

درس چهل و چهارم انواع جواهر شامل

شامل: نظریات درباره انواع جواهر جوهر جسمانی جوهر نفسانی دو برهان بر مجرد نفس

نظریات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

1- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتا دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلق هم به موجود مادی و جسمانی ندارد.

باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی ربطی به عقل بمعنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد و استعمال و اژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراك لفظی است چنانکه علماء اخلاق عقل را بمعنای سومی نیز بکار می‌برند.

2- جوهر نفسانی که ذاتا مجرد است ولی تعلق به بدن موجود جسمانی می‌گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد هر چند ممکن است پس از پدید آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند.

3- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نموده‌های آن را بصورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می‌نماییم مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند.

4- ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می‌پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاك محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف بجز صورت فلکی را می‌پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است.

5- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست صورتهای دیگری نیز هست که متناوبا همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی.

از سوی دیگر شیخ اشراق وجود هیولی را بعنوان يك جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را بعنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده‌اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی را قبول کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرد و صور معلقه اثبات کرده که بعدا در اصطلاح متأخرین به نام جوهر مثالی و برزخی معروف شده است.

قبلا اشاره شد که بارکلی جوهر جسمانی و طبعا ماده و صورت مادی را انکار کرده است وی معتقد بود که آنچه را ما بعنوان اشياء مادی درک می‌کنیم در واقع صورتهایی است که خدای متعال در عالم نفس ما بوجود می‌آورد و واقعیت آنها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس عالمی بنام عالم مادی وجود ندارد.

نیز اشاره شد که هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیك قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی اعراض را بصورت قطعی اثبات کنیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی‌واسطه قرار می‌گیرند

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصور اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می‌یابد که صور حسی را خودش بوجود نمی‌آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که به نحوی تاثیر در پیدایش ادراکات حسی وی دارد.

و اما فرض اینکه خدای متعال بدون واسطه این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می‌آورد آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی بدست می‌آید نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است پس پدید آمدن پدیده خاص در زمان معین بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی صورت نمی‌پذیرد گو اینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می‌فرماید چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد بعلاوه با انکار وجود ماده جایی برای نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جواهر عقلانی و مجردات تام بحساب آورد در صورتی که مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی‌شود.

حاصل آنکه اعتقاد به جهان مادی علاوه بر اینکه يك اعتقاد ارتكازی و به يك معنی فطری است مقتضای برهان عقلی نیز هست.

در این میان بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته‌اند که آنچه از جهان مادی قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می‌گیرد و چیز دیگری بنام جوهر جسمانی قابل اثبات نیست مثلا هنگامی که يك سیب مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد بوسیله چشم رنگ و شکل آن را می‌بینیم و بوسیله بینی بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن مزه‌اش را می‌چشیم اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بوی و مزه و مانند آنها چیز دیگری بنام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می‌باشد.

در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حس جوهر شناس نداریم اما با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می‌نامیم پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می‌گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست و اما تعیین جواهر و اعراض خارجی مسئله دیگری است که فعلا در صدد بررسی آن نیستیم

جوهر نفسانی

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس عین وجود آن است و هر انسانی کمابیش از چنین علمی برخوردار است ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز مرتبه ضعیفی از آن تحقق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می‌باشد و از این جهت مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد تدریجا آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می‌شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می‌کند هر قدر وجود نفس کاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا بحدی که آن را با روشنی کامل می‌یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحل از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از اینرو اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نیازمند به برهان می‌باشند.

برای اثبات تجرد نفس راههای گوناگونی وجود دارد که بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است از جمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیاهای و احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آنها اقامه می‌شود و بعضی از مقدمات آنها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند باید از راه نقل ثابت شود و حقیقت این است که اینگونه منقولات فوق حد تواتر است.

در يك دسته دیگر از دلایل از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و بخصوص روانشناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد مانند این مقدمه که همه اندامها و سلولهای بدن تدریجا عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید دگرگون می‌شوند در حالی که نفس وجود شخصی ثابتی دارد که در طول دهها سال باقی می‌ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است.

اما برهانهای فلسفی خالص برای تجرد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند يك دسته براهینی که از تحلیل همان علم حضوری متعارف حاصل می‌شود و يك دسته براهینی که نخست تجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراك و اراده و محبت را ثابت می‌کند و آنگاه تجرد موضوع آنها که نفس است اثبات می‌گردد و چون در آینده از تجرد کیفیات نفسانی بویژه از تجرد علم و ادراك بحث خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیماً تجرد نفس را به ثبوت می‌رساند بسنده می‌کنیم

دو برهان بر تجرد نفس

1- ابن سینا در اشارات برهانی برای تجرد نفس اقامه کرده که حاصل آن این است اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملاً آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا هواء طلق باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان من درك‌کننده کند به گونه‌ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می‌یابد در حالی که هیچیک از اندامهای بدن را نمی‌یابد و آنچه را می‌یابد غیر از چیزی است که نمی‌یابد پس نفس غیر از بدن مادی است.

این برهان چنانکه ملاحظه می‌شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ الرئيس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادی موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلاً اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحل از کمال معنوی را پیموده باشند می‌توانند توجه خودشان را کاملاً منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند اما افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجه خودشان را از امور مادی برگردانند باید اینگونه شرایط را مراعات کنند.

2- برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان من درك‌کننده دقت کنیم می‌بینیم وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلاً نمی‌توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام قسمت‌پذیری است چنانکه در درس چهل و یکم توضیح داده شد اما چنین خاصیتی در نفس یافت نمی‌شود و حتی بتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار مجرد خواهد بود نهایت این است که به بدن تعلق می‌گیرد و رابطه وجودی خاصی با آن دارد که هم در آن تاثیر می‌کند چنانکه با اراده نفس بدن حرکت می‌کند و هم از آن اثر می‌پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی رنج می‌برد و بسیاری از تاثیرات دیگر که باید در مباحث روان‌تنی مورد بررسی قرار گیرد

خلاصه

1- مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی ماده صورت.

2- اشراقیین فقط سه قسم از اقسام یاد شده را پذیرفته‌اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده‌اند که در عین عدم تعلق به ماده واسطه‌ای بین مجرد تام و مادی محض است و در لسان متأخرین به جوهر مثالی نامیده شده است.

3- بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیك قرار داده است.

4- اعتقاد به وجود جوهر جسمانی يك اعتقاد ارتكازی و به يك معنی فطری است ولی می‌توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر پدیده‌هایی در نفس انسان پدید می‌آیند و با علم حضوری خطاناپذیر شناخته می‌شوند و طبق قانون علیت باید دارای علتی باشند اما خود نفس علت آنها نیست زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او بوجود می‌آیند موجود مجرد تاملی هم علت بی‌واسطه آنها نخواهد بود زیرا نسبت چنین موجودی به همه نفوس و همه زمانها و مکانها یکسان است و چنین چیزی علت بی‌واسطه برای پدیده‌های حادث و دگرگون‌شونده نخواهد بود پس علت قابل‌تغییری در ورای نفس برای این پدیده‌ها وجود دارد اگر این علت جوهر جسمانی باشد که مدعی ثابت است و اگر عرض باشد نیاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود.

5- اگر جوهر مادی و از جمله بدن انسان وجود خارجی نداشته باشد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و می‌بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی تلقی کرد در صورتی که مجرد تام دستخوش دگرگونیها نمی‌شود.

6- وجود جوهر نفسانی من درك‌کننده با علم حضوری درك می‌شود ولی چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه‌ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته باشند ناچار باید تجرد نفس را برای ایشان با برهان اثبات کرد.

7- دلایل تجرد نفس بر چند دسته‌اند :

الف- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است و اینگونه مقدمات باید برای اکثر افراد بوسیله نقل ثابت‌شود.

ب- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است.

ج- دلایل فلسفی که مستقیماً تجرد نفس را اثبات می‌کند.

د- دلایل فلسفی که از راه تجرد کیفیات نفسانی تجرد آن را اثبات می‌کند.

8- از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است همه سلولهای بدن در طول چند سال عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید تغییر می‌یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثر نمی‌شود.

9- اگر انسان در شرایط مساعدی توجه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت در حالی که بدن را نمی‌یابد پس معلوم می‌شود که نفس غیر از بدن است.

10- اساسیترین خاصیت موجود جسمانی قسمت‌پذیری است و عدم وجود این خاصیت در نفس دلیل جسمانی نبودن آن است

درس چهل و پنجم دنباله بحث در انواع جواهر

شامل: جوهر عقلانی قاعده امکان اشرف جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلاسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی راه‌های پر پیچ و خمی را پیموده‌اند مثلاً همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات امکانی است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت وحدت علت بیواسطه تمسک کرده‌اند و از سوی دیگر عقل فعال را بعنوان فاعل قریب برای عالم عناصر مادون فلک قمر و نیز بعنوان افاضه‌کننده مفاهیم عقلی به انسان و خزانه معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نهگانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز بعنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آنها تصور کرده‌اند که با عقل فعال مجموعاً عقول عشره را تشکیل می‌دهند همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و مخصوصاً اشراقیین برای اثبات عقول عرضیه مثل افلاطونیه به قاعده امکان اشرف تمسک کرده دلالتی برای اعتبار آن آورده‌اند و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست.

اما با توجه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت که در فلسفه صدر المتالهین به اثبات رسیده راه ساده‌تر و در عین حال متقن‌تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می‌توان آن را تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشرف تلقی کرد از اینرو نخست به توضیحی پیرامون قاعده مزبور می‌پردازیم آنگاه نتیجه‌های را که از آن برای مسئله مورد بحث می‌توان گرفت بیان می‌کنیم

قاعده امکان اشرف

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده در مرتبه‌ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آنها باشد پس وجود سایر جواهر کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم بر آنهاست.

این قاعده از زمان شیخ اشراق مورد عنایت خاص قرار گرفت و برای اثبات آن برهانی به این صورت اقامه گردید.

اگر موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می‌آید و یا در مرتبه‌ای متاخر از آن و یا اصلاً بوجود نمی‌آید اما اگر همراه آن بوجود بیاید چنانکه مثلاً جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند قاعده الواحد نقض می‌شود و اگر بعد از آن بوجود بیاید چنانکه مثلاً جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود بیاید و جوهر جسمانی واسطه در صدور آن باشد لازم‌هاش این است که وجود علت پست‌تر از وجود معلول باشد و اگر اصلاً بوجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیت علیت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس تنها این فرض صحیح است که موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد.

بعدا این دلیل که مبتنی بر قاعده الواحد است مورد مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن بیان کرد که بررسی آنها درخور این نوشتار نیست.

ولی چنانکه اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفه صدر المتالهین می‌توان این قاعده را بصورت متقن‌تری تبیین کرد و تقریر آن این است.

رابطه علیت بین علت و معلول يك رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد نیز رابطه علیت يك رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت

زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن تحقق یابد پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی‌توان رابطه علیت بین دو موجود را بصورت امکان خاص سلب ضرورت از طرفین در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد.

از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کاملتر و قویتری را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیفتر شعاعی از وجود آن بحساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجه به این دو مقدمه قاعده مزبور به این صورت درمی‌آید اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قویتر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن بشمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قویتری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کاملتر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کاملتر از دیگر جواهر است و می‌تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبه بینهایت‌شدید وجود خدای متعال و مراتب نازل وجود خواهد بود.

بر این اساس می‌توان وجود عقول عرضیه را نیز اثبات کرد یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد اما هر کدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط کمالات همان نوع را بصورت کاملتر و بسیطتری دارا باشد.

اما چند نکته را باید در نظر داشت یکی آنکه عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کاملتر از خودشان خواهند بود زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و قبلاً گفته شد که امکان علیت مساوی با ضرورت آن است.

نکته دوم آنکه هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت.

و نکته سوم آنکه این قاعده نمی‌تواند تعداد عقول را ثابت کند و ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه چند واسطه وجود دارد نداریم و فرضیه عقول عشره چون مبتنی بر فرضیه افلاک نهگانه بوده با ابطال آن باطل می‌شود

جوهر مثالی

چنانکه در درس قبلی اشاره شد اشراقیین عالم دیگری را بنام اشباح مجرده یا صور معلقه اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت در لسان متأخرین به عالم برزخ نامیده شده چنانکه آن را عالم مثال نیز می‌نامند.

احتمالاً اشراقیین این مطلب را از بیانات عرفاء الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی برده باشند و در نصوص دینی مطالبی بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن قابل توجیه است.

لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم بکار نمی‌برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می‌کند نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم بمعنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می‌رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت‌پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می‌گردد و برای اینکه مثلاً نصف آنها را تصور کنیم باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان بوجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود.

همچنین باید دانست که تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها می‌باشند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند بلکه قویتر از آنها بشمار می‌آیند.

شیخ اشراق صورتهایی که در آینه دیده می‌شود را از قبیل اشباح مجرد پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است ولی صدرالمتالهین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد و اما صورتهایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می‌باشد و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.

به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انکار نیست و در روایات شریفه تعبیراتی مانند اشباح و اطلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست.

بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعده امکان اشرف این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتالهین از قاعده دیگری که بنام قاعده امکان اخس تاسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی‌توان تشکیک خاص را بطور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می‌یابد می‌توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه کننده این صورتهای محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد.

حاصل آنکه بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین- صلوات الله علیهم اجمعین- می‌باشد.

در پایان این مبحث یادآور می‌شویم که تقسیم موجود به مادی و غیر مادی يك تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عوالم غیر مادی به عقل و نفس و مثال حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده‌اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود

خلاصه

1- فلاسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به قواعدی مانند قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف تمسک کرده‌اند و عقول عشره را بر اساس فرضیه افلاک نه‌گانه اثبات نموده‌اند.

2- مفاد قاعده امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخس تحقق یابد پس وجود اخس کاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است.

3- دلیل معروف این قاعده آن است که صادر شدن اشرف و اخس با یکدیگر قاعده الواحد را نقض می‌کند و لازمه تاخر اشرف این است که علت پست‌تر از معلول باشد و صادر نشدن اشرف به این معنی است که خدا هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس باید اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد.

4- بر پایه اصول فلسفه صدرائی قاعده مزبور را می‌توان به این صورت بیان کرد در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی علت ضعف مقدم بر آن باشد.

5- دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم وجود نیافته باشد لازم‌هاش این است که معلول بدون علت قریب بوجود آمده باشد و چیزی که امکان علیت نسبت به آن را داشته عملاً تأثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت امری ذاتی و ضروری است.

- 6- از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد.
- 7- نیز می‌توان نتیجه گرفت که چون در ازاء هر نوع از موجودات مادی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند.
- 8- در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعده امکان اشرف يك یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد.
- 9- هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلومات خودشان نخواهند داشت.
- 10- تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول دهگانه با ابطال افلاك نهگانه باطل شده است.
- 11- جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از اینرو برزخ نامیده می‌شود ولی شیخ اشراق این واژه را در مورد موجود مادی بکار می‌برد.
- 12- جواهر مثالی یا مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است.
- 13- شیخ اشراق صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و نیز جنیان را از قبیل اشباح مجرد و مربوط به عالم مثال می‌داند و حتی دیدن حسی ابصار را به مشاهده آنها تفسیر می‌کند.
- 14- ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.
- 15- در نصوص دینی تعبیراتی مانند اشباح و اظلال و مثال یافت می‌شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است.
- 16- عمده دلیل بر وجود عالم مثال مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تایید می‌شود.
- 17- بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند به استناد قاعده امکان اشرف عالم مثال را نیز اثبات کنند.
- 18- جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست.
- 19- شاید بتوان از قاعده مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازاء هر نوع از صورتهای ادراکی که در نفس انسان بوجود می‌آید می‌توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد.
- 20- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلی و عالم مثالی برهانی نیست و از اینرو وجود نوعی دیگر از عوالم مجرد را نمی‌توان نفی کرد

درس چهل و ششم - ماده و صورت

شامل: نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت دلیل نظریه ارسطونیان نقد

نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرد و يك نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم ولی قبلاً از پیروان مشائیین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می‌دانند که اولی حیثیت قوه اجسام و دیگری

حیثیت فعلیت آنهاست اینک به بررسی این نظریه می‌پردازیم اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریباً مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلاً آب را ماده بخار یا خاک را ماده نبات و حیوان یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می‌نامند و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده به اصطلاح دارای وجود ابدی و بی‌نیاز از علت مادی باشد را ماده مواد یا هیولای اولی می‌خوانند و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت‌داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده‌اند و صدرالمآلهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است گو اینکه در پاره‌ای از موارد هیولی را امری عدمی نامیده و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه‌ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنانکه مفهوم سایه از روشنایی ضعیف انتزاع می‌شود و وجودی و رای نور ندارد.⁽¹⁾ و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند.⁽²⁾

اما بفرض وجود هیولای اولی بعنوان يك جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می‌آوردند و توضیح می‌دادند که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می‌شود ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتاً فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و بنظر می‌رسد که در این مسئله حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند.

با انکار هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت‌بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده جوهر فعلیت‌داری است که مرکب از ماده و صورت نمی‌باشد نهایت این است که صورتهای جدیدی متناوباً یا مجتمعا در آن تحقق می‌یابد چنانکه صورت عنصری خاصی در آن پدید می‌آید و با رفتن آن صورت عنصری دیگری جایگزین می‌شود اما صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعا بوجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم حلول می‌نمایند یعنی اجزاء آنها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شوند ولی در همه این تحولات جسم بعنوان يك جوهر فعلیت‌دار همواره باقی می‌ماند هر چند بعضی از فلاسفه جوهر بودن صورتهای جدید را انکار کرده‌اند و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته‌اند.⁽³⁾

در صورتی که هیولای بدون فعلیت انکار شود اما صورتهای نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح منطبق در آن گردد و آن عبارت است از صورتهای نوعیه مانند صورتهای عنصری و معدنی و نباتی اما با انکار جوهریت اینگونه صورتهای جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود

دلیل نظریه ارسطوئیان

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب المآخذ آورده‌اند که یکی بنام برهان قوه و فعل و دیگری بنام برهان وصل و فصل نامیده می‌شود و حاصل آنها این است.

در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می‌آید مثلاً جسم پیوسته و یکپارچه‌ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می‌گردد یا آب تبدیل به بخار می‌شود یا هسته درخت تبدیل به درخت می‌گردد بدون شك در این تحولات گوناگون چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و يك یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقیناً چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می‌ماند اما آنچه باقی می‌ماند صورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچار جوهر دیگری در میان آنها وجود دارد که رابطه وجودی آنها را با یکدیگر حفظ می‌کند و خودش ذاتاً اقتضاء هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت فعلیتهای مختلف و گوناگون را می‌پذیرد بدین ترتیب وجود جوهری ثابت می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتهاست و بتعبیر فلسفی قوه محض است.

به دیگر سخن هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت فعلیت و واجدیت و دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینده و این دو حیثیت مابین با یکدیگر هستند پس هر موجود جسمانی مرکب از دو امر عینی متباین می‌باشد و چون ممکن

نیست که وجود جوهر مرکب از دو عرض یا يك جوهر و يك عرض باشد ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه آن می‌باشد.

این دلیل را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد یا آن را دلیل دیگری تلقی نمود هر جسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات قوه و فعل چنانکه هر جسمی امکان تبدیل شدن به دو یا چند جسم دیگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل این امکان تبدیل و تغییر نوعی کیفیت است که بنام کیفیت استعدادی یا امکان استعدادی نامیده می‌شود و قابل شدت و ضعف و کمال و نقص است چنانکه استعداد چنین برای تبدیل شدن به يك موجودی ذی‌روح بیش از استعداد نطفه می‌باشد.

این عرض نیاز به يك موضوع جوهری دارد ولی نمی‌توان موضوع آن را جوهری فعلیت‌دار دانست زیرا باید برای چنان جوهری امکان پیدایش چنین کیفیتی را در نظر گرفت و امکان مفروض کیفیت دیگری مسبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تا بینهایت و لازم‌هاش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر یا عرض جدیدی بینهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد.

نقد

دلایل ذکر شده از اتقان کافی برخوردار نیست و همگی آنها کمابیش قابل مناقشه می‌باشد اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهوم تبدیل و تبدل است خوبست نخست توضیح مختصری پیرامون آن بدهیم هر چند تفصیل مطلب در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد.⁽⁴⁾

تبدیل و تبدل به چند صورت قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از :

الف- تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی.

لازم به تذکر است که بنظر امثال شیخ اشراق تبدیل و تبدل انواع از همین قبیل می‌باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می‌دانند همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیکدانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری.

ب- پیدایش صورت جوهری جدید در ماده مانند پیدایش صورت نباتی در خاک بنا بر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه را از قبیل جواهر می‌دانند.

ج- زایل شدن صورت جوهری حادث از ماده مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان.

د- زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان.

ه- تعلق جوهری مجرد به ماده بدون اینکه در آن حلول نماید زیرا حلول از ویژگیهای مادیات است مانند تعلق روح به بدن.

و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان.

با توجه به این اقسام سست بودن بیان اول روشن می‌شود زیرا اگر تبدیل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشد جوهر جسمانی با فعلیت‌خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقد فعلیت نیست همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلق آن باشد صورت پنجم و ششم جوهر بدن با فعلیت‌خودش باقی است نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جای چنین توهمی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی جوهر فعلیت‌داری باقی نمی‌ماند پس امر مشترك بین آنها جوهر فاقد فعلیت خواهد بود.

ولی باید بخاطر داشته باشیم که بنظر فلاسفه صورت جسمیه هیچگاه فاسد و زایل نمی‌شود و اگر هیولای اولی هم ثابت‌شود بقاء آن توام با بقاء صورت جسمیه می‌باشد صرفنظر از حرکت جوهریه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به این نکته این سؤال مطرح می‌شود که اگر جسم را یک جوهر بسیط غیر مرکب از ماده و صورت بدانیم که صورت دیگری در آن حلول کند یا از آن زایل شود چه اشکال عقلی دارد.

ممکن است بیان دوم را پاسخی از این سؤال تلقی کرد یعنی جسم با فعلیت‌خودش نمی‌تواند صورت جدیدی را بپذیرد بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصیت ذاتی آن پذیرش باشد و ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را نداشته باشد.

اما بیان دوم مبنی بر این است که حیثیتهای قوه و فعل دو حیثیت عینی هستند و هر کدام از آنها مابازاء خارجی خاصی دارند و چون نمی‌توان وجود جسم را مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض دانست ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازاء این دو حیثیت بدانیم.

ولی اولاً این مبنی قابل مناقشه است زیرا مفهوم قوه و فعل مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که عقل با عنایت خاصی آنها را انتزاع می‌کند⁽⁵⁾ به دیگر سخن هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است چنانکه هسته درخت فاقد میوه است ولی می‌تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می‌دهیم و هنگامی که واجد آن شد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌کنیم پس این مفهومها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می‌آیند و مابازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتی عرضی را اثبات کنیم که ماهیت آن ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علیت میان موجودات چنین اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علتیا معلول باشد و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است.

حاصل آنکه جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن بالقوه نامیده می‌شود نه اینکه دارای یک جزء خارجی بنام قوه باشد.

و ثانیاً مقدمه دوم قابل منع است زیرا ممکن است کسی وجود خارجی جسم و نه ماهیت آن را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بداند مخصوصاً بنا بر قول کسانی که اعراض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند پس بفرض اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل دارای مابازاء خارجی باشند می‌توان مابازاء حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی و مابازاء حیثیت قوه را یکی از اعراض آن بحساب آورد.

بیان سوم نیز دو مقدمه اساسی دارد یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوه و امکان قبلی است پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد.

ولی این بیان نیز تمام نیست زیرا اولاً امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن مابازاء عینی اثبات کرد مثلاً معنای اینکه هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ برمی‌آورد پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری بنام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی‌توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست.

و ثانیاً بفرض اینکه امکان استعدادی کیفیتی عینی باشد می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محذور تسلسل را دفع کرد بدون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری هیولای فاقد فعلیت باشد.

بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و تنها این نکته را یادآور می‌شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینرو اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت فعلیت بیابد با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است سازگار نیست.

ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال در سایه علت و جوب بالغیر می‌یابد.

ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت يك صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد چنانکه خود ماهیت امری است اعتباری اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است و شاید به همین جهت صدر المتالهین هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است دقت شود

خلاصه

1- فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هر گونه فعلیت می‌شمارند بخلاف دیگران که برای ماده‌المواد هم فعلیت قائل هستند فعلیتی که در جریان تحولات باقی می‌ماند.

2- با نفی هیولای ارسطوئی صورت جسمیه هم بعنوان نوع خاصی از جوهر نفی می‌شود.

3- مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه غیر از نفوس جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می‌کنند یعنی اجزاء آنها دقیقاً بر یکدیگر منطبق می‌شود ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفه قدیم آنها را از قبیل اعراض دانسته است.

4- بنا بر انکار هیولای ارسطوئی اگر صورتهای نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول کننده در جسم باشند جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می‌شود یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی‌کند جسم و دیگری جوهری که دارای محل جوهری است صورت.

5- نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیت این است که در جریان تحولاتی که برای اجسام پدید می‌آید و طی آنها فعلیت قبلی از بین می‌رود باید جوهر مشترکی بین آنها باشد که خودش فعلیتی نداشته باشد زیرا فرض این است که فعلیت قبلی نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازم‌آش این است که موجود قبلی بکلی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقیقی با موجود قبلی ندارد.

6- اگر تحول اجسام در حقیقت تحول اعراض آنها باشد یا از قبیل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد یا اینکه صورت جدیدی بوجود بیاید یا از بین برود در همه این فرضها جوهر قبلی با فعلیت خودش باقی خواهد بود اما اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد جای چنین توهمی هست که فعلیت قبلی زایل شده است ولی در همین مورد هم به عقیده فلاسفه فعلیت جسم باقی است پس نیازی به فرض جوهر بی‌فعلیت نخواهد بود.

7- بیان دوم این است که جسم با فعلیت خودش نمی‌تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارا بودن است و حیثیت قبول و پذیرفتن حیثیت قوه و فقدان و این دو حیثیت متباین هستند پس باید در ازاء هر يك از آنها جوهر خاصی وجود داشته باشد.

8- این بیان نیز تمام نیست زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان امری است عقلی نه خارجی و چنین وصف عقلی مستلزم يك امر عینی و خارجی نیست و با تنزل می‌توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی و حیثیت قوه و قبول را یکی از اعراض آن قلمداد کرد.

9- بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقوله کیف بشمار می‌رود و فعلیت یافتن همین عرض هم نیاز به قوه و امکان قبلی دارد پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوه و استعداد باشد.

10- جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عرض خارجی و بفرض اینکه امری عینی می‌بود می‌توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه‌ای که پیدایش آن نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد.

11- اساساً فرض موجود بی‌فعلیت همانند فرض موجود بی‌وجود فرض معقولی بنظر نمی‌رسد و اگر کسی بگوید که هیولی در سایه صورت حقیقه دارای فعلیت می‌شود و بطور کلی فاقد فعلیت نخواهد بود و به دیگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب کند نه واسطه در عروض حیثیت ذاتی هیولی قوه محض بودن را ندیده گرفته است.

12- اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی‌شود و در عین حال در سایه علت متصف به وجوب بالغیر می‌گردد لازم‌هاش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتألهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی

پی‌نوشتها

1- ر. ك: اسفار ج 5 ص 146 و مبدء و معاد ص 265- 2. ر. ك: معتبر ابو البركات ج 3 ص 200- 3. ر. ك: مطارحات ص 284 و حکمه الاشراف ص 88- 4. ر. ك: درس پنجاه و یکم- 5. ر. ك: درس پنجاه و دوم .