

و لیَکُن وجودُ الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا

فیزیک میگوید اجسام از اتم‌های ریز تشکیل شده است، علامه میگوید فلسفه باید این یافتۀ 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 میزند، مبتنی بر نگاه «جوهر و عرض»ی است که در فلسفۀ ما پذیرفته شده است.

از نگاه فلسفۀ 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 پرچالشِ فلسفۀ اسلامی و نظرات غربی است البته در دوره‌های اخیر، نظریات فیزیکی خیلی تغییر پیدا کرده است و متفاوت از آنچیزی است که علامه در اینجا منعکس کرده نموده است.

غرض 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.

دربارۀ 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 نوعِ 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 بحثِ 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 مصداقِ او همین جسم محسوس است یا آن ذرات(اجسام أُول) قابل تأمل است.

نعم لو سلم ما یقال «إن المادة -یعنون بها الأجسام الذریة الأول- قابلة التبدل إلى الطاقة و أنها مجموعة من ذرات الطاقة المتراکمة»

اگر پذیرفته شود آنچه گفته شده که «ماده -ذرات تشکیل دهندۀ جسم- قابل تبدیل به انرژی است و در واقع مجموعه‌ای از ذرات انرژیِ 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)، متراکم‌شدۀ 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 کمااینکه فیزیک نیز جابجا به فلسفه پیشنهادهایی دارد. البته در نهایت، این فلسفه است که باید هیمنۀ خودش را بر کل بیندازد زیرا اوست که باید یک نگاه منسجم کلی از جهان هستی ارائه بدهد.

کان من الواجب فی البحث الحکمی أخذُ الطاقة نوعاً عالیا مترتبا على الجوهر قبل الجسم ثم ترتیب الأبحاث المتفرقة على ما یناسب هذا الوضع فلیتأمّل.

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

• «قبل الجسم»: مراد این نیست که جسم بشود نوعی از انواعِ ذیلِ انرژی. قبل‌بودن انرژی نسبت به جسم، به این معناست که در تقسیم اوّلی جوهر، ابتدا بسائط را میشماریم و سپس مرکبات(جسم) را.

• «فلیتأمّل»: ظاهرا 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 ذراتِ اولیۀ 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 مقاله2 فصل2 ص75؛ حکمةالإشراق(ج2 از مجموعه مصنفات شیخ اشراق) ص74 تا ص80؛ شرح تجرید مقصد2 فصل1 مسأله7(البته در ادامه خواهیم گفت که خواجه، ماده اولی را قبول ندارد)؛ شرح منظومه ج4 ص145 به بعد؛ اسفار ج5 ص77، ص109.

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

تحریر محل بحث

ما یک اصل بحث داریم و یک تحلیل.

مثلا در بحث علیت برای همۀ 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 تشؤّن است.

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

اصل مسألۀ ماده را که «وجود قابلیت تبدّل در اجسام» است هیچ فیلسوفی انکار نکرده است[[9]](#footnote-9) و همه حتی کسانی مثل خواجه که منکر هیولای اولی هستند، اصل مسألۀ ماده یعنی قابلیت تبدل در اجسام و اینکه اجسام، دارای بُعد قابلی‌اند را پذیرفته‌اند.

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 اللّٰه مصباح.

اما ارسطو، مشاء، صدرالمتألهین، حاجی و علامه قاطعاً معتقدند که نمیتوان حیث قابلی 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 تمامْ‌حقیقتش فقط قابلیت است منتها قابلیتی 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: 1-فصل و وصل که در اینجا ذکر نشده و اشکالات فراوانی هم به آن وارد شد اگرچه که تا حدی قابل نجات‌دادن هست.(مبسوط این برهان: شرح منظومه ج4 ص145 به بعد، اسفار ج5 ص77)؛ 2-قوه و فعل.

1. 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، جنسِ انواعِ پنجگانه نباشد طبیعتاً جنس انواع زیردستی نیز نخواهد بود. [↑](#footnote-ref-1)
2. آنچه بنظر میرسد این است که لافی‌موضوع‌بودن و فی‌موضوع‌بودن متناقض هستند؛ اما اگر کسی در این سخن مناقشه داشته باشد، لااقل مسلّم است که این‌ها در قوۀ 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 لااقل در قوۀ متناقضین‌اند. [↑](#footnote-ref-2)
3. و دخولُ الصورةِ الجسميةِ فى التقسيمِ دخولٌ بالعرضِ، لأنَّ الصورةَ هىَ الفصلُ مأخوذاً بشرطِ‏لا، و فصولُ الجواهرِ غيرُ مندرجةٍ تحتَ مقولةِ الجوهرِ، و إِن صَدَقَ[بالعرض] عليها الجوهرُ کما عرفتَ فى بحثِ الماهيةِ؛ و يجرى‏ نظيرُ الکلامِ فى النفسِ . [↑](#footnote-ref-3)
4. 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 درنتیجه بحسب تنوع صور ادارکیه، انواع مختلفی از انسان داریم: انسان شیطانی، انسان سبُعی، انسان بهیمی، انسان ملَکی. [↑](#footnote-ref-4)
5. این خیلی چیز بدی است؛ بالاخره وقتی یک کشفی در یک علمی حاصل میشود باید ولو آرام‌آرام، 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 فلسفۀ اسلامی وجود داشته است تثبیت شد باید کم‌کم وارد مباحث فلسفی بشود. [↑](#footnote-ref-5)
6. مراد از موجود جوهری جسم است. یعنی وقتی میگوییم «انسان، حواسِ 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. [↑](#footnote-ref-6)
7. ابن سینا در این بحث خیلی از واژۀ "حدس" -البته بمعنای فلسفی‌اش- استفاده کرده است. [↑](#footnote-ref-7)
8. قید "بی‌نهایت" در اینجا در متن نیامده، ولی در ادامه در نقد نظریه افلاطون می‌آید. [↑](#footnote-ref-8)
9. مگر برخی از گذشتگانی که قبل از ارسطو بوده‌اند که اساساً اصل تبدل را قبول نکرده‌اند. [↑](#footnote-ref-9)