



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.4, No. 7, Spring & Summer
2023, pp369-407

Rereading and Criticizing the Reality of the Body from Theological and Philosophical Viewpoints, and Introducing a New Approach¹

Mohsen Rahmani Zadeh,² Rouhullah Sourì³

Abstract

This research with a descriptive-analytical method seeks to answer the old question "What is the body?" This question has been a topic of debate in the works of Ancient Greek and Islamic philosophical and theological scholars. The aim of this research is to achieve a precise definition of the body in order to obtain the conceptual foundations of various philosophical and religious topics. For this purpose, the lexical definitions of "body" and then by observing the chronological order of various scientific viewpoints, are reviewed. The most important of these viewpoints are Democritus, the Mutakallimun (theologians), and Peripatetic philosophers, Sheikh Ishraq, and Mulla Sadra. After examining and criticizing these viewpoints, the selected approach of this article will be presented: any entity possessing extension, whether it is tangible or intangible, or whether it consists of parts or is indivisible, is deemed a body, and from it the existence of the unit of intellect understands Hylomorphism concepts, physical form, and kind.

Keywords: Body, Material, Hylomorphism, Material form, Substantial form.

¹ . **Research Paper**, Received: 7/9/2022; Confirmed: 3/6/2023.

² . Ph. D. Student of Islamic Philosophy, Kharazmi University, Karaj Campus, Karaj, Iran, (m.r1694@iran.ir).

³ . Assistant Professor of Islamic Philosophy, Kharazmi University, Karaj Campus, Karaj, Iran, (Souri@khu.ac.ir).



Introduction

This research seeks to answer the main question "What is the body?" With a descriptive-analytical approach, it examines and criticizes philosophical and theological views in response to this question.

Necessity: What is the body is influential in various philosophical and religious topics; For example, debates such as the negation of corporeality from God, what is celibacy (non-corporeality) of the soul and intellect, how to resurrect the body, what exemplary bodies, etc. are all influenced by the discussion of what is the body.

In dictionaries, the word "body" is used to mean human and animal body, corpse, or collection of objects (mass).

Different theories about the definition and truth of the body:

1) Atomism attributed to Democritus: The body consists of particles that are invisible and indestructible due to their small size. Between these particles, there is a distance (vacuum, empty space), and said particles move in this distance, a movement that sometimes leads to a collision. The movement of atomic particles is continuous [eternal]. Judgment about the correctness of this view is left to experimental science. What this view expresses is not the definition of the body; rather, it is an explanation of the structure of objects. Therefore, it is also compatible with the definition of the body as a substance extended in three directions (three-dimensional substance).

2. The view of Sheikh al-Mufid and his followers: The body is a long, wide, and deep object. The structure of the body is composed of at least eight indestructible and unobservable components. Evaluation: The correctness of this definition should not be documented in conventional conversations; One should not insist on the composition of the body on these small particles and components, but these components themselves, which are three-dimensional, can be an example of the body; The fact that these components are all of the same gender cannot justify the realization of substantial form.

3. Peripatetic philosophy: the external composition of the body from two substances called Hylomorphism and form. In the evaluation of this view, the reasons for the presence of Hylomorphism and its form in the body were rejected.

4. Shaykh Ishraq: In the book of Talwihat, he accepts the existence of a Hylomorphism and denies the existence of a physical form, then in the book of Hikmat al-Ishraq, he accepts the existence of a physical form but rejects a Hylomorphism and a substantial form. The negation of the Hylomorphism

and the form is acceptable, but the negation of the substantial form is kind of distorted.

5. Mulla Sadra: Although the appearance of some of Mulla Sadra's words agrees with Peripatetic point of view, his style is such that he presents his opinion while accompanying the common point of view, Since he considers the combination of matter and form to be a union, not a concrete one, it cannot be accepted that he believes in the combination of matter and form.

6. Selected point of view: the object is a three-dimensional entity. Every entity either has an extension (in three directions length, width, and depth) or not. In the first case, it is called a body, and in the second case, it is called a soul (immaterial). Now, according to the dignity of its extension, the concept of physical form is abstracted from physical existence, and according to its other actualities, the concept of physical form is abstracted. But according to the direction of acceptance (power), the concept of Hylomorphism is taken. None of these real concepts exist from the same continuum. In other words, the mind abstracts existing qualities from the simple external existence, none of which are independent objects to be combined. Composition and compilation of components are not part of the truth of the body (point of difference with the theologians). Therefore, first of all, an exemplary body - if it exists - is a body due to its extension in length, width, and depth. Secondly, being perceptible is not part of the truth of the body, the body is not a tangible example; Thirdly, the composition and external body, from the parts, is not part of the truth of the body, the body of the smallest body - which must have volume and extension to make a voluminous and continuous body - is the body itself, even if it is assumed that it is not composed of parts. Stone, wood, etc., which have three dimensions, are bodies, and each of them has many small and large components. An example body is a body if it is assumed that it does not consist of sub-atomic or non-atomic components. Because it has a triple extension. The composition of the body from the matter, material, and substantial form is also not a part of the truth of the body, whether it accepts that the elemental bodies are a combination of matter and form or can have such a combination, in any order, they extend, so they are a body. Exemplary body, if it is fixed, it does not have matter, but it is three-dimensional, it is a body.

7) After this, the views of some contemporaries, Ayatollah Seyed Reza Sadr and Mesbah Yazdi were mentioned.

Resources

- Avicenna, Hussein bin Abdullah (1997), Al-Shifa (The Divinities), Correction and Commentary of Ayatollah Hassan Hassan Mtwafai Amoli, Qom, Bustan Book of Qom.
- Avicenna, Hussein bin Abdullah (2002), Signs and Warnings, authenticated by Mojtaba Zarei, Qom, Bustan Book of Qom.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1999), Transcendental Wisdom in the Four Intellectual Books, Qom, Mostafavi Publications.
- Suhrawardi, Shahab al-Din (1993), the collection of works of Sheikh Ishraq, Tehran, Pzhohashgah Farhangi's readings and investigations.
- Tusi (Sheikh Tusi), Muhammad bin Hassan (1993), The Ten Messages, Qom, Islamic Publishing Corporation.
- Ukbari, Muhammad bin Muhammad (Sheikh Mufid), (1992), a collection of compilations, first chapter, Qom, the International Conference of Sheikh Mufid.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۲،

صص ۳۶۹-۴۰۷

بازخوانی و نقد حقیقت جسم از نگاه کلامی و فلسفی و ارائه دیدگاه برگزیده^۱

محسن رحمانی‌زاده،^۲ روح الله سوری^۳

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به پرسش کهن «جسم چیست؟» می‌باشد. این پرسش در فلسفه یونان باستان، و نیز آثار کلامی و فلسفی دوره اسلامی مطرح بوده است. هدف این پژوهش دست یافتن به تعریفی دقیق از جسم است تا با کمک آن بتوان، مبادی تصویری مباحث مختلف فلسفی و اعتقادی را به دست آورد. برای این منظور نخست تعریف‌های لغوی جسم، و سپس با رعایت ترتیب زمانی دیدگاه‌های گوناگون علمی، نقد و بررسی می‌گردد. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارتند از دیدگاه ذی‌مقراطیس (دموکریتوس)، دیدگاه متکلمان، فیلسوفان مشاء، شیخ اشراق، و ملاصدرا. پس از بررسی و نقد دیدگاه‌های یاد شده، دیدگاه برگزیده این مقاله ارائه خواهد شد: موجود دارای امتداد، جسم است، خواه محسوس باشد و خواه نامحسوس، همچون جسم مثالی، خواه جزء داشته باشد و خواه نداشته باشد، هرچه ممتد باشد، جسم است و از آن وجود واحد عقل، مفاهیم هیولی، صورت جسمیه و نوعیه را درک می‌کند.

واژگان کلیدی: جسم، ماده، هیولی، صورت جسمیه، صورت نوعیه.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۶؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۱۳.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی،

کرج، ایران (نویسنده مسئول) (m.r1694@iran.ir).

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران.



(souri@khu.ac.ir).

۱. مقدمه

این پژوهش در پی پاسخ به پرسش اصلی «جسم چیست؟» می‌باشد. با رویکردی توصیفی-تحلیلی به بررسی و نقد دیدگاه‌های فلسفی و کلامی در پاسخ به این پرسش می‌پردازد. نخست از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی در توصیف دیدگاه‌ها بهره می‌بریم و سپس به تحلیل و نقد دیدگاه‌ها و ارائه نظر برگزیده می‌پردازیم. دانشمندان علوم گوناگون، با انگیزه‌های گوناگون به بحث از چیستی و حقیقت جسم پرداخته‌اند. برخی از متکلمان، در بحث صفات سلبی خدا به قصد تنزیه او و اثبات جسمانی نبودن خداوند، ابتدا جسم را تعریف و سپس از او نفی کرده‌اند. برخی دیگر از متکلمان، گویا در پی آن بودند که همچون فلاسفه، به بحث از هستی و موجوداتش روی آورند و در نتیجه از جسم سخن رانده‌اند. فیلسوفان یونانی و اسلامی نیز در بحث‌های طبیعیات، از جسم سخن گفته‌اند. حتی برخی فلاسفه اسلامی متأخر، بحث از جسم را از طبیعیات به الهیات اعم (هستی‌شناسی) کشانده‌اند. چیستی جسم در مباحث مختلف فلسفی و اعتقادی، تأثیرگذار است؛ برای نمونه بحث‌هایی مانند سلب جسمانیت از خداوند، چیستی تجرد (جسمانی نبودن) نفس و عقول، چگونگی معاد جسمانی، چیستی اجسام مثالی و... همگی از بحث چیستی جسم تأثیر می‌پذیرند. با این بیان ضرورت پژوهش کنونی و جایگاه آن در نظام فلسفه اسلامی بیش از پیش، روشن خواهد شد.

۲. دیدگاه ذی‌مقراطیس

جسم در کتب لغت، به معنای بدن انسان و حیوانات (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۳۱۶)، به معنای جسد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۸۷)، هر شخص مدرک (ابن‌دُرَید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۷۵)، تجمع شیء (توده) (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۷) آمده است. یکی از نظرات رایج در بحث جسم، نظریه‌ای منسوب به ذی‌مقراطیس است. برخی اسمش را دموکریتوس می‌دانند که معرّبش ذیمقراطیس است (عبودیّت، ۱۳۹۳،

ص ۱۷۲؛ فروغی، ۱۳۹۰، ص ۱۷). این دیدگاه گرچه به یونان باستان تعلق دارد، اما پایه طیف گسترده‌ای از نظریات فیزیکی در زمان کنونی است. از این رو اهمیت ویژه‌ای دارد. ذی-مقراطیس حقیقت جسم را چنین تبیین می‌کند: ۱. جسم از ذره‌هایی بسیار ریز تشکیل شده که در خارج، به سبب کوچکی و سختی، قابل تقسیم و تجزیه نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۲۵۴-۲۵۳؛ همان، ج ۵، ص ۱۷)؛ ۲. هرچند در وهم تقسیم‌پذیر هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۷)؛ ۳. برخی از پیروان این دیدگاه، آن ذرات را از حیث اندازه و شکل متفاوت دانسته و چه بسا برخی متساوی دانستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۵۷). ۴. این ذرات در خلأ پراکنده‌اند و در حرکتی دائمی هستند و این حرکت دائمی در خلأ، چه بسا به برخورد و تصادف بینجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۵۳). برخی منابع غربی، در توضیح باور ذی‌مقراطیسی‌ها، به گزاره یکم پرداخته و افزودند: ذره‌های تشکیل دهنده جسم به سبب کوچکی بسیار، غیرقابل مشاهده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹؛ کنی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۵). این ذرات را «اتم» نامیده، و اتم‌باوری را اندیشه لوکیپوس و دموکریتوس خواندند. از ارسطو نقل کردند که لوکیپوس موسس فلسفه اتمی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۸). میان این ذرات فاصله (خلأ، فضای تهی) است و ذرات یاد شده در این فاصله حرکت می‌کنند، حرکتی که گاه به تصادم می‌انجامد. حرکت ذرات اتمی پیوسته [همیشگی و ازلی] است (کنی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۶-۷۵). پس از این دو اپیکور [ایقور] نیز راه آن‌ها را پیمود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۴) به گونه‌ای که در وصف او گفته شده: «فلسفه ایقور تقریباً یک‌سره از ذی‌مقراطیس گرفته شده است. اپیکور عالم را کاملاً جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی می‌انگارد که از شماره بیرونند. این ذرات ازلی، ابدی و پیوسته متحرک هستند. او روح را مانند جسم، ترکیبی از ذرات می‌شمارد» (فروغی، ۱۳۹۰، ص ۶۴).

۳. ارزیابی دیدگاه ذی‌مقراطیس

آنچه این دیدگاه بیان می‌کند تعریف جسم نیست؛ بلکه توضیح ساختمان اجسام است. بنابراین با تعریف جسم به شیء گسترده در جهات سه‌گانه (جوهر سه‌بعدی) نیز سازگاری دارد. در این صورت خود این ذرات ریز مصداق جسم هستند (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳). این دیدگاه با تعریف فیلسوفان مشاء و اشراق نیز سازگاری دارد؛ زیرا می‌توان همین ذرات را مرکب از هیولا و صورت و یا بی‌نیاز از این ترکیب دانست. داوری درباره‌ی درستی این دیدگاه، موکول به تجربه‌ی حسی (ولو با چشم مسلح) و تحلیل این تجربه‌هاست؛ از این رو با توجه به تایید علوم تجربی جدید، ترکیب اجسام از این ذرات، اصل موضوع تلقی می‌شود. پذیرش دیدگاه متخصصان و اصل قراردادن آن‌ها، در بهترین حالت مفید ظن است. بنابراین نظر دانشمندان تجربی، گرچه ممکن است، برای ایشان مفید یقین باشد ولی برای دیگران که با اعتماد به آنان، می‌پذیرند، در بهترین حال، تنها به باور ظنی می‌انجامد.

۴. دیدگاه متکلمان

چنانچه خواهد آمد و ملاصدرا نیز تصریح نموده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۶۶)، متکلمان دیدگاه واحدی درباره‌ی حقیقت جسم ندارند. بررسی همه‌ی آن‌ها از گنجایش این نوشته بیرون است. بنابراین، باتوجه به این که بسیاری از این نظرات، یا متروک هستند و قائل جدی ندارند یا ضعف علمی دارند، از پرداختن به همه‌ی آن‌ها چشم‌پوشی می‌گردد و بیش‌تر بر دیدگاه شیخ مفید تمرکز می‌گردد؛ زیرا هم شخصیت کلامی او مهم و تاثیرگذار است و هم دیدگاه او از سامان بیش‌تری بهره‌مند است. به‌علاوه، کسانی چون شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هـ.ق) و قاضی عبدالجبار را نیز تحت تأثیر قرار داده است. شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ هـ.ق) می‌گوید: جسم، جوهری است مرکب در جهت طول، عرض و ارتفاع و دست‌کم هشت جزء دارد. اما گروه دیگری از متکلمان اجسام را دست‌کم، مؤلف از شش جزء، و برخی از چهار جزء دانستند (عکبری، ۱۴۱۳ق، صص ۹۸-۹۷). ابومنصور ماتریدی (متوفای

۳۳۳ هـ.ق) می‌گوید اسمی است برای آنچه جهات دارد، یا آنچه می‌تواند نهایت داشته باشد، یا آنچه دارنده جهات سه‌گانه است (ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳). دیدگاه شیخ مفید که جسم مرکب از اجزاء است و دست کم هشت جزء دارد، به وضوح در آثار دیگران دیده می‌شود (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، صص ۶۸-۶۷). شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هـ.ق) موجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کند و جوهر را همان جوهر فرد (جزء لایتجزی) می‌داند. سپس می‌افزاید: از تألیف و ترکیب جوهر فرد در جهت طول، خط تشکیل می‌شود. از الصاق دو خط به کنار یکدیگر، به سطح می‌رسیم که هم طول و هم عرض دارد. هنگامی که سطحی بالا یا پایین سطحی دیگر قرار گیرد، ارتفاع نیز حاصل می‌شود و بدین ترتیب، جسم حاصل می‌گردد. پس جسم شیء طویل، عریض و عمیق است (طوسی، ۱۴۱۴ق، صص ۶۸-۶۷).^۱ این دیدگاه با نگاه رایج در فلسفه مشاء از جهاتی متفاوت است: ۱. این دیدگاه جسم را لزوماً دارای تألیف و ترکیب از اجزای بالفعل می‌داند و بساطت جسم را انکار می‌کند. ۲. جسم را به خلاف فیلسوفان، جوهر نمی‌داند؛ بلکه آن را مرکب از جوهر یعنی اجزای لایتجزی می‌داند. ۳. خط و سطح را اموری وجودی می‌داند؛ نه اموری عدمی که تنها نفاد و پایان امور وجودی باشند.

فیلسوفان مشاء تعریف متفاوتی از نقطه به دست می‌دهند که با تعریف عرفی متفاوت است. از نگاه مشاء، نقطه جایی است که خط پایان می‌پذیرد. در نتیجه نقطه، وجود مستقلی در جهان خارج ندارد و از قرار گرفتن هزاران نقطه در کنار هم، خطی تشکیل نمی‌شود. این در حالی است که نقطه در تصور عرفی، اندازه‌ای هرچند ریز دارد. بنابراین می‌توان با پیوستن

۱. به تاریخ کتاب و قبل و بعد، توجه شود تا شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) با محقق طوسی خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی (درگذشته ۶۷۲ق) اشتباه نشود. اولی، مرجع و متکلم بزرگ شیعه از شاگردان شیخ مفید و سیدمرتضی است و دومی، فیلسوف و متکلم، شارح اشارات، نویسنده تجرید الاعتقاد و وزیر هلاکوخان است.

نقاط، خط را تشکیل داد. چنان‌که از پیوستن خط‌ها، سطح، از پیوستن سطح‌ها، حجم (جسم تعلیمی) سامان می‌یابد. این تصور عرفی با نگاه شیخ طوسی منطبق است، البته با این فرق که شیخ، به جای تشکیل شدن خط از نقطه، قائل به تشکیل شدن خط از جزء لایتجزی است. اکنون باید پرسید: جزء لایتجزی چیست؟ جزء لایتجزی که گاه جوهر فرد نیز نامیده می‌شود (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۷) حیّز دارد و از قرار گرفتن چیزی در جای خودش جلوگیری می‌کند. هم‌چنین جزء لایتجزی انقسام‌ناپذیر است. به گونه‌ای که مساحت و اندازه‌ای دارد که کوچک‌تر از آن چیزی نیست تا به منزله جزء آن قلمداد شود (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷). شیخ طوسی، پس از این سخنان، که چگونگی ترکیب جسم از خط و ترکیب خط از جوهر فرد را توضیح می‌دهد، می‌گوید: خط تنها در جهت طول امتداد دارد، سطح در جهت طول و عرض و در نتیجه جسم چیزی است دارای طول، عرض و عمق (ارتفاع)؛ زیرا هرگاه جسمی در یکی از این صفات، افزوده گردد، می‌گویند: این از دیگری، «اجسم» است؛ این «جسیم» است (همان، ص ۶۸). وی هم‌چنین می‌گوید: اصل معنای باب جسم، ضخامت است و جسم همان است که در جهات سه‌گانه امتداد دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۱). بدین ترتیب به نظر می‌رسد که تعریف اصلی شیخ طوسی از جسم، دارای سه جهت بودن می‌باشد و آنچه درباره تألیف جسم از جواهر گفت، در آمدی بر بیان نحوه تکوّن اجسام است.

شیخ مفید، جوهر را همان اجزای انقسام‌ناپذیری می‌داند که از تألیف آنها جسم تشکیل می‌شود. او همه این اجزاء را از یک جنس^۱ دانسته و اختلاف میان آنها را ناشی از اختلاف عوارض می‌داند. این اجزاء اندازه و حجم دارند و به سبب همین اندازه، دارای حیّز هستند. جوهر (یا همان جزء انقسام‌ناپذیر) همیشه عرضی دارد که این عرض می‌تواند، عرض کنونی آنها باشد یا عرضی که بعد از، از بین رفتن عرض کنونی جایگزین می‌شود. از دیگر

۱. طبق ادبیات فلسفی باید گفته می‌شد: «از یک نوع هستند». اما تعبیر شیخ مفید، جنس است «أقول إن

الجواهر كلها متجانسة و إنما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض».

ویژگی‌های جوهر، آن است که همیشه امکان بقاء دارد^۱ (عکبری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۷-۹۵). از جمله نکاتی که برای فهم این دیدگاه باید مورد توجه قرار گیرد، دو تفاوت آن با نگاه فلاسفه آن است: اول. تکلیف تقسیم ممکن به جوهر و عرض، روشن نیست، به خلاف آثار فلسفی. بالآخره سؤال می‌شود: آیا شما موجود ممکن، یا به تعبیر خودتان، موجود حادث، را در تقسیم ثنائی «یا جوهر و یا عرض» می‌دانید و برای آن قسم سومی قائل نیستید یا اساساً به این تقسیم ثنائی باور ندارید؟ شیخ طوسی به این تقسیم ثنائی تصریح دارد (طوسی (شیخ طوسی)، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷). محقق طوسی هم همین تقسیم ثنائی را به آنان نسبت می‌دهد (طوسی (محقق طوسی)، بی‌تا، ص ۳۹)، اما شیخ مفید و شاگردش، شیخ طوسی به گونه‌ای سخن می‌گویند که جوهر را منحصر در جزء تقسیم‌ناپذیر (جزء لایتجزی، جوهر فرد) می‌دانند. شیخ مفید می‌گوید: جوهر در نزد من همان اجزای تشکیل‌دهنده اجسام هستند (عکبری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵) شیخ طوسی می‌گوید: حادث یا جوهر است و یا عرض، جوهر را هم همان جزء لایتجزی می‌داند (همو، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷) در همین منابع، به هنگام توضیح صفات اجسام، تمرکزشان بر جزء غیرمنقسم (لایتجزی) است. پس ما با دو گزاره از آنان روبرو شدیم: اول: حادث یا جوهر است و یا عرض؛ دوم: جوهر، جزء غیرمنقسم (لایتجزی) است. بنابراین باید به گزاره سوم برسیم که: جسم را عرض می‌دانند. ولی از آنان گزاره چهارمی در تعریف عرض می‌بینیم که متعارض با این نتیجه (گزاره سوم) است و آن اینکه عرض، معنا و مفهومی است که در غیرخودش، وجود دارد (عکبری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸، ۹۶؛ طوسی (شیخ طوسی)، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸)^۲ از طرفی گذشت که شیخ مفید می‌گوید اجسام

۱. بر خلاف دموکریتوس که آنان را ازلی و دائمی می‌دانست.

۲. البته شیخ طوسی، یک فاصله‌ای از شیخ مفید می‌گیرد. او می‌گوید: عرض، آن چیزی است که عارض بر وجود شود (تا اینجا همچون استادش است) ولی گاهی محلی نیاز ندارد، مانند فنا و اراده موجود قدیم (خدا). ر.ک: به همان دو منبع.

جواهری تألیف یافته هستند. بالأخره این عبارات ابهام‌زا هستند. دو احتمال باقی می‌ماند: یا ایشان، حادث را به دو قسم جوهر و عرض دانستند و علی‌رغم اینکه ظاهر برخی عبارات‌شان، انحصار جوهر در اجزای تقسیم‌ناپذیر (لایتجزی) است، جسم را هم جوهری متشکل از آن، اجزاء می‌دانند؛ و یا ایشان علی‌رغم تقسیم حادث به جوهر و عرض، در عمل به این تقسیم ثنائی وفادار نماندند و در باب جسم به گونه‌ای سخن گفتند که جسم قسم سوم (نه عرض و نه جوهر) باقی ماند، به عبارتی در عمل، به تقسیم ثنائی پای‌بند نماندند. شاید احتمال نخست، ترجیح داشته باشد. دوم. از میان جواهر پنجگانه مورد قبول فلاسفه (جسم، عقل، نفس، هیولی و صورت)، جایگاه جسم مبهم ماند، هیولی، صورت، و عقل را که اصلاً به بحث نمی‌گذارند، نفس را هم غالباً از جهان جسم می‌دانند، آنان فریاد زدند که حقیقت انسان همین مجموعه اجزای بدن مُشاهد (قابل شهود و درک حسی) است^۱ (علم الهدی، ۱۴۱ق، ص ۱۱۴؛ طوسی (شیخ طوسی)، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۳). به عبارتی متکلمان آن دوره، منکر هر جوهر غیر جسمانی بودند و تنها موجود غیر جسمانی را خداوند می‌دانستند (طوسی (محقق طوسی)، بی‌تا، ص ۳۹). اهل تجسیم که حتی خدا را هم جسمانی دانستند و تماماً رویکردی مادی‌گرایانه اتخاذ کردند. البته شیخ مفید به نفس غیر مادی یا روح قائل بود (اوائل المقالات در: عکبری، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷؛ المسائل السرویه در: همان، ص ۵۷)، که ظاهراً آن را همچون جسم، جوهر می‌دانست، بنابراین در نظر او جوهر سه مصداق دارد: جزء تقسیم‌ناپذیر، جسم و روح (نفس). شاید او جسم و نفس را نه جوهر و نه عرض می‌دانست. به هر ترتیب، ابهام دارد.

خلاصه این که این دیدگاه از جهاتی برای ما ابهام دارد ولی آن چه روشن است متکلمان تعریف جسم را موجودی دارای امتداد در سه جهت طول، عرض و ارتفاع می‌دانند؛ معتقدند

۱. به عبارتی یکی از انحای فیزیکالیسم معاصر فلسفه غرب، که انسان را صرفاً همین اجزای بدن می‌خواند، چیزی جز همین نظریه متکلمان نیست.

این موجود حادث، از اجزائی تقسیم‌ناپذیر (لایتجزی) تشکیل شده و آن اجزاء را جوهر می‌دانند، ترکیب و تألیف را هم الزامی می‌دانند. با چشم‌پوشی از نقاط ابهام، همین نقاط روشن، ارزیابی می‌شود.

۵. ارزیابی دیدگاه متکلمان

اگر متکلمی، جسم را به شیء طویل، عریض و عمیق تعریف کند، اشکالی متوجه آن نیست. اما درستی این تعریف را نمی‌توان به محاورات عرفی مستند ساخته و گفت: با توجه به استعمال عرف که جسمی را که به سبب اندازه بیشترش در طول، عرض و ارتفاع از دیگری، اجسم خوانده می‌شود؛ به این تعریف رسیدیم؛ زیرا حقیقت اشیاء را باید با کمک عقل، تحلیل کرد؛ نه محاورات عرفی. هم‌چنین اگر جسم را شیء مرکب از اجزای انقسام‌ناپذیر در سه جهت طول، عرض و ارتفاع بدانیم، با این پرسش‌ها روبرو می‌شویم:

۱. مقصود از تقسیم‌ناپذیر بودن جسم چیست؟ قدر متیقن و ظاهر این عبارات انقسام‌ناپذیری خارجی است و نسبت به انقسام وهمی و عقلی ساکت است. ناممکن بودن تقسیم خارجی به سبب کوچکی فراوان، سخن درستی است؛ زیرا ممکن است ابزاری برای خرد کردن چنین اجزای ریزی در دست نباشد و یا ساختار درونی این اجزای ریز به گونه‌ای باشد که اساساً تجزیه‌ناپذیر باشد. حتی به لحاظ وهمی نیز، ذهن تا جایی می‌تواند اجزای ریز را تصور و تقسیم کند و پس از آن ناتوان خواهد بود. اما عقل، هیچ محدودیتی در تقسیم اجزای یاد شده ندارد؛ زیرا عقل می‌یابد که این اجزای ریز، خود دارای حجم و اندازه‌اند؛ زیرا با ترکیب آنها، جسم‌های حجم‌دار پیرامون، پدید آمده‌اند. و هر اندازه‌ای هرچه قدر کوچک باشد، باز تقسیم‌پذیر است. این برهان عقلی همه اجزای جسم و اجزای آن اجزاء را فرا می‌گیرد و هیچ جزئی را فروگذار نمی‌کند. گرچه نفی مطلق تقسیم‌پذیری (که نفی تقسیم عقلی را نیز دربر دارد) در سخن متکلمان مبنی بر تشکیل جسم از جوهر فرد، ظهور نداشت، ولی احتمالاً متکلمان دیگری این ادعاء را داشته‌اند که جوهر فرد، نه خارجاً و نه وهماً و نه حتی عقلاً،

قابل تقسیم نیست. از این رو این ادعاء به آنان نسبت داده شده است (سیوری حلّی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۸). صرف نظر از این گونه نقل‌ها، نگارنده تاکنون به چنین سخنی از متکلمان، که به صراحت تقسیم عقلی را از اجزای سازنده جسم نفی کند، دست نیافته است. حتی در این نقل‌ها نیز قائل به گونه مشخص، معین نشده است.

۲. چه ضرورتی بر مرکب دانستن (یا تألیف) جسم از اجزاء، در میان است؟! باتوجه به امتدادِ خود این اجزاء در سه جهت، آیا نمی‌توان مصداق جسم را خود این اجزاء دانست؟ شاید متکلمان پاسخ دهند: این اجزاء به گونه‌ای هستند که از کنارهم قرار گرفتن آنها خط، که امتداد طولی دارد، به دست می‌آید. بنابراین، باید دارای طول باشند؛ زیرا آن چه طول ندارد، نمی‌تواند خط را، که امتداد طولی دارد، بسازد. اما در پاسخ می‌گوییم: برابر دیدگاه متکلمان، از کنارهم قرار گرفتن این خطوط، سطح و از کنار هم قرار گرفتن این سطوح، حجم تشکیل می‌شود. از این رو خطی که از تراکم اجزای یاد شده تشکیل می‌شود، افزون بر طول، باید عرض نیز داشته باشد؛ زیرا از کنارهم قرار گرفتن هزاران خط بدون عرض، سطح که عرض دارد، تشکیل نمی‌شود. هم‌چنین خط یاد شده باید دارای عمق (ارتفاع) نیز باشد؛ زیرا اگر هزار خط بی‌عمق روی هم قرار گیرند، جسم عمیق، حاصل نمی‌شود. بنابراین، دیدگاه جوهر فرد، نمی‌تواند به درستی نحوه پیدایش جسم را نشان دهد، مگر آن که اجزای یاد شده طول، عرض و ارتفاع داشته باشند. اما در این فرض، تعریف جسم به طویل عریض عمیق، بر خود آن اجزاء صادق است و آنها دیگر اجزای سازنده جسم نیستند، بلکه خود جسم‌اند. شاید متکلمان پاسخ دهند که جسم باید، ویژگی تألیف از اجزاء را داشته باشد، بنابراین، نمی‌توان یک جوهر فرد را، علی‌رغم صدق تعریف به طویل عریض عمیق، جسم دانست، مگر با جزئی دیگر، تألیف شود، این پاسخ احتمالی از تأکیدات آنان بر تألیف جسم، در منابع یاد شده، استنباط می‌شود. اما اشکال را بر نمی‌دارد؛ زیرا در پاسخ می‌توان گفت به فرض که

تألیف، شرط تحقق جسم باشد، از تألیف دو جزء لایتجزی که جهات سه گانه دارند، جسم حاصل می شود.

۳. این سخن که اجزای سازنده جسم، متجانس هستند و تفاوت آنها تنها در امور عرضی است، نمی تواند با تحقق صور نوعیه سازگار باشد؛ زیرا اجسام گوناگون، آثاری دارند که ذاتاً متفاوت از آثار دیگر اجسام هستند. تفاوت ذاتی اثر آب با آتش از کجا آمده است؟! بنابر ادعای متکلمان، هر دو از جواهر هم جنسی پدید آمده اند که تنها در اعراض متفاوت هستند. اکنون اگر مراد از این اعراض، عوارض لازم باشد که آنها لازمه نوع اند. پس نخست باید اختلاف نوعی (ذاتی) در میان باشد تا این اختلاف عرضی بر آن استوار شود. و اگر مراد عوارض مفارق باشد این گونه عوارض قابل دگرگونی و جابجایی هستند و شاید عرض دومی که جایگزین عرض اول در عنصری مانند آب می گردد، به جای رطوبت، تولید حرارت کند. که این خلاف وجدان است؛ زیرا آب همیشه دارای رطوبت است.

الف. پاسخ یک نقد بر متکلمان

برابر دیدگاه ذی مقرطیس ذرات تشکیل دهنده جسم خود طول، عرض و عمق دارند، یعنی هر ذره ای خود مصداق «جوهر قابل ابعاد سه گانه» است. ولی طبق نظر متکلمین ذرات سازنده جسم، هیچ گونه امتداد طولی، عرضی و عمقی ندارند و مصداق تعریف جسم نیستند، بلکه اساساً جسم به معنای جوهر قابل ابعاد سه گانه، مصداق واقعی خارجی ندارد و مجموعه ای از «جوهرهای فرد» یعنی ذرات عاری از بُعد، که اگر با هم جمع شوند خاصیت طول، عرض و عمق را پدید می آورند. پس طول و عرض و عمق خاصیت مجموعه است و مجموعه وجودی جدا از وجود اجزاء ندارد، مگر به اعتبار و انتزاع. در این جا فیلسوفان اشکال می کنند که چگونه ممکن است شماری از جوهرهای فرد، که هیچ گونه بُعدی ندارند، مجموعه ای دارای بعد پدید آورند؟! (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، صص ۷۵۰-۷۴۹). این اشکال مبتنی بر تصویری نادرست از دیدگاه متکلمان است که می گوید جوهر فرد، هیچ بُعدی ندارد. این

تصور، دست‌کم، با سخنان پیروان شیخ مفید، ناسازگار است؛ برای نمونه این عبارات را بنگرید: «القول فی الجواهر أ لها مساحة فی نفسها و أقدار؟ أقول إن الجواهر [یرید الجوهر الفرد]^۱ له قدر فی نفسه و حجم من أجله كان له حیز فی الوجود» (عکبری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸-۹۷)؛ «ان شئت قلت: هو الجزء الذی لا یتجزی و ان شئت قلت: ما له قدر من المساحة لا یكون أقل منه» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷). شاید کسی به دفاع از نقد شهید مطهری بگوید از عبارت نخست روشن می‌شود که یک مسئله و محل نزاع میان اهل کلام بوده است که آیا جواهر فرد بعد دارند یا خیر؟ گرچه شیخ مفید و پیروانش، بر داشتن حجم و اندازه اصرار ورزیده‌اند، اما برخی دیگر به نفی بعد از جواهر فرد گرویده‌اند. در پاسخ گفته می‌شود: اولاً این تنها یک احتمال و شاید است؛ ثانیاً این سخن، دلیل آن نیست که همه متکلمان به نفی بعد از جواهر فرد، متهم شوند. بلکه باید گفت: برخی چنین می‌اندیشند! بسیاری از نقدهایی که به دیدگاه «جزء لا یتجزی» وارد شده، با این پیش‌فرض شکل گرفته که این اجزاء، حجم و اندازه ندارند (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۱۸-۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۵). اما این گونه نقدها بر شیخ مفید و پیروانش، وارد نیست.

۶. بررسی نقاط اشتراک و امتیاز دیدگاه متکلمان (پیروان شیخ مفید) و ذی-

مقراطیس

هر دو گروه، جسم محسوس را برخلاف تصور عرفی، نایکپارچه و مرکب از اجزایی ریز می‌دانند که در خارج تقسیم نمی‌پذیرند. شیخ مفید و پیروانش، مانند ذی‌مقراطیس، این اجزاء را دارای بعد می‌دانند. به‌عنوان یک نقطه تفاوت، ادعا شد این اجزای ریز که در خارج تقسیم‌ناپذیرند، در نگاه بخشی از متکلمان حتی در وهم و عقل نیز تقسیم نمی‌پذیرند. اما سرایت این دیدگاه به همه متکلمان (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۲) روا نیست؛ زیرا دست-کم در سخنان برخی از ایشان یافته نمی‌شود. از تفاوت‌های این دو دیدگاه، اشتراط تألیف

۱. او تصریح کرده است که جوهر در نزد من جزء غیر قابل انقسام جسم است (همان، ص ۹۵).

در تعریف جسم است. در سخنان ذی‌مقراطیس و هم‌فکرانش به نکته‌ای دست نیافتیم که تألیف را در ساختمان جسم شرط بدانند؛ بلکه تنها گفته‌اند جسم محسوس، از اتم‌ها تشکیل شده است. این منافاتی ندارد که ما خود اتم‌ها را جسمی بدانیم که به سبب کوچکی نامحسوس هستند و نامؤلف از اتم.

به‌رغم اشکالاتی که به دیدگاه پیروان شیخ مفید بیان شد، از محاسن دیدگاه یاد شده آن است که این دیدگاه خواه آن‌جا که به تبیین ساختار جسم می‌پردازد و خواه آن‌جا که جسم را تعریف (به شیء دارای امتداد در طول، عرض و عمق) می‌کند، انعطاف بالایی دارد. هم با ترکیب جسم از اجزای ریز در علوم تجربی سازگار است، خواه آن اجزای ریز را اتم بدانند یا اجزای درون اتم (الکترون، انرژی و...). هم چنین تعریف یاد شده با تصور برخی از عارفان از جسم مثالی و برزخی سازگار است، هم با این که برای جسم عنصری، ترکیب از ماده و صورت جسمیه و نوعیه قائل شویم و هم با قول به نفی وجود خارجی هر یک از اینان. توضیح بیشتر آن که به‌باور عارفان، حکیمان اشرافی و متعالیه، انسان در عالمی دیگر، بدنی برزخی دارد. این بدن، طول، عرض و عمق دارد و مانند جسمی است که در خواب، تجربه می‌کنیم (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷؛ فیض، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹۰۰). بنابراین، تعریف شیخ مفید با این بدن برزخی نیز سازگار است، ولی بسیاری از تعریف‌های جسم، از جمله تعریف به ترکیب از صورت جسمیه و هیولی که خواهد آمد، بر بدن برزخی و مثالی انطباق ندارد. بنابراین، سؤال پیش می‌آید: اگر بدن برزخی وجود داشته باشد، آیا این بدن، مادی است یا مجرد؟ برابر دیدگاه پیروان شیخ مفید، این ابهام، مطرح نمی‌شود. از سویی، جسم عنصری که پیرامون ماست، چه آن را مرکب از ماده و صورت بدانیم، و چه صورت به‌تنهایی بدانیم و چه هیولی بدانیم و چه آن را تنها صورت نوعیه بدانیم، بنا به هر رأیی که انتخاب شود، شیئی عریض، طویل و عمیق است.

۷. دیدگاه فیلسوفان مشاء

آنچه در این جا نقل و تحلیل می‌شود دیدگاهی است که نخستین بار از سوی فیلسوفان مشاء ارایه شده است. اما بیش تر فیلسوفان پسین نیز آن را مبنای کار قرار داده‌اند. از این رو گاه در تبیین این دیدگاه از سخنان فیلسوفان غیرمشائی نیز یاری جسته‌ایم. ابن سینا جسم را مرکب از ماده و صورت می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۸۱). مقصود او، ترکیب حقیقت خارجی جسم از دو جوهر به نام‌های ماده و صورت است (همو، ۱۴۰۴، ص ۵۶؛ هم چنین بنگرید: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۴۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۳). آن‌گاه این دو را چنین توضیح می‌دهد: ماده (هیولی) جوهری است که جز قوه محض و قابلیت برای پذیرش استعدادهای گوناگون، چیزی ندارد. صورت، (که در این جا مراد صورت جسمیه است) چیزی است که فعلیت‌های جسم از اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۶).^۱ صورت جسمیه همان اتصال و امتداد جوهری اجسام است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۲، ۳۶۴). مقصود از اتصال جوهری آن است که حقیقت جسم، مانند آن‌چه حواس می‌یابند، دارای امتداد و اتصالی یکپارچه باشد (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۱۹۱-۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۲). برخلاف دیدگاهی که جسم را مرکب از اجزای ریز می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۱۹۱-۱۸۹). برخی گفته‌اند: صورت جسمیه که در هیولای اولی، حلول می‌کند، به نام‌هایی همچون طبیعت مقداری، متصل، امتداد، امر ممتد و اتصال جوهری، نیز نامیده شده و این همان جوهری است که در سه جهت، گستره و امتداد یافته است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۰۱). فیلسوفان مشاء معتقدند از ترکیب ماده و صورت جسمیه، جسم مطلق به وجود می‌آید که خود هیولای ثانیه برای حلول صورت نوعیه است و این صور نوعیه منشأ آثار در جسم هستند (تهانوی، همان؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ۷۹). این جواهر (صورت‌های نوعیه) را سبب تحصیل جسم

۱. مقصود ابن سینا از فعلیت‌های جسم، به قرینه بحث صورت نوعیه، هر فعلیت جسم نیست؛ زیرا صورت جسمیه سبب فعلیت در امتداد جوهری می‌شود.

مطلق (آملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۳) و حصول انواع مختلف در جسم مطلق معرفی نمودند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۱). فیلسوفان صورت نوعیه را به جهت مبدأ بودنش برای حرکات و افعال، طبیعت نامیده‌اند و به اعتبار کامل کردن نوع، صورت نامیدند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۵۳). مشائیان باور دارند که صورت جسمیه، بخشی از جسم است که با تحلیل ادراک‌های حسی اثبات شدنی است. اما ماده (هیولی) تنها با برهان عقلی اثبات می‌شود. از این رو فیلسوفان مشاء دو برهان برای آن برپا کرده‌اند: ۱. فصل و وصل؛ ۲. قوه و فعل.

۸. نقد و بررسی برهان قوه و فعل

صورت منطقی استدلال:

۱. در همه اجسام یک جهت بالفعل (یعنی امتداد جوهری در سه جهت) و یک جهت بالقوه دیده می‌شود.

۲. فعلیت یعنی وجدان و دارایی، و قوه یعنی فقدان و نداری.

۳. اجتماع دارایی و نداری در یک شیء، اجتماع نقیضین و محال است.

نتیجه: بنابراین، این دو تحقق‌هایی جدا از یکدیگر دارند و از آن جا که جسم هردوی آنها را داراست، از ترکیب آنها پدید آمده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۳۷۶-۳۷۵).

نقد و بررسی: تغییرپذیری جسم قابل انکار نیست. اما استناد قابلیت تغییر، به امری خارجی و عینی ضرورتی ندارد. می‌توان آن را عرض تحلیلی وجود خارجی جسم دانست. عرض تحلیلی، ویژگی‌ای است که عقل از اشیای خارجی انتزاع می‌کند، درحالی که عرض (ویژگی) یاد شده تحقق‌ی جدا از معروض خود ندارد. در واقع یک مرتبه وجودی، می‌تواند از جهت نداشتن برخی کمالات ممکن، فقدان و قوه داشته باشد، و از جهت داشتن برخی کمال‌های تحصیل شده، بالفعل باشد؛ برای نمونه نفس مجرد و بسیط انسان از حیث علم به

برخی از مطالب و برخی کیفیات، بالفعل است و از حیث جهل و برخی از کمالات دیگر، بالقوه است. این اشکال با این پاسخ که در نفس، بحث حرکت و خروج از قوه به فعلیت نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۳۸۶-۳۸۳)، پاسخ درستی داده نمی‌شود؛ زیرا به هر ترتیب، نفس، به‌رغم بساطت و نامرکب بودن از دو چیز در جهان خارج که یکی منشأ فعلیت و یکی منشأ قوه‌اش باشد، از جهتی فقدان و از جهتی دیگر وجدان دارد.

نکته قابل تأمل آن است که فیلسوفان مشاء برای جهت قوه یک منشأ و برای جهت فعلیت در امتداد جوهری خاستگاهی دیگر (صورت جسمیه) و برای دیگر فعلیت‌ها نیز منشأهای دیگری (صور نوعیه) قائل هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، صص ۱۹۹-۱۹۸؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۳۷۶-۳۷۵). در پاسخ مشاء باید گفت: نه تنها می‌توان منشأ بالقوه را همان شیئی دانست که منشأ بالفعل در صورت جسمیه است، حتی می‌توان فعلیت‌های گوناگون جسم را (خواه فعلیت امتداد در سه جهت و خواه فعلیت در همه آثار و اعراض جسم که به صور نوعیه نسبت داده شده) تنها به صورت نوعیه، استناد داد که صورت اخیر در هر جسمی است و برابر مبنای مشاء، صورت اخیر، همه کمال‌های صور پیشین را در خود دارد.

۹. نقد و بررسی برهان وصل و فصل

صورت منطقی استدلال:

۱. در اجسام، هم اتصال و هم انفصال دیده می‌شود؛
۲. موصوف و موضوع اتصال و انفصال، نمی‌تواند خود صورت جسمیه باشد؛ زیرا صورت جسمیه خود اتصال جوهری است. آنچه ذاتاً اتصال است، نمی‌تواند انفصال را پذیرفته و معروض آن باشد؛
۳. پذیرنده انفصال، چیزی غیر از صورت جسمیه خواهد بود؛
۴. در حقیقت اجسام، چیزی جز هیولی و صورت، قابل تصور نیست؛

نتیجه: انفصال را جوهری غیر از صورت به نام هیولی (ماده) می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۸۱-۸۰؛ طوسی (محقق طوسی)، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۷۰-۶۸).

نقد و بررسی: مقدمه دوم نادرست است؛ زیرا این که صورت جسمیه اتصال جوهری باشد، مبتنی بر پیش‌فرضی است که جسم را یکپارچه و متصل می‌داند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۱۹۱-۱۹۰). بدون [اثبات اتصال و] نفی ترکیب از اجزای تجزیه‌ناپذیر، اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت، امکان ندارد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ۲۴-۲۳) ولی این مقدمه بنابر یافته‌های جدید علوم تجربی ابطال شده است. اجسام مجموعه‌ای از ذرات ریز جدا از هم هستند که به یکدیگر چسبیده و متصل شده‌اند. در نتیجه اتصالی که در جسم‌های پیرامون دیده می‌شود عارض آنهاست، نه جوهر ذاتشان.^۱ ملاصدرا همانند این نقد را به تلویحات شیخ اشراق نسبت داده و در رد آن می‌گوید: جسم با قابلیت ابعاد سه‌گانه‌ای که اتصال دارند، تصور می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، صص ۸۳-۸۱)؛ بنابراین، اتصال ذاتی جسم است. این پاسخ پذیرفتنی نیست؛ زیرا بنابر نظریه تشکیل جسم از اجزای ریز تجزیه‌ناپذیر، مصداق حقیقی جسم همان اجزا هستند که سه بُعد دارند. بنابراین، این اجسام محسوس، مصداق حقیقی جسم نیستند؛ بلکه مجموعه‌ای از اجسام هستند. در این حال، آن اجزای لایتجزی اتصال خود را دارند. به دیگر سخن، اجزا در آخرین تقسیم خارجی جسم، نیز باید دارای سه بُعد باشند؛ پس دارای اتصال در همان سه بُعد هستند، ولی با هر تقسیم، شخصی از اتصال و امتداد جوهری از بین می‌رود و با از بین رفتن آن اتصال، اتصالی عرضی (کمیت،

۱. دقت شود، یافته‌های دانشمندان علوم تجربی، در بسیاری از موارد، حداکثر برای ما مفید ظن هستند؛ بنابراین جنبه اثباتی قطعی ندارند ولی به عنوان یک احتمال نقض، می‌تواند چالش یک ادعای اثبات نشده باشد. بنابراین یافته‌های دانشمندان علوم تجربی، در اثبات نظریه اتمی و کلامی، نمی‌تواند اثبات قطعی بیاورد ولی می‌تواند احتمال نقضی برای نظریه مشائیان باشد؛ زیرا اثبات آنان با یک احتمال مخالف مواجهه می‌شود و «إذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال».

مقدار، جسم تعلیمی) نیز از بین می‌رود. اما اجزا همچنان دارای اتصال در سه بُعد هستند؛ مثلاً ثَخَن جوهری (امتداد و اتصال جوهری) یک مکعب با ابعاد یک متری را از وسط به دو نیمه مساوی تقسیم می‌کنیم. آن ثَخَن جوهری یک کمیت و اتصال عرضی داشت (ابعاد یک متری) که به‌هنگام از بین رفتن اتصال جوهری، اتصال عرضی هم از بین رفت. اما هم‌اینک، دو جزء باقی مانده، شخص دیگری از اتصال جوهری و درپی‌اش، شخص دیگری از اتصال عرضی را دارند. مقدمه چهارم نیز مخدوش است؛ زیرا غیر از هیولی می‌توان صور نوعیه را در اجسام دید. هیچ جسمی بدون آن‌چه به آن تحصیل دهد، موجود نمی‌شود. پس هیچ جسمی بدون صورت نوعیه نیست. ممکن است اتصال، فعلیتی برای صورت نوعیه باشد که از بین برود و یا پس از فقدان، حاصل شود.

۱۰. دلیل مشاء بر وجود صورت جسمیه

دیدگاه مشاء: به‌ظاهر آنان باتوجه به تعریف و تبیین صورت جسمیه (که فعلیت‌بخش جسم در جهات سه‌گانه است) وجودش را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دیدند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۳۷۲-۳۷۱). برخی نیز تصریح کرده‌اند که هیچ کس منکر آن نبوده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۳).

تحلیل و بررسی: وجود اتصال و امتداد در جسم، روشن است، خواه این اتصال را برای اجزای بسیار ریز درون جسم بدانیم که به یکدیگر چسبیده‌اند (دیدگاه ذی‌مقراطیس، شیخ مفید و پیروانش)، یا جسم را همان‌گونه که حس می‌یابد، متصل بدانیم اما به‌رغم اتصالش، در عقل قابل تقسیم به اجزای بی‌نهایت باشد (دیدگاه ابن‌سینا و مشاء). به‌هرروی تا اتصال جوهری، که درپی آن اتصال عرضی (جسم تعلیمی) رخ می‌نماید، نباشد، جسم حجیم و دارای امتداد، تحقق نمی‌یابد. تفاوتی ندارد که اساس اتصال به چه چیزی منسوب شود؛ به ذرات ریز (خواه اتم، خواه الکترون، خواه ذرات ریزی فرض شود که الکترون را ساخته‌اند) یا به خود ثَخَن جوهری که باور مشائیان بود. به‌هرروی باید اتصال و امتدادی در میان باشد.

اما سخن در آن است که آیا این اتصال، تحقیقی جدا از هیولی و صور نوعیه، در متن جسم دارد؟!

۱۱. دلیل مشاء بر وجود صور نوعیه

صورت منطقی برهان:

۱. اجسام گوناگون، صفات و ویژگی‌های مختلفی دارند؛ برای نمونه برخی نرم، برخی زبر هستند. برخی خوش بو و برخی بدبو هستند و...؛

۲. علت این اوصاف گوناگون، صورت جسمیه نیست؛ زیرا این صورت در همه اجسام هست، و محال است که علت باشد، ولی معلولش (این صفات) از او جدا شوند، گاهی باشند و گاهی نباشد؛ افزون بر این که یک علت نمی‌تواند منشأ معلول‌های متفاوت و متعدد باشد؛ نتیجه: باید جوهر دیگری، منشأ و مبدأ این آثار گوناگون باشد که در هر جسمی، متفاوت و مختص آن جسم است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹).

اگر پرسیده شود چرا این آثار خاص به هیولی منسوب نمی‌شود؟ پاسخ آن است که هیولی، اولاً محض قوه است و ثانیاً هیولی نیز در همه اجسام، مشترک است و نمی‌تواند منشأ آثار متفاوت باشد. نیز اگر پرسیده شود چرا این آثار به اعراض نسبت داده نمی‌شود؟ پاسخ داده می‌شود که خود اعراض نیز از آثار جسم هستند، در آن صورت برای نسبت دادن اعراض و اینکه چرا از این جسم، این عرض صادر شد، نه آن دیگری، باید علتی را جستجو کرد. افزون بر آن، برابر دیدگاه حکمت متعالیه، اعراض از شئون جوهر هستند. سرانجام نمی‌توان پذیرفت که صورت جسمیه‌ای که میان اجسام مشترک است در گیاه، نعنای عوارضی چون بوی خوش و خواص درمانی بروز دهد و در جلبک، ویژگی‌هایی کاملاً متفاوت. بنابراین متکلمان که تفاوت اجسام را به اعراض دانسته‌اند (چنان که در سخن شیخ مفید، گذشت)، به خطا رفته‌اند.

به‌هرروی، دلیل یاد شده بر اثبات صورت نوعیه را می‌توان با اصلاح و تکمیل، از چنین اشکال‌هایی به‌دور دانست. تقریرهای مختلفی از این برهان در کتب گوناگون ارائه شده است (طوسی (محقق)، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۷-۷۸؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۷۳-۱۵۷).

۱۲. دیدگاه شیخ اشراق

برای شیخ اشراق (متوفای ۵۸۷ هـ.ق) دو دیدگاه دربارهٔ جسم یاد شده است. او در جایی می‌گوید: امتداد مفهومی واحد است و معنا ندارد که ماهیات مختلفی برای آن ذکر شود. گفته می‌شود امتداد و اتصال بر دو قسم جوهری [صورت جسمیه، جسم طبیعی] و عرضی [جسم تعلیمی و هندسی] است. جسم مرکب از جوهر و عرض است، آن جوهر هیولی و آن عرض، مقدار است (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۶۳). چنان‌که مشاهده شد، او هیولی را می‌پذیرد و صورت جسمیه مشاء، که امتداد جوهری باشد را نفی می‌کند، افزون بر هیولی، امتداد عرضی را قوام‌بخش جسم می‌داند. اما در جای دیگری هیولی را نفی کرده و امتداد جوهری یا همان صورت جسمیه مشاء را می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۴).

ملاصدرا می‌گوید باتوجه به ظاهر الفاظ، این دو دیدگاه سازگاری ندارند؛ زیرا در کتاب تلویحات، جسم را مرکب دانسته از جوهری که هیولی نامیده و عرضی که مقدار باشد، اما در کتاب حکمة‌الاشراق، جسم را بسیط و جوهری مقداری دانسته است. اما شارحان مکتب او، اختلاف حقیقی میان دو دیدگاه ندیده، تفاوت را تنها در اصطلاح می‌دانند. براین پایه مقصود شیخ اشراق از هیولی، در کتاب تلویحات همان جوهر مقداری و امتداد جوهری است. این توجیه برای رفع تعارض، با چالش روبرو است؛ زیرا اولاً او در کتاب مطارحات،

به صراحت هر اتصال و امتدادی، غیر از امتداد کمی و عرضی را نفی می‌کند؛^۱ ثانیاً در تلویحات نیز، عبارتی که نشان دهد، آن چه را او هیولی نامیده، امتداد داشته باشد، نیافتم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، صص ۴۷-۴۶). از ظاهر سخنان شیخ چنین دریافت می‌شود که نخست در تلویحات دیدگاهی ارائه داده و سپس در حکمة‌الإشراق از آن باز گشته و دیدگاه دیگری ارائه کرده است. به هر روی، نظرش در تلویحات، ابهام دارد. به تعبیر دیگر هرگز نمی‌توان پذیرفت که مقوم جوهر، عرض باشد. قوام بخشی عرض (مثل امتداد کمی) به جوهر (مثل جسم) مستلزم تألیف یک ماهیت حقیقی از دو مقوله متباین به تمام ذات است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۹). افزون بر اینکه برپایه حکمت متعالیه، عرض نمود و جلوه جوهر است، نمی‌توان پذیرفت که نمود یک جوهر، جوهر دیگری را قوام دهد و بسازد. این پاسخ که جایز است، جوهر با عرض قوام یابد، چنانچه اعراض و مخصصات نوع، شرط تحقق انواع و مقوم آنها هستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۸۴-۸۲)، ناکارآمد است. این بیان، ابهام دارد و مثل هر بیان مبهمی می‌تواند خاستگاه مغالطه باشد، جهت توجه به ابهامش، پرسیده می‌شود شرط وجود و تحقق، مقدم بر مشروط است. آیا این اعراض که مخصص نوع و افراد نوع هستند، پیش از جوهری که عارض آن و مخصص آن می‌شوند، موجود می‌شوند؟! در این صورت باید مستقل از جوهرشان باشند، به عبارتی باید خود جوهر باشند که بدون جوهر، موجود می‌شوند، پس این عبارت که «اعراض، شرط تحقق انواع و مقوم آنها هستند» ابهام دارد. ثانیاً در راستای رفع ابهام گفته می‌شود حقیقت این است که یک وجود، شأن‌ها و نمودهایی دارد که با او تحقق می‌یابند، این شئون و جلوات، عرض هستند و اگر آن وجود نبود، این جلوات - یا به تعبیر او، مخصصات - هم نبود.

۱. نه تنها در مطارحات که حالت شرح گونه بر تلویحات دارد، چنین گفته بلکه چنان که گذشت، در خود تلویحات نیز هر امتدادی غیر از امتداد عرضی را منکر شد. چگونه می‌توان گفت: مقصودش از هیولی همان صورت جسمیه و امتداد جوهری در نظر مشاء است؟!

سهروردی دیدگاه نهایی خود را در حکمة‌الاشراق بیان کرده است. او صورت جسمیه را پذیرفته، اما هیولی را نفی می‌کند. سپس پذیرندگی را به‌مثابه یکی از اعراض جسم قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰). افزون بر این، صورت نوعیه را نیز نفی کرده و تفاوت آثار اجسام را به اعراض صور جسمیه نسبت داده است (همان، ص ۸۲). هردو نفی او؛ چه نفی هیولی در حکمة‌الاشراق و چه نفی صورت جسمیه در تلویحات، مورد قبول است، اما انتساب اعراض به صورت نوعیه چنان‌که پیش‌تر گذشت، مخدوش است.

۱۳. دیدگاه صدرالمتألهین

گرچه ظاهر برخی سخنان ملاصدرا، با دیدگاه مشاء موافق است اما پیش از هر چیز باید دانست که ملاصدرا، برای تبیین بهتر دیدگاه خویش، نخست دیدگاه رایج مشاء را تبیین کرده و سپس با جرح و تعدیل، و تعالی دیدگاه رایج، دیدگاه خویش را به‌دست می‌دهد. از این‌رو گاه سخنانی در تبیین دیدگاه مشاء درباره جسم دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۲۸-۶۵) که نباید به‌عنوان نگاه نهایی او قلمداد شود. بی‌گمان او صورت جسمیه را می‌پذیرد (همان، ص ۱۵۷-۱۲۹). هم‌چنین به اثبات صورت نوعیه می‌پردازد و اشکال‌های مطرح شده را پاسخ می‌دهد و رابطه آن را با صورت جسمیه شرح می‌دهد (همو، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۸۷-۱۵۷). اما برخلاف ظاهر اولیه سخنانش، هیولی را به‌عنوان جوهری موجود در خارج، نمی‌پذیرد؛ زیرا به ترکیب اتحادی ماده و صورت گویا می‌شود. اگر هیولی جوهری غیر از صورت باشد، ترکیب آنها، چنان‌که مشاء می‌گویند، انضمامی خواهد بود؛ یعنی انضمام دو جوهر به‌نام‌های هیولی و صورت، و پدید آمدن جوهر جدیدی به‌نام جسم. اما ملاصدرا این ترکیب را اتحادی دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۲۰ و ص ۳۳۵؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۶۰) و بر این باور است که مقتضای ترکیب اتحادی، آن است که دو چیز به وجودی واحد، موجود باشند (همو، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۰۷). بنابراین هیولی و صورت به وجودی واحد در خارج

موجودند و تعدد آنها دست آورد تحلیل عقل است. به بیان شیواتر، آن چه در خارج موجود است، صورت است که فعلیت شی را به عهده دارد و هیولی تنها صادق بر آن و یکی از عوارض وجودی آن است (بنگرید: عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۳۱۱-۳۰۹؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۹). بنابراین دیدگاه نهایی صدرا بساطت جسم است؛ نه ترکیب از هیولی و صورت. برخی بر این دیدگاه اشکال کرده و می گویند ترکیب اتحادی بین ماده و صورت نامعقول است؛ زیرا اولاً ماده همچون صورت موجودی حقیقی است و ترکیب اتحادی بین متحصّل و نامتحصّل - مثل وجود و ماهیت، و ... - درست است؛ نه میان دو امر متحصّل. ثانیاً اگر صورت، نوعی علیّت نسبت به ماده دارد، چطور می توان میان علت و معلول، و فاعل و قابل، اتحاد برقرار دانست؟! (شاه آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱). هردو اشکال، مصادره به مطلوب و مبتنی بر آن است که ملاصدرا، هیولی را موجودی حقیقی و خارجی، و نیز معلول در خارج بداند؛ درحالی که، این مدعا، خود محل نزاع است. ازاین رو باور به ترکیب اتحادی، نشان می دهد که ملاصدرا، باور به وجود خارجی هیولی ندارد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳۹؛ خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۸۷).

۱۴. دیدگاه برگزیده

فیلسوفان جوهر را ماهیتی می دانند که اگر در خارج موجود شود، به موضوع نیاز ندارد و عَرَض نیز ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، به موضوع نیاز دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۰۲). بنابراین، از نگاه فیلسوفان پیشاصدرایی، جوهرهایی چون هیولی، صورت جسمیه و صور نوعیه، ماهیاتی هستند که در خارج موجود می شوند. اما بر پایه اصالت وجود، ماهیت امر اعتباری است که همیشه (به تعبیر ملاصدرا اَزْلاً و اَبْداً) از وجود انتزاع می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۸۸) و هرگز بهره و بویی از تحقق نمی برد (همان، ج ۲، ص ۲۸۹). در نتیجه ماهیت، چه پیش از تحقّق وجودی که از آن انتزاع می شود و چه پس از تحقق آن وجود، بهره ای از وجود ندارد. بنابراین تعریف

رایج جوهر (و نیز عرض) با مبانی صدرایی سازگار نیست و باید تعریف دیگری از آن به‌دست داد. برای نمونه می‌توان گفت جوهر ماهیتی است که وجودش (وجودی که جوهر از آن انتزاع شده)، در خارج، در موضوع نیست و عرض ماهیتی است که وجودش در خارج نیاز به موضوع دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷). پس جوهر (و عرض) تحقق خارجی ندارد؛ و تنها وجودی که جوهر (و عرض) از آن انتزاع می‌شود، تحقق خارجی دارد.

وجود بسیط است، در نتیجه نمی‌توان از یک وجود، ماهیت‌های جداگانه‌ای که هریک مابازای جداگانه‌ای در خارج دارند، برگرفت. برای نمونه نمی‌توان پذیرفت که از یک وجود بسیط، به یک اعتبار، ماهیتی به‌نام صورت و به اعتباری دیگر ماهیتی به‌نام هیولی، که تحقق جداگانه‌ای از صورت دارد، انتزاع شود. اگر هیولی و صورت دو جوهر جداگانه باشند باید از دو وجود جداگانه انتزاع شده باشند، که در این فرض، نمی‌توانند اجزای حقیقت واحدی به‌نام جسم باشند. حکیم صدرا نیز در جایی تصریح دارد که در خارج جز وجود نیست و عقل به کمک حس و مشاهده از آن وجود، مفاهیم کلی عام یا خاص یا عرضی را انتزاع می‌کند و سپس به جنس، فصل، عرض عام و خاص می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹). همین سخن را درباره‌ی ماده و صورت می‌توان مطرح نمود؛ چرا که فرق این دو در اعتبار لاشروط و بشرط لا می‌باشد. بله! می‌توان پذیرفت که از وجود واحد و بسیطی که مصداق جسم است، از جهت پذیرندگی (قوه) مفهوم هیولی، و از جهت دارندگی (فعلیت) مفهوم صورت، انتزاع شود. اما در این صورت، هیولی و صورت دو جوهر جداگانه، که با ترکیب انضمامی آنها جسم تشکیل شود، نیستند. بلکه تنها دو جهت از حقیقت واحد جسم-اند. نتیجه اینکه: ۱. همه مفاهیم‌های جوهری هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه، به خودی خود، هیچ تحقق خارجی ندارند. ۲. همگی از یک حقیقت بسیط خارجی انتزاع می‌شوند، البته از حیثیت‌های گوناگون آن حقیقت. ۳. آن حقیقت بسیط خارجی از جهت

قوه و پذیرندگی مفهوم هیولی، و از جهت فعل و دارندگی مفهوم صورت، را به ذهن متبادر می‌سازند. اکنون، اگر مفهوم انتزاع شده از یک حیثیت وجود، از حیثیتی غیرقابل انفکاک از آن وجود خبر دهد، مفهومی ذاتی است و گرنه عرضی است. بنابراین اگر حیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم یاد شده است، از حاق و متن وجودی آن موجود حکایت کند، مفهومی ذاتی است و اگر از دامنه و حواشی آن حکایت نماید، مفهومی عرضی خواهد بود. با توجه به این که هر وجود خارجی‌ای تنها یک حاق و متن وجودی دارد، تنها یک مفهوم جوهری به‌ازای آن می‌توان داشت که از آن انتزاع شده باشد. بنابراین مفهومی‌هایی مانند هیولی و صورت جسمیه هیچ واقعیت خارجی جداگانه‌ای از صورت نوعیه ندارند، اما به‌اعتبارهای مختلف، از نوعی صفات وجودی جسم خبر می‌دهند. اما آخرین صورت نوعیه یک جسم که بیان‌گر همه آثار و ویژگی‌های جسم است، تنها مفهوم جوهری قابل انتزاع از وجود خارجی جسم خواهد بود. درست به همین دلیل، شاید بتوان این مفهوم را به‌ازای وجود خارجی جسم قلمداد کرد؛ زیرا منشأ و مبدأ همه آثار اوست.

به‌باور صدرالمتألهین حقیقت هر چیزی از جمله جسم، را وجود تشکیل می‌دهد و وجود نه از سنخ جوهر است و نه عرض. اما وجود خارجی جسم، به‌سبب اتحاد با ماهیت، به جوهر و عرض متصف می‌گردد. بهترین جوهری که وجود خارجی شی را حکایت می‌کند، صورت نوعیه است. از نگاه ملاصدرا صورت نوعیه، عین وجود مرکب خارجی است و ترکیب میان ماده و صورت، اتحادی است. ملاصدرا می‌گوید: «إِنَّ الَّذِي هَدَانَا اللَّهُ إِلَيْهِ بَنُورُهُ وَأَفَاضَ عَلَيَّ قَلْبَنَا بِفَضْلِهِ هُوَ أَنَّ الصُّورَ النَّوْعِيَّةَ لَيْسَتْ بِجَوَاهِرٍ وَلَا بِأَعْرَاضٍ، بَلْ هِيَ وَجُودَاتٌ خَاصَّةٌ لِلْجِسْمَانِيَّاتِ النَّوْعِيَّةِ؛ وَالْوُجُودُ لَيْسَ بِجَوْهَرٍ فِي ذَاتِهِ وَلَا عَرْضٌ، بَلْ لَا تَحَادُهُ بِالْمَاهِيَةِ يُوصَفُ بِأَحَدِهِمَا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۱؛ همچنین بنگرید: همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۲۷).

شاید پرسیده شود چرا اتحاد ماده و صورت، تنها در مرکبات خارجی مطرح شده است؟ آیا در موجود بسیطی چون نفس، صورت نوعیه، مفهوم حاکی از وجود نیست؟! پاسخ اینکه: اولاً وجود منشأ آثار شیء است و اگر صورت نوعیه را مفهومی بدانیم که بیشترین انطباق را با وجود خارجی اشیاء دارد، باید همه جا - چه در موجود بسیط و چه در موجود مرکب - حاکی از وجود و حقیقت شیء دانسته شود. ثانیاً صدرا می‌گوید هر بسیطی، صورتش وجودش است و هر مرکبی وجودش صورتش در عالم عین و خارج است (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸). شاید گفته شود برخی سخنان ملاصدرا، موافق با مشاء (ترکیب انضمامی) است؛ زیرا او گاه، در برابر انکار وجود هیولی توسط شیخ اشراق، می‌ایستد. هم‌چنین بسیاری از مباحث را برپایه دیدگاه مشاء دنبال می‌کند. پاسخ اینکه: اولاً گذشت که مشی ملاصدرا آن است که برای بیان دیدگاه خویش، نخست از نظریه مشهور آغاز می‌کند و پس از تعالی گام به گام، در پایان سخن نهایی خود را باز می‌گوید؛ ثانیاً به دلیل رأی برگزیده دقت شود، آیا مقدماتش همگی از اصول پذیرفته شده او در حکمت متعالیه نیست؟ او همه این مقدمات را پراکنده گفته است؛ بنابراین هم ادعا را طرح کرده است و هم اصول و مقدماتی گفته است که با انضمام آنها، این دیدگاه، مدلل می‌شود. به هر ترتیب، چه این تفسیر از ملاصدرا پذیرفته شود و چه انکار شود، باید به دلیلش توجه شود.

خلاصه سخن، این که هر موجودی یا دارای امتداد (در سه جهت طول، عرض و عمق) است، یا خیر. در صورت نخست، جسم و در صورت دوم، مجرد (ناجسم) نامیده می‌شود. اکنون، از وجود جسمانی، باتوجه به حیثیت امتدادش، مفهوم صورت جسمیه انتزاع می‌شود و با توجه به فعلیت‌های دیگرش، مفهوم صورت نوعیه. اما باتوجه به جهت پذیرندگی (قوه)، مفهوم هیولی گرفته می‌شود. هیچ‌یک از این مفاهیم واقعیته منحا از همان موجود ممتد، ندارند. ترکیب و تألیف از اجزاء، جزء حقیقت جسم نیست. بنابراین اصلاً مهم نیست که امتداد را وصف جسمی بدانیم که محسوس ماست یا اجزای آن. این وجود ممتد جسم است.

این گونه موجودها، که جسم نامیده می‌شوند، یا محسوس اند (جسم‌های طبیعی) یا نامحسوس (جسم‌های مثالی). بنابراین جسم مثالی (برزخی) به سبب داشتن امتداد، به حقیقت، جسم است ولی با حس‌های پنج‌گانه ظاهری (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی) ادراک‌پذیر نیست؛ هیچ اهمیتی هم ندارد که ثابت شود، جسم مثالی، از اتم، الکترون یا ... ترکیب و تألیف نداشته باشد یا داشته باشد، ملاک جسم‌بودن، امتداد است.^۱ از سوی دیگر عقول و واجب تعالی، به سبب نداشتن امتداد، جسم و در نتیجه محسوس نیستند.

دیدگاه‌های گوناگون درباره جسم، تا زمان کنونی ادامه یافته است؛ به گونه‌ای که سیدرضا صدر (۱۳۷۳-۱۲۹۹ش) موجود را سه گونه می‌شمارد: جوهر، عرض و انرژی. جوهر موجود فی‌نفسه و بی‌نیاز از موضوع است و کائن حامل می‌باشد. عرض موجود غیر فی‌نفسه و نیازمند موضوع است و کائن محمول می‌باشد. انرژی موجود فی‌نفسه، بی‌نیاز از موضوع و مکانی است که اشغال کند؛ پس نه جوهر است و نه عرض. مقسم میان جوهر و عرض، ماهیت خارجی آفاقی است، پس سرایت حکم عرض به صفات نفسانی و موجودات ذهنی، قیاس بدون دلیل است. آن‌گاه جوهر را سه قسم می‌داند: جسم، هیولی و صورت. در ادامه می‌گوید: هیولی و صورت، به حسب وجود خارجی متحد هستند و برای هیچ یک مابازایی جدا از دیگری نیست، پس حکم به تعدد آن‌دو، از جانب عقل و برهان است، سپس برهان فصل و وصل، و برهان قوه و فعل را به بحث می‌گذارد (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲-۱۵۹).

ارزیابی: اولاً این که مقسم جوهر و عرض، ماهیات خارج از ذهن هستند، سخنی برخلاف دیدگاه رایج فیلسوفان است؛ زیرا در نگاه مشاء علم، عرض و کیف نفسانی است. ثانیاً نوع

۱. در اجسام محسوس نیز، اگر از اجزایی کوچک و ممتد، تألیف شده باشد، آن اجزاء نیز جسم هستند، حال هرچه باشند و هرچه نامیده شوند (اتم، الکترون یا ...)، بنابراین جسم محسوس، متشکل از اجسام ریزتر خواهد بود. به فرض همچون مشائیان گفته شود، جسم محسوس، جزئی ممتد ندارد، در این صورت، تنها جسم محسوس، مصداق جسم خواهد بود.

تعریف ایشان از جوهر و عرض، اقتضای آن دارد که ما را به یک حصر عقلی برساند؛ زیرا طبق تعریف‌شان، ماهیت خارجی یا موجود نیازمند موضوع است و یا نیست، در صورت اول جوهر و در صورت دوم، عرض است. حال، فرض قسم سوم به نام انرژی که در دو قسم پیشین نگنجد، قابل قبول نیست. ثالثاً این ادبیات عجیب است که ابتدا، مقسم جوهر و عرض را ماهیت خارجی آفاقی بدانند و سپس بگویند: جوهر سه قسم دارد: جسم، هیولی و صورت. سپس گفته شود: هیولی و صورت، تحلیل عقل از جسم است و وجود خارجی ندارند. باین- همه آن بخش از سخنان ایشان که ترکیب هیولی و صورت را اتحادی می‌داند، موافق و موید پژوهش کنونی است.

استاد مصباح یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۳ش) جوهر را بر چهار قسم می‌داند: جوهر عقلانی، جوهر مثالی، جوهر نفسانی و جوهر جسمانی. آن‌گاه می‌گوید: با نفی هیولی، جایی برای پذیرش صورت جسمیه، که فعلیت‌بخش به هیولی باشد باقی نمی‌ماند، پس جسم و صورت نوعیه، تنها مصادیق جوهر جسمانی هستند. در این حال، اگر جوهر بودن صورت نوعیه انکار شود و عرض تلقی گردد، جوهر جسمانی تنها جسم خواهد بود (مصباح، ۱۳۷۸، صص ۱۹۴-۱۶۴). بدین ترتیب، حقیقت جسم، همچنان محل بحث اندیشمندان است. استاد حسن‌زاده آملی (۱۴۰۰-۱۳۰۷ش) نیز هیولی را صفت و ویژگی جسم طبیعی می‌داند و برای آن وجود جداگانه‌ای قائل نیست (تعلیق حسن‌زاده بر: سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۷۸).

۱۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با رعایت ترتیب زمانی، به شرح و نقد دیدگاه‌های مهم دربارهٔ جسم پرداخت. ذی‌مقراطیس، جسم محسوس را مرکب از ذرات بسیار ریز می‌دانست که در خارج قابل تقسیم و تجزیه نیستند. درستی این دیدگاه به تجربه و مشاهده یقینی مشروط گشته و گفته شد این دیدگاه با نگاه فیلسوفان مشاء، اشراق و دیدگاه برگزیده تنافی ندارد. متکلمان دیدگاه واحدی دربارهٔ جسم نداشتند. بنابراین دیدگاه شیخ مفید که نسبت به نظرگاه‌های

کلامی، از اتقان نسبی برخوردار بود، به بحث گذاشته شد. او جسم را دست کم مرکب از هشت جزء بالفعل می‌دانست و آن اجزاء را جزء لایتجزی (تجزیه‌ناپذیر، جوهر فرد) می‌خواند. از نگاه ایشان جسم مرکب از جوهر (جوهر فرد) است. او جوهر فرد یا جزء تجزیه‌ناپذیر را دارای مساحت و حجم می‌داند، اما به گونه‌ای که این اجزاء هم‌جنس هستند و اختلاف‌شان در اعراض است. جسم به‌باور شیخ طوسی، در سه جهت طول، عرض و عمق امتداد دارد. او چنین چیزی را حاصل ترکیب همان اجزاء (جواهر فرد) می‌داند. بنابراین، تعریف وی (شیء دارای طول، عرض و عمق) بر جسم مثالی نیز انطباق دارد، ولی تبیینش از ساختار جسم، بر ساختار جسم مثالی، انطباق ندارد؛ زیرا وی جواهر فرد را دارای حیّز و مانع تداخل می‌داند، که با جسم مثالی انطباق ندارد. این دیدگاه سه کاستی مهم دارد: ۱. نادرستی شناخت حقیقت اشیاء برپایه نکات ادبی و عرفی. ۲. استناد همه اجسام، به‌رغم تفاوت ذاتی، به جواهر فردی که هم‌جنس هستند و تنها با یکدیگر، تفاوت عرضی دارند. ۳. اصرار بی‌دلیل بر تألیف جسم از اجزاء. آری اگر تجربه جسم محسوس را مرکب از اجزای تجزیه‌ناپذیر بدانند، این شرط تنها درباره اجسام محسوس پذیرفتنی است. اما مانع آن نیست که خود همان اجزاء را به تنهایی جسم (شیء عریض، طویل و عمیق) بدانیم. محاسن این نظریه در انعطاف بسیار آن است. فیلسوفان مشاء، جسم را ترکیبی از ماده و صورت جسمیه دانستند و آن‌گاه صورت نوعیه را حلول‌کننده در آن دانستند. با حلول صور نوعیه، نوعی جسم خاص، وجود خارجی می‌یابد و بدون آن، جسم مطلق (یعنی مرکب از ماده و صورت جسمیه) فاقد تحصیل خارجی است. این دیدگاه، جسم محسوس را دارای امتدادی یک‌پارچه و نامرکب از اجزای بالفعل می‌داند که تنها امکان انقسام دارد؛ یعنی می‌تواند بالقوه دارای اجزاء گردد. از نگاه نگارنده، این سخن فاقد استدلال و معارض با یافته‌های تجربی است. هرچند که جسم از اتصال و امتداد خالی نیست، اما پرسش این‌جا است که آیا جسم همان‌گونه که دیده می‌شود، اتصال دارد؟! شاید این اتصال و امتداد برای اجزای ریزی باشد که با اجتماع خود، جسم

محسوس را تشکیل داده‌اند. نکته دیگر آن که فیلسوفان مشاء، منشأ اتصال جسم را جزئی به نام صورت جسمیه و منشأ قبول را جزء دیگری به نام هیولی می‌دانند که هریک وجودی جدا از دیگری دارند و با ترکیب انضمامی با یکدیگر، جسم را می‌سازند. هم‌چنین تحصیل خارجی این دو جزء در گروی جزء سومی به نام صورت نوعیه است. از نگاه نگارنده، دلیلی برای ترکیب خارجی جسم از این سه جزء وجود ندارد، می‌توان هیولی، صورت جسمیه و نوعیه را سه حیثیت یک شیء دانست که دارای امتدادهای سه گانه (طولی، عرضی و عمقی) است. شیخ اشراق دو دیدگاه درباره جسم مطرح می‌کند: در جایی هیولی را می‌پذیرد و صورت جسمیه را نفی می‌کند. سپس جسم را مرکب از هیولی (به عنوان یک جوهر) و امتدادی عرضی می‌داند. اما در جایی دیگر جوهری به نام هیولی را نفی کرده و امتداد جوهری (صورت جسمیه) را تمام حقیقت جسم می‌داند که به کمک امتداد عرضی مشخص (جسم تعلیمی) تعین می‌یابد. چالش دیدگاه نخست در قوام بخشی عرض به جسم، به عنوان یک جوهر است. درباره دیدگاه دوم باید گفت که نفی وجود خارجی هیولی، امری پذیرفتنی است اما نفی صورت نوعیه محل بحث است. گرچه ظاهر برخی سخنان ملاصدرا نظرگاه مشاء را تایید می‌کند، اما او در نهایت جوهری به نام هیولی را در خارج موجود نمی‌داند؛ بلکه آن را تنها تحلیل عقل از حقیقت خارجی جسم می‌داند. دیدگاه برگزیده این پژوهش که امتداد جدیدی از نگاه صدرایی است، باتوجه به اصالت وجود سامان می‌یابد. بر این پایه همه مفهومی‌های جوهری مانند هیولی، صورت جسمیه و صور نوعیه، وجود جداگانه خارجی ندارند. بلکه انتزاع ذهن از وجود بسیط خارجی جسم‌اند. می‌توان از وجود خارجی جسم، باتوجه به حیثیت‌های گوناگون و آثار متفاوت آن، مفهومی‌های مختلفی مانند هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه انتزاع کرد. منشأ انتزاع این مفهومی‌ها حیثیت‌های واقعی وجود خارجی جسم است. اما چنین نیست که واقعیت بسیط خارجی، از پاره‌هایی انضمام یافته مرکب باشد و در نتیجه این مفاهیم ما به ازای همان اجزای خارجی باشند. بلکه یک وجود

بسیط خارجی است که از هر حیثیت او مفهومی برگرفته می‌شود. پس از آن به برخی از نظرات جدید درباره حقیقت جسم اشاره شد.

بنا به دیدگاه برگزیده، موجودات در تقسیمی یا دارای امتدادهای سه گانه هستند یا نیستند. قسم نخست جسم است؛ از این تعریف (جسم شیئی است که دارای امتدادهای سه گانه می‌باشد) نتیجه گرفته می‌شود: اولاً جسم مثالی - اگر موجود باشد - به سبب داشتن امتداد در طول، عرض و عمق، جسم است؛ ثانیاً محسوس بودن، جزء حقیقت جسم نیست، همچنان که جسم مثالی محسوس نیست؛ ثالثاً ترکیب و تألیف خارجی جسم، از اجزاء، جزء حقیقت جسم نیست، کوچک ترین جزء جسم - که باید دارای حجم باشد تا جسم حجم دار را بسازد، باید دارای امتداد سه گانه باشد که جسم ممتد را بسازد - خود جسم است، هرچند فرض شود که از جزئی تشکیل نشده است. سنگ، چوب و ... هم که امتداد سه گانه دارند، جسم هستند، هرچند فرض شود اجزای ریز و درشت بسیاری دارند. جسم مثالی هم اگر فرض شود، از اجزای ریز اتمی یا غیر اتمی تشکیل نشده است، جسم است؛ زیرا امتداد سه گانه را دارد. ترکیب جسم از ماده، صورت جسمیه و نوعیه نیز جزء حقیقت جسم نیست، چه معتقد شویم که اجسام عنصری ترکیب از ماده و صورت دارند و چه معتقد شویم چنین ترکیبی ندارند، به هر ترتیب، امتداد دارند، پس جسم می‌باشند. البته باور نگارنده آن است که ماده و صورت انتزاع عقل از یک واقعیت ممتد عنصری است. به فرض جسم مثالی، تحقق داشته باشد و تماماً فعلیت محض باشد و اصلاً حیثیت قبول و انفعال نداشته باشد و حتی نتوان از آن حیثیت قبول و مفهوم هیولی را انتزاع کرد، پس مرکب از ماده و صورت هم نباشد، اما چون امتداد سه گانه را دارد، جسم است. اگر جسم مثالی هم عقلاً حیثیت قبول را داشته باشد و هم ثابت شود، آن گونه فلاسفه مشاء درباره اجسام این جهانی معتقد بودند، آنان هم ترکیب خارجی از هیولی، صورت جسمیه و نوعیه را دارند، دچار تغییر هم می‌شوند، باز هم تعریف جسم بر آن، صادق است.

منابع

- آملی، محمد تقی (بی تا)، درر الفوائد، قم، اسماعیلیان.
- ابن دُرَید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن متوفای آملی، قم، بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبیها، تصحیح مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم، مرکز الإعلام الإسلامی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن کُموّنه، سعد (۱۳۸۷)، شرح التلویحات اللوحیة، تهران، میراث مکتوب.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵ش)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.
- تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م)، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خمینی، سیدمصطفی (۱۳۷۶)، تعليقات على الحکمة المتعالیة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۲)، إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تصحیح: علی اوجبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق)، شرح المنظومه، تعلیقه حسن حسن متوفای آملی، قم، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سیوری حلی (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شاه آبادی، محمد (۱۳۸۱)، رشحات الحکمة تعلیقه علی الأسفار، قم، انتشارات مهدی یار.
- شهرزوری، محمد (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الإلهیة، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۹۲)، شرح حکمة الإشراق، تعلیق صدرالدین شیرازی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، قم، انتشارات مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الأثریة، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲)، تعلیقات علی شرح حکمة الإشراق، در: شیرازی، قطب الدین، (۱۳۹۲)، شرح حکمة الإشراق
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی، تهران، انتشارات حکمت.
- صدر، سیدرضا (۱۳۷۸)، الفلسفة العليا، قم، بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).

- طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، چاپ دوم، بیروت، دارالأضواء.
- طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی (محقق طوسی)، خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح الإشارات و التنبیها، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب قم.
- طوسی (محقق طوسی)، خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی‌تا)، قواعد العقائد، تعلیقات آیت‌الله جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ یکم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران و قم، سمت و انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- عکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق)، مجموعه مصنفات، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- علم الهدی، سیدمرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، دارالهجرة.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰)، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار.
- فیض، محمد بن مرتضی (مشهور به ملامحسن)، (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد و الأحکام و الأخلاق، قم، نشر لوح محفوظ.

بازخوانی و نقد حقیقت جسم از دیدگاه کلامی و فلسفی و... / رحمانی زاده؛ سوری / ۴۰۷

- قاضی عبدالجبار، احمد (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵)، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، تهران، سروش.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه غرب، تهران، کتاب پارسه.
- ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷ق)، کتاب التوحید، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، تهران، شرکت سازمان تبلیغات.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸)، شرح الهیات شفاء، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۶)، حکمت اشراق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.