

بررسی انتقادات ملاصدرا بر سهروردی در بحث حقیقت جسم

زهرة زارعی^۱

امیر شیرزاد^۲

چکیده

بحث از جوهر، و جسم بعنوان یکی از انواع جوهری، از مباحث مهم و مطرح در فلسفه است. اغلب فلاسفه مشا قائل به جوهر خمسه: عقل و نفس و جسم و ماده و صورت هستند و حقیقت جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانند و مدعی‌اند که ترکیب ماده و صورت انضمامی است. سهروردی نیز، در برخی از آثارش جسم را به‌عنوان یکی از جوهر خمسه و مرکب از ماده و صورت می‌داند، اما در برخی دیگر تنها به سه نوع جوهری عقل و نفس و جسم قائل شده و جسم را بسیط گفته است. ملاصدرا برخلاف پیشینیان دیدگاه متفاوتی اتخاذ کرده است. او ضمن اینکه برخلاف سهروردی جسم را به‌عنوان یکی از اقسام پنج‌گانه جوهری می‌پذیرد، برخلاف مشائیان نیز، ترکیب جسم از ماده و صورت را اتحادی می‌داند. نوشتار حاضر ضمن طرح و تبیین دیدگاه سهروردی و نقدهای ملاصدرا بر او به بررسی و تحلیل موارد اختلاف آن‌ها پرداخته است.

کلمات کلیدی: جسم، ترکیب اتحادی، ترکیب انضمامی، ماده، صورت

zareizarei75@yahoo.com

amir.shirzad@iran.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۶

^۱ - کارشناسی ارشد، دانش آموخته دانشگاه رازی کرمانشاه، نویسنده مسئول

^۲ - دانشیار دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

مقدمه

بحث از حقیقت و ماهیت جسم از مباحث مورد توجه حکمای مسلمان بوده است. اما تلقی و دریافت ایشان از جسم متفاوت بوده است. علامه طباطبایی نظریه‌های دانشمندان و حکمای اسلامی درباره حقیقت اجسام بیرونی را استقصا، نقد و بررسی نموده است (نک: طباطبایی، بی تا، ص ۹۴-۹۹).

از جمله مشهورترین آرا درباره حقیقت جسم، رأی ارسطو و حکمای مشائی است. مشائیان مسلمان جسم را به عنوان یکی از جواهر پنج‌گانه مطرح کرده اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۰) و آن را مرکب از ماده و صورت می‌دانند. ایشان در مقام اثبات هیولی برای جسم، براهینی را نیز اقامه کرده‌اند که از جمله آن‌ها، برهان «فصل و وصل» و برهان «قوه و فعل» است (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶-۶۷). فارغ از اشکال علامه طباطبایی بر نظریه مشائین، مبنی بر اینکه اگر ترکیب جسم از ماده و صورت جسمی پذیرفته شود، دلیلی ندارد که صورت جسمی همان اتصال جوهری باشد آن‌گونه که حس می‌یابد (طباطبایی، بی تا، ص ۹۸)، می‌توان این نظریه را تا حدی قوی دانست؛ بنابراین آنکه چرا که اجزا و لوازم این نظریه با اصول و مبانی قائلین به آن همخوانی دارد؛ زیرا اولاً مشائیان جواهر را بر پنج قسم عقلانی، نفسانی، جسمانی، هیولی و صورت تقسیم کرده‌اند، یعنی جسم را بعنوان یکی از انواع جوهری در مقابل هیولی، صورت و ... مطرح کرده‌اند. ثانیاً ترکیب جسم از ماده و صورت را انضمامی دانسته‌اند؛ بنابراین آنکه تنها در صورتی می‌توان هر یک از ماده و صورت را نوعی از جوهر دانست که ترکیب جسم از هیولی و صورت را انضمامی بدانیم. زیرا در ترکیب انضمامی، اجزا دارای تعدد و تمایز وجودی در خارج هستند، برخلاف ترکیب اتحادی که تمایز و تعدد اجزا آن تنها در ذهن و تحلیل عقلی است و در خارج نمی‌توان میان اجزای آن تمایزی قائل شد. این در حالی است که در نظریات تکامل یافته‌تر همچون نظریات سهروردی و ملاصدرا این همخوانی و سازگاری با سایر اصول و مبانی کمتر دیده می‌شود.

اقسام جواهر

شیخ اشراق در تلویحات با قرار دادن عقل و نفس در یک گروه، یعنی مفارقات، اقسام جواهر را چهار برمی‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶). یا در *مطارحات* گفته است:

«جوهر یا نوع جسمانی صرف است، یا جزء نوع جسمانی صرف است، یا نه نوع جسمانی صرف و نه جزء نوع جسمانی صرف، بلکه مفارق است و آن تقسیم می‌-

شود به چیزی که اجسام را تدبیر می‌کند [یعنی نفس] و به چیزی که اجسام را تدبیر نمی‌کند و هیچ رابطه‌ای هم با آن‌ها ندارد که عقل خوانده می‌شود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱).

با توجه به این متن، سهروردی جزء انواع جسمانی، یعنی صورت و ماده را جوهر دانسته است. اما این تقسیم پنج‌گانه از جواهر، نظر نهایی شیخ‌اشراق نیست، چون او حقیقت جسم را امتداد صوری جوهری می‌داند و هیولی و صورت را به عنوان جزء جوهری جسم، قبول ندارد، پس فقط سه قسم: جسم، نفس، و عقل باقی می‌ماند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۸).
صدرالمتألهین برخلاف سهروردی، در نظر نهایی خویش، جوهر را بر پنج قسم می‌داند. چنانکه در *الشواهد/الربوبیه* می‌نویسد:

«جوهر منقسم می‌گردد به جوهر حال [صورت]، و جوهر محل [هیولی]، و جوهر مرکب از حال و محل [جسم]، و جوهر مفارق از آن دو در ذات [نفس]، و جوهر مفارق از آن دو در ذات و فعل [عقل]» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱؛ نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۴؛ شیرازی، بی تا، ص ۴۷).

گرچه توجیه تناقض موجود در آثار سهروردی مبنی بر پذیرش سه جوهر یا پنج جوهر، منوط به تفکیک دیدگاه اولیه و نظریه نهایی اوست، با این حال می‌توان دیدگاه او را در این زمینه تا حدی انسجام یافته‌تر از دیدگاه ملاصدرا دانست؛ زیرا به نظر می‌رسد قول ملاصدرا مبنی بر پذیرش جواهر خمس با نظریه او درباره ترکیب اتحادی ماده و صورت (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۴۱) قابل اجتماع نیست، چرا که اگر ترکیب جسم از هیولی و صورت را اتحادی بدانیم، دیگر نمی‌توان هیولی و صورت را دو نوع از انواع جوهری دانست؛ زیرا در ترکیب اتحادی، تمایز و تعدد اجزاء تنها در ذهن است و اجزاء، ذاتی جدا از مرکب ندارند.

با این حال، می‌توان با استناد به قول ملاصدرا مبنی بر اعم بودن ترکیب اتحادی از ترکیب عقلی و ترکیب خارجی (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳-۲۸۴) این اشکال را در مورد ترکیب ماده ثانیه و صورت نوعی مرتفع ساخت. زیرا اجزای مرکب اتحادی بر دو گونه است: یا اصلا ذات و ماهیتی جدا از مرکب ندارند یا این قابلیت را دارند که در خارج و در وضعیت غیر مرکب با هم، به صورت جدا و متمایز از یکدیگر موجود باشند که ترکیب ماده و صورت نوعی، از نوع دوم است و ماده و صورت موجود در ضمن این ترکیب، می‌توانند جدا از یکدیگر موجود

باشند. اما این بیان در مورد ترکیب ماده اولی و صورت جسمی صراحت ندارد و اشکال بر قوت خود باقی است

هیولی

مشائیان جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانند و در مقام اثبات هیولی، براهینی را اقامه کرده‌اند. معروف‌ترین این براهین، برهان «فصل و وصل» و برهان «قوه و فعل» است. سهروردی دیدگاه مشائیان را قبول ندارد و حقیقت جسم را امری بسیط و نفس مقدار می‌داند. او به منظور اثبات مدعای خود، براهین مشائی بر اثبات هیولی را نقل و نقد می‌کند. نقل شیخ اشراق از نخستین برهان مشائیان (=برهان فصل و وصل) چنین است: «حکمای مشاء می‌گویند: جسم طبیعی پذیرای اتصال و انفصال است، اتصال پذیرای انفصال نیست. از این رو باید در جسم چیزی باشد که پذیرای هر دو باشد و آن هیولی است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴؛ رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶-۶۷).

که در مقام نقد آن می‌نویسد: «این اشکال بر مشائیان وارد است که «اتصال» [اولاً] در مورد آنچه بین دو جسم است، گفته شده و حکم می‌شود به اینکه یکی از آن دو جسم به دیگری متصل شده است و این معنا از اتصال همان است که انفصال مقابل آن است. [ثانیاً] در جسم امتداد در طول و عرض و عمق است و مقابل این امتداد، اصلاً انفصال نیست... و قول مشائیان که «اتصال، انفصال را قبول نمی‌کند» درست است، اگر منظور از آن اتصال بین دو جسم باشد. ولی اگر مراد از اتصال مقدار باشد، نمی‌پذیریم که مقدار، پذیرای انفصال نیست. به کارگیری اتصال به جای مقدار، باعث مغالطه شده است، چون در لفظ اشتراک دارند، پس توهم پیش می‌آید که مراد از آن، اتصالی است که انفصال آن را از بین می‌برد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۵-۷۶).

در واقع سهروردی پس از در نظر گرفتن دو معنی برای اتصال: ۱. اتصال به معنای مقابل انفصال؛ ۲. اتصال به معنای امتداد و مقدار جوهری، اتصال به معنای دوم را قابل انفصال معرفی کرد. او با این کار، علاوه بر متهم نمودن مشائیان به مغالطه اشتراک لفظی، وجود هیولی در اجسام را که برای قبول انفصال ثابت می‌شد، رد نمود، چرا که خود امتداد قابل انفصال است. برهان دیگر مشائیان بر اثبات هیولی، برهان قوه و فعل است. تقریر این برهان به صورت زیر است:

«...جسم از این حیث که جسم است و صورت جسمیه دارد، شیء بالفعل است، و از این حیث که مستعد است، یعنی استعداد دارد، بالقوه است، و شیء از این حیث که بالقوه است، شیئی و از این حیث که بالفعل است، شیء دیگری نمی-باشد، پس قوه برای جسم نه از حیث فعل برای اوست. پس صورت جسم مقارن با چیز دیگری غیر از او در اینکه صورت است، می‌باشد، پس جسم جوهری مرکب از شیئی دارای قوه و از شیئی دارای فعل است. پس آنچه که جسم به واسطه آن بالفعل است، همان صورت [که مورد قبول اشراقیین است]، و آنچه که به واسطه آن بالقوه است، همان ماده و هیولی است [که مورد انکار اشراقیین است]» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷؛ رک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۵۴۹).

شیخ‌اشراق این برهان را نیز، نمی‌پذیرد و تنها با این بیان که جسم همان مقدار قائم به ذات است و چیزی در این عالم وجود ندارد که قابل مقادیر و صور باشد، هیولی به معنای مشائی، یعنی جوهر فاقد فعلیت را رد کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۰). اما به بیان ملاصدرا، شیخ‌اشراق در *مطارحات* به وجوه زیر بر این برهان اعتراض نموده است:

۱. منع امتناع اینکه شیء واحد بالفعل و بالقوه باشد.
۲. نقض این برهان به نفس، چرا که از حیث ماهیتش بالفعل است، ولی قوه قبول معقولات را دارد.
۳. نقض این برهان به وجود عقول، چرا که از مافوق خود، منفعل و متأثر و در مادون خود، فاعل و مؤثرند.
۴. نقض این برهان به هیولی، چون هیولی که جوهر بالفعل است، مستعد و بالقوه نیز، هست.
۵. بنابر دیدگاه مشائیان که جوهریت را به «لافی موضوع» که امری سلبی است، تعریف کردند، پس جوهر هیولی یا مجرد امرّ ما است یا وجود. اگر هیولی امرّ ما باشد در اعیان وجود ندارد، چون امرّ ما از اعتبارات عقلیه است و وجودی جز در ذهن ندارد. و اگر جوهریت هیولی، وجود باشد، چون خصوصیتی غیر از این وجود ندارد، پس ماهیت هیولی نفس وجود است و چون در موجودات، آنچه که ماهیتش عین وجودش باشد، جز واجب‌الوجود نیست، پس لازم می‌آید که هیولی واجب‌الوجود بذاته باشد (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۶-۴۲۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۹).

اگرچه حکیم اشراقی با ایراد اعتراضاتی بر دو برهان مشائی، درصدد ابطال هیولی و نفی آن از حقیقت جسم برآمده اما او مقدار را به حسب ذات خویش، جسم می‌داند و همان مقدار را

نسبت به هیئت‌های عارض بر آن و انواع مرکب حاصل از آن، هیولی می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۰).

ملاصدرا برخلاف سهروردی، هیولی را به عنوان جزء بالقوه جسم قبول دارد. او همانند مشائیان برهان فصل و وصل و برهان قوه و فعل را در اثبات هیولی آورده است (رک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۷۹ و ۱۰۹-۱۱۰)؛ لذا در حاشیه بر آنجا که سهروردی در ابطال جوهریت هیولی، اتصال به معنی امتداد را قابل انفصال معرفی کرد، لفظ «اتصال» را مشترک بین دو معنای حقیقی و دو معنای اضافی معرفی می‌کند که به ترتیب عبارتند از:

۱. معنای حقیقی اول: شیء در مرتبه ذات، صلاحیت قبول ابعاد و مقادیر را دارد. این قابلیت فصل جوهر و فی حدّ نفسه برای جسم ثابت است، پس اتصال به این معنی عین متصلیت است؛
۲. معنای حقیقی دوم: اجزای مفروض شیء حدود مشترک دارند و از خواص متصل به این معنا، قبول انقسامات غیرمتناهی است که این فصل کمّ است؛
۳. معنای اضافی اول: مقدار یا دارای مقدار به طور کامل با همانند خود متحد است، خواه در وجود یا فقط در وهم متعدد باشند و این معنا از عوارض لازم کمّ متصل است؛
۴. معنای اضافی دوم: جسم به گونه‌ای است که با حرکتش، جسم دیگر نیز، حرکت می‌کند مانند اتصال بعضی از اعضا به بعضی دیگر (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۱؛ نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۲-۲۳).

یکی از معاصرین منظور حکیمان مشا از قابلیت اتصال جسم را معنی حقیقی اول می‌داند که فصل و مقوم جسم است. اما سهروردی به معنای اضافی دوم توجه کرده و براساس آن، نیازمندی جسم به هیولی را انکار کرده است؛ لذا با تفصیل ملاصدرا از لفظ «اتصال»، تبیین سهروردی دارای مغالطه اشتراک لفظی می‌شود و صحیح نیست (نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۷۸-۷۹). ملاصدرا پس از تفصیل معانی اتصال، بیان می‌دارد: «اگرچه امتداد به تقابل بالذات، مقابل انفصال نیست ولی از آنچه بالذات مقابل اوست، منفک نمی‌شود. همان‌گونه که دانستی اتصال اضافی به معنی اول از لوازم امتداد و اتصال به معنی حقیقی است، پس، زوال اتصال اضافی مستلزم زوال اتصال حقیقی است» (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۱).

وی در *سفار* نیز، با تأکید بر اینکه انفصال، اتصال جوهری را از بین می‌برد، بر اثبات هیولی استدلال می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۲-۱۲۳)، چرا که اگر هویت و وحدت شخصی

جسم، همان اتصال باشد، پس با بطلان وحدت اتصال در جسم، هویت اتصالی جسم باطل می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۷۸).

به گزارش ملاصدرا، سهروردی بر دومین برهان مشائیان بر اثبات هیولی (= برهان قوه و فعل) مشاء، برخی از این اعتراضات را در تعلیقه و برخی را در اسفار نقل کرده و آنگاه براساس مبانی مشائی و در مواردی، مبانی تأسیسی خود به آن‌ها پاسخ داده و یا آن‌ها را نقد کرده است.

در مورد اعتراض اول، صدرا در *تعلیقات*، پس از توضیحاتی پیرامون اینکه اختلاف وجوه و حیثیات بر دو نوع تقییدیه و تعلیلیه است،^۱ اختلاف قوه و فعل را از قبیل حیثیت تقییدی به شمار می‌آورد، چون هنگامی که قوه در شیء نباشد و سپس ایجاد شود، یا هرگاه بالقوه بوده و سپس بالفعل شود، ضرورتاً حالت آن تغییر کرده است. او بیان می‌دارد که اگر جایز باشد که شیء بسیط بالفعل، بالقوه چیز دیگری باشد، لازم می‌آید که بسیط، فاعل و منفعل باشد، چون قوه، مبدأ قبول و انفعال است و فعلیت، مبدأ تأثیر و ایجاد است. اما لازم، باطل است و شیخ در *تلویحات* و سایر آثارش به آن تصریح نموده است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۶-۴۲۷). ایشان در *اسفار* نیز، پس از بیانی تفصیلی درباره انواع صفات خارجی می‌گوید اگر حامل قوه انفصال، همان نفس اتصال باشد، بایستی نفس اتصال، قوه انفصال را در ذاتش داشته باشد، که این علاوه بر بازگشت به برهان فصل و وصل، برای عدم بهره‌ای از وجود را ثابت می‌کند و آن اینکه برای او قابل و موصوف بالذات هست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۲-۱۱۴).

به بیان صدرالمتألهین وجه اندفاع اعتراض دوم به این صورت است که هنگامی که نفس، عاقل و معقول بالقوه است، متعلق به جوهر مادی است و ماده جهت قوه‌اش است، و هنگامی که عاقل و معقول بالفعل است، متعلق به جوهر عقلی است و او جهت بالفعل بودنش است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۷)؛ نیز در جای دیگری می‌گوید اگرچه نفس به حسب ذات، مجرد است ولی به حسب افعال و صفات، مادی است. پس حیثیت بالفعل نفس تنها از جهت استناد ذاتش به جاعل تام و حیثیت بالقوه‌اش تنها از جهت افعال و آثارش است که موقوف بر آمادگی ماده که آلت صدور آن افعال است، می‌باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۶).

صدرا در پاسخ به اعتراض سوم شیخ‌اشراق که برهان قوه و فعل را به وجود عقول نقض کرده بود، می‌نویسد:

«... و جواب اینکه انفعالش [یعنی انفعال عقل] از مافوقش جز به نفس وجوداتش

نیست و انفعال اینجا به قوه استعدادیه سابق بر وجودش نیست تا مقابل فعل

باشد. و لفظ قبول و انفعال مشترک بین دو معناست که یکی از آن‌ها مقابل فعل و منشأ ترکیب خارجی است برخلاف دیگری که به نفس وجودش از جانب علتش بر او افاضه می‌شود و در آنچه تحت اوست فاعل است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۶).

مرحوم آخوند در جواب اعتراض چهارم به عبارات شیخ‌الرئیس در *الهیات شفا* (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷-۶۸)، استناد کرده و می‌گوید فعلیت هیولی، فعلیت قوه و جوهریت هیولی، جوهریت قبول اشیا است و این موجب دو جهت بالفعل و بالقوه در ذاتش نمی‌شود، چون اختلاف تنها بین فعلیت شیء و قوه‌اش است، نه بین قوه‌اش و فعلیت قوه‌اش، بلکه قوه و فعلیت قوه در خارج شیء واحدند. به همین دلیل جوهریت و قابل بودن هیولی را به جنس و فصل تشبیه کرده‌اند که جز در عقل، موجب تکثر نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

ملاصدرا در پاسخ به پنجمین اعتراض شیخ‌اشراق می‌گوید: «... و آنچه را ذکر کردند که شیء به مجرد امرّ ما یا جوهرّ ما وجودش در خارج ممکن نیست، اگر منظور از موجود در خارج، وجود مستقل تام باشد، سخن درستی است. و اما هرگاه منظور از امرّ ما یا جوهرّ ما، جزئی غیرمستقل برای شیء و دائماً نیازمند به آنچه او را حاصل می‌کند و او را بالفعل قوام می‌بخشد، باشد، استحاله آن ممنوع است» (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۸).

صدرالمتألهین در مورد وجه دیگر این اعتراض نیز، بحث کرده و می‌گوید اولاً این قول ایشان که «لا فی موضوع امری سلبی است و فی نفسه خصوصیتی ندارد» را نمی‌پذیریم، چون استعداد جزء عقلی و به تعبیر شیخ‌الرئیس (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۸)، فصل برای ماهیت هیولی است، پس، هیولی محض وجود نیست. ثانیاً مطلق وجود با وجود مطلق فرق دارد، پس، بنابر تقدیر اگر بپذیریم هیولی خصوصیتی جز موجود ما ندارد، لازم نمی‌آید که واجب‌الوجود باشد، چون واجب‌الوجود ذات مخصوصی است که خصوصیتش عین وجود است. اما هیولی نزد ایشان وجود مبهمی است که لازمه‌اش فقدان جمیع موجودات مخصوصه با امکان تلبس به هریک از آن-هاست. پس هیولی عین امکان و قوه بوده و دورترین موجودات از واجب‌الوجود است. زیرا هیولی در حاشیه ابتدایی سلسله وجودات و واجب‌الوجود در حاشیه انتهایی آن قرار دارد (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۸-۴۲۹).

ملاصدرا بر مبنای این عبارت شیخ اشراق که مقدار را نسبت به هیئت‌های عارض بر آن و انواع مرکب حاصل از آن، هیولی خوانده است، می‌گوید شیخ ترکیب نوع طبیعی از جوهر موضوع و عرض قائم به آن را جایز دانسته است، در حالی که با تأمل در مواردی از قبیل:

۱. نحوه وجود جنس و فصل و ماده و صورت؛
 ۲. محصل بودن فصل برای طبیعت جنسی مبهم؛
 ۳. اینکه صورت در ایزای فصل، تمام و کمال شیء است و ماده در ایزای جنس، نقص و قصور شیء است؛
 ۴. اینکه واجب است وجود مابه‌التمامیت شیء از مابه‌النقص آن، قوی‌تر و شدیدتر و آثارش از او بیش‌تر باشد؛
 ۵. اینکه حقیقت هر حقیقتی به صورتش است نه به ماده‌اش؛
- یقیناً دانسته می‌شود که ممکن نیست صورت واحد طبیعی از لحاظ وجود، از ماده‌اش ضعیف‌تر باشد و فحس و برهان، مرکب از ماده جوهری و صورت عرضی را نفی می‌کند. اما در مورد مثال‌های تخت و شمشیر و ... می‌توان گفت: اولاً این‌ها نه از انواع طبیعی، بلکه از انواع صناعی‌اند؛ ثانیاً از جهت ماهیتشان لازم نیست که از اجسام طبیعی باشند، بلکه مانند مقادیر و اشکال هندسی، تجریدشان از هر ماده‌ای ممکن است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰-۴۳۱).

صورت

گفته شد که شیخ اشراق در نظر نهایی خویش، صورت را به عنوان یکی از جوهرهای جسمانی نپذیرفته و درصدد ابطال آن از حقیقت جسم برآمده است. از این‌رو به نقل و نقد دلایل مشائیان در اثبات تلازم هیولی و صورت جسمیه پرداخته است. موارد ذیل از آن جمله است:

۱. مشائیان به این دلیل که وجود هیولی بدون صورت امکان‌پذیر نیست، صورت را علت هیولی دانسته‌اند. اما این استدلال محکم نیست، چون اعراض لازم شیء نیز، هیچگاه از آن جدا نمی‌شود، ولی علت آن نیستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۰-۸۱).
۲. مشائیان وجود هیولی بدون صورت را قابل تصور نمی‌دانند، چون هیولای بدون صورت یا منقسم می‌شود که لازم می‌آید جسم باشد و در این صورت مجرد از صورت نیست، در حالی که مجرد فرض شد، یا منقسم نمی‌شود که عدم انقسام به حسب ذات هیولی خواهد بود و در این صورت، انقسام آن محال است. اما این سخن درست نیست، چون عدم انقسام هیولی مستلزم محال بودن انقسام برای هیولی به حسب ذات نیست، بلکه محال بودن فرض انقسام در آن

هیولی، به سبب نبودن شرط انقسام، یعنی مقدار است (همان، ج ۲، ص ۸۱). در واقع، شیخ اشراق با این بیان درصدد اثبات هیولی به شرط مقدار نیست، بلکه اساساً به هیولی قائل نیست.

۳. از دیگر حجت‌های مشائیان اینکه، اگر هیولی مجرد از صورت فرض شود، سپس صورت در آن حاصل شود، یا اینکه صورت در همه‌جا حاصل می‌شود و یا حصول آن در هیچ مکانی نیست که هردو فرض بدیهی‌البطالان است؛ یا در مکان مخصّص حاصل می‌شود، در حالی که مخصّص بنابر تفصیل مشهور در کتاب‌ها، وجود ندارد. اما می‌توان به ایشان اشکال گرفت که ممتنع بودن هیولی در مکان خاص به سبب نبودن مخصّص است نه به سبب محال بودن تجرد هیولی از صورت (همان، ج ۲، ص ۸۱).

۴. حجت دیگر مشائیان اینکه، اگر هیولی از صورت تجرد یابد، یا واحد است یا کثیر. کثرت متمیز می‌خواهد و آن به صورت است، در حالی که مجرد فرض شد. و اگر هیولی متصف به وحدت شود، این اتصاف به اقتضای ذات هیولی خواهد بود، پس تکثر هیولی اصلاً امکان‌پذیر نیست. این حجت هم باطل است، چون وحدت صفت عقلی است که از ضرورت عدم انقسام هیولی، لازم می‌آید (همان، ج ۲، ص ۸۲).

چنانکه گفته شد حکیم شیرازی برخلاف سهروردی، جسم را بسیط ندانسته و هم‌چون مشائیان قائل به ترکیب جسم از ماده و صورت شده است، گرچه برخلاف مشائین ترکیب ماده و صورت را نه انضمامی، بلکه اتحادی دانسته است (رک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۴). از این‌رو، به جای نقد مستقیم دیدگاه سهروردی، به دفاع از مشائیان در برابر او می‌پردازد. چنانکه در دفاع از دلیل اول ایشان بر اثبات تلازم هیولی و صورت، می‌نویسد: «هیچ‌یک از حکمای [مشاء] و اتباع مشهور آنان، در علت بودن صورت برای هیولی، تنها بر عدم تصور انفکاک بین آن دو اعتماد نکرده و بنا نگذاشته‌اند تا ایراد مصنّف [سهروردی] بر ایشان وارد باشد، بلکه ایشان استحاله خالی بودن صورت از هیولی و خالی بودن هیولی از صورت را تبیین کرده‌اند و نزد ایشان باید بین دو متلازم، علاقه‌ی ایجابی علیت و معلولیت باشد، پس محال است که هیولی موجب ارتباط باشد، چون قابلیت محض است، پس باقی می‌ماند اینکه اقتضاء و علیت از جانب صورت باشد نه به طریق استقلال در علیت، چون در لوازم وجودش از جهت تناهی و شکل به ماده منفعل نیاز دارد و ایجاد جز بعد از وجودش نیست، پس چگونه شیء دارای اوضاع، کاری انجام می‌دهد که در وجود وضعی [ماده] نیازمند آن است، بلکه صورت به حسب طبیعت مطلقه دایمی‌اش، جزء علت موجب هیولی است. و هیولی به حسب هویت انفعالی‌اش حامل امکان

وجودِ صورِ شخصی حادث است...» (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۳-۴۳۴؛ نک: ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۵-۲۳۶).

ملاصدرا در دفاع از دلیل دوم مشائین، پس از ذکر چند مقدمه،^۲ برای هیولای مجرد از صورت دو حالت در نظر می‌گیرد: حالت اول اینکه وجود هیولی، دارای اوضاع باشد که این اوضاع یا منقسم در همه جهات است، پس جسم است و این خلف است، یا منقسم در بعضی جهات است و یا در هیچ جهتی منقسم نمی‌شود که بالذات ممتنع است. حالت دوم اینکه هیولی، جوهر مستقل‌الوجود و از مفارقات عقلیه باشد که در این حالت، پذیرش انقسام و عوارض اجسام بر او محال است. در نتیجه هیولی مجرد از صورت وجود ندارد (همان، ص ۴۳۵).

مرحوم آخوند برای نفی اشکال سهروردی بر سومین دلیل مشائیان، می‌گوید معنی کلام ایشان در نفی تخصیص از هیولی به مکان معین، این نیست که هیولی در عالم فاقد مخصّص باشد، بلکه این است که هیولی جوهر قابل محض است و نسبتش به همه مقادیر و مکان‌ها واحد است، پس در وجودش تابع وجود چیزی است که برای آن مقدار و حیز خاصی اقتضا می‌کند؛ لذا وجود هیولی پس از وجود مخصّصات مقداری و لوازمش است. بعلاوه پذیرش هیولی به تنهایی و پیش از تخصص به چیزی سابق بر او، محال است، چون نسبت هیولی به اشیاء مساوی است و اگر به چیزی اختصاص یابد، باید دارای اختصاص سابق بر آن باشد که منجر به تسلسل و یا منتهی به مخصّصی می‌شود که وجود آن مقدم بر وجود قابل است؛ لذا صورت جسمی را مقدم بر هیولی گفته‌اند. در نتیجه اگر هیولی مجرد فرض شود، جوهر قابل نیست و محال است که جوهر عقلی برای تأثیر امری لاحق در او، از قبول امتناع کند. و خلاصه آنچه را سهروردی ذکر کرده، اگرچه در مورد طبایع عامّه موجه است، ولی برهان فلسفی از وجود واحد بالعدد که گاهی مطلقاً از مخصّصات، مجرد است و گاهی با چیزی از آن‌ها مقترن است، ابا دارد (همان، ص ۴۳۷-۴۳۸).

ملاصدرا در اعتراض به نقد سهروردی بر چهارمین دلیل مشائیان بر اثبات تلازم هیولی و صورت، ابتدا به طریقه مشائین پاسخ می‌دهد که وحدت در صورت جسمیه، صفت وجودی اتصالی است که از او نفی تعدد خارجی لازم می‌آید ولی در هیولی و... از عقلیات، صفت عدمی و از لوازم نفی کثرت انفصالی است. او براساس مبانی تأسیسی خود، وحدت در هر چیزی را عین وجود، و قوت وجود را موجب قوت وحدت و ضعف وجود را موجب ضعف وحدت خوانده است، پس، چون هیولی وجودش ضعیف و ممازج عدم است، وحدتش نیز، ضعیف و مجامع کثرت است (همان، ص ۴۴۰).

حقیقت جسم

سهروردی تمام حقیقت جسم را امتداد و مقدار دانسته و مدعی است که جسم صرفاً همان مقدار ثابت جوهری است که امتدادهای سه‌گانه را می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۵)، یعنی افزون بر مقدار جوهری ثابت در اجسام، یک مقدار متغیر عرضی نیز وجود دارد؛ لذا کشش مقدار در جهات مختلف به گونه‌ی علی‌البدل را عرض لازم مقدار، و آحاد کشش در جهات را، عرض متبدل دانسته است (همان، ج ۲، ص ۷۵).

به گزارش سهروردی، مشائیان مقدار را در حقیقت جسم داخل ندانسته و در نفی مقدار از حقیقت جسم، دو استدلال آورده‌اند. یکی اینکه اجسام در جسمیت مشترک و در مقادیر متفاوتند و استدلال دوم اینکه جسم واحد با تخلخل و تکائف، بزرگ و کوچک می‌شود (رک: همان، ج ۲، ص ۷۴-۷۵). توضیح اینکه ابن‌سینا تخلخل و تکائف حقیقی^۳ را پذیرفته و برای اثبات آن‌ها چند مثال بیان داشته است. از جمله این مثال‌ها قمقمه صیاحه است که در اثبات وجود تخلخل حقیقی در اجسام ذکر کرده است. منظور از قمقمه صیاحه، قمقمه پر از آبی است که در اثر حرارت می‌ترکد، چون هنگام حرارت دادن آب، نه آتش و نه هیچ چیز دیگری به درون قمقمه نفوذ نمی‌کند، بلکه آب حقیقتاً انبساط می‌یابد و چون قمقمه ظرفیت پذیرش این انبساط را ندارد، ناگزیر می‌ترکد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹۹-۳۰۲).

سهروردی در نقد استدلال اول می‌نویسد: «سخن قائلی [حکیم مشائی] که می‌گوید: اجسام در جسمیت مشترک و در مقدار مختلفند، پس مقدار خارج از جسمیت است، سخنی نادرست است؛ زیرا جسم مطلق به‌إزای مقدار مطلق و جسم خاص به‌إزای مقدار خاص است [یعنی هما-گونه که اجسام در اصل جسمیت با یکدیگر مشترکند، در اصل مقدار نیز، با یکدیگر مشترکند]. ... [به‌علاوه] هرگاه مقدار بر مقدار فزونی داشته باشد، نباید گفته شود که این فزونی به حسب غیرمقدار است، چون تفاوت در مقدارها جز به مقدار نیست، پس، تفاوت به نفس مقداریت و به سبب این است که یکی از آن دو مقدار تمام‌تر و دیگری ناقص‌تر است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۶).

به تعبیر صاحب کتاب شعاع/ندیشه و شهود، سهروردی اجسام را در مطلق مقدار با یکدیگر مشترک و در مقادیر خاص با یکدیگر متفاوت می‌داند، یعنی او مابه‌الاشتراک میان اجسام را چیزی جدا از مابه‌الاختلاف میان آن‌ها به شمار نیاورده است. اگرچه همه اجسام در اصل مقدار با یکدیگر مشترک می‌باشند، ولی آنچه اجسام را از یکدیگر جدا می‌سازد نیز، جز خصوصیت مقدار چیز دیگری نیست. به این ترتیب آنچه راه سهروردی را از راه پیروان حکمت مشاء در این

مسأله جدا می‌سازد، تمسک وی به اصل تشکیک است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۱-۲۱۲).

سهروردی نقد خود بر استدلال دیگر مشائیان را چنین مطرح می‌کند: «و اما [اولاً] تخلخل و تکاثف به معنی حقیقی را نمی‌پذیریم؛ زیرا تخلخل و تکاثف جز به پراکنده شدن اجزاء و جمع شدن آن‌ها و رخنه یافتن جسم لطیف بین آن‌ها نیست. اما آنچه دربارهٔ ققممه صدادر گفته شده که «آتش در آن داخل نمی‌شود»، صحیح است، ولی انشقاق ققممه آن‌گونه که مشائیان گفته‌اند از زیادت مقدار نیست، بلکه چون حرارت پراکنده‌کننده اجزاء است، هرگاه شدت یابد، جوانب اجزاء به جدا شدن میل پیدا می‌کنند و جسم مانع از آن می‌شود، در حالی که میل [اجزا به پراکنده شدن] مدد می‌گیرد و خلأ همان‌گونه که در کتاب‌ها بیان شده، ممتنع است، پس به سبب میل اجزا به افتراق و ضرورت عدم خلأ، ققممه انشقاق می‌یابد، نه به سبب حصول مقدار بزرگ‌تر. ... و [ثانیاً] حدس می‌زنیم که اگر تخلخل آن‌گونه که [مشائیان] می‌گویند، با زیاد شدن مقدار جسم ممکن باشد، تداخل اجسام از آن لازم می‌آید... وانگهی ققممهٔ صداداری که مورد استناد ایشان است، وقتی که پر فرض شود، آیا مقدار در آن افزایش می‌یابد و سپس انشقاق می‌یابد؟ یا انشقاق می‌یابد، سپس مقدار افزایش می‌یابد؟ اگر ققممه انشقاق یابد، سپس مقدار افزایش یابد، پس انشقاق به سبب تخلخل نیست، آن‌گونه که آن را تعلیل کرده‌اند. همچنین اگر هر دو با هم رخ دهد، انشقاق به سبب چیز دیگری مقدم بر تخلخل خواهد بود. و اگر اول مقدار افزایش یابد، تداخل از آن لازم می‌آید» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۷-۷۸).

نتیجه تحلیل اقوال و نقدهای مذکور، ابطال جوهریت هیولی و نفی آن از حقیقت جسم است. زیرا در خلال بحث و نیز در نتیجه‌گیری نهایی، اتصال جوهری را تمام حقیقت جسم معرفی می‌کند. اما در *تلویحات برعکس حکمه‌الاشراق*، مدعی است که حقیقت جسم چیزی جز هیولی و مقدار عرضی نیست؛ لذا به اثبات هیولای اولی و ابطال امتداد و صورت جوهری می‌پردازد (رک: همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵). شارحان آثار سهروردی این دو بیان شیخ‌اشراق را متناقض دانسته و کوشیده‌اند که از طریق اشتراک لفظی در مسئله جسم، این تعارض را برطرف نمایند. چنانکه قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «... در ظاهر گمان می‌شود که بین دو کلامش [در *تلویحات* و *حکمه‌الاشراق*] تناقض وجود دارد، به خاطر حکم به بساطت جسم و جوهریت مقدار در اینجا [حکمه‌الاشراق] و حکمش به ترکیب جسم و عرضیت مقدار در آنجا [تلویحات]. و در حقیقت تناقضی نیست و توهم تناقض تنها ناشی از اشتراک لفظ است، چون آن جسم و مقدار غیر از این جسم و مقدار است، همان‌گونه که گذشت در موم دو مقدار هست: مقدار ثابت که

جوهر است و با تبدیل شکل‌ها زیاد و کم نمی‌گردد و این همان مقدار مجموع است. و مقدار متغیر که همان اندازه‌های اطراف و عرض در مقداری است که همان جوهر است. مجموع این دو همان جسم بنا بر اصطلاح تلویحات است و جوهر همان هیولی است و بنا بر اصطلاح این کتاب [حکمة‌الاشراق] جسم همان مقدار جوهری ثابت است «شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷-۱۸).

تفاوت رأی سهروردی در *تلویحات* و *حکمة‌الاشراق*، احتمالاً از این‌روست که این دو اثر در زمان‌های متفاوتی تألیف شده‌اند. پس سهروردی همزمان به دو نظریه مقابل با هم، معتقد نیست؛ لذا نمی‌توان او را به تناقض‌گویی متهم ساخت، چون یکی از شروط تناقض، وحدت در زمان است که در این مورد رعایت نشده است. شاید به همین دلیل است که برخی از پژوهشگران در رفع این تعارض، تبیین‌های شیخ‌اشراق در *تلویحات* را نخستین تلاش‌هایش در ردّ دیدگاه مشائیان درباره حقیقت جسم دانسته و بیانات ایشان در *حکمة‌الاشراق* را نهایی‌ترین تلاش علمی او درباره حقیقت جسم می‌گویند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۶).

مرحوم آخوند در *شرح‌الهدایه*، هم‌چون مشائیان جسم را مرکب از دو جزء جوهری هیولی و صورت می‌داند (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۳۳). اما در اسفار و بنا بر مبنای اصالت وجود، بیان می‌دارد ترکیب جسم از هیولی و صورت بدین معناست که جسم وجودی عینی است که از خصوصیات نحوه وجود آن، این است که می‌توان در آن ابعاد را فرض کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۵-۱۶). از این‌رو، با سهروردی مخالف است و می‌گوید اگر هم‌چون او، جسم را نفس مقدار بدانیم، توالی فاسدی نتیجه می‌شود، پس جسم نفس مقدار نیست. عین بیان ایشان در *تعلیقات* چنین است: «اگر جسم، مجرد مقدار جوهری بود، آنگاه تقسیم آن به دو جسم باعث نابودی کامل آن و ایجاد دو جوهر دیگر غیر از ماده می‌شد، چون بر کسی شبهه نیست در اینکه مقدار کبیر لااقل از لحاظ عدد و تشخیص غیر از مقدار صغیر است، اگرچه از لحاظ ماهیت و نوع نمی‌باشد. و [چون] هر حادث زمانی نیازمند ماده سابقه‌ایست که امکانش را حمل کند، پس جسم، غیرقابل حرکت کمی مانند تخلخل و تکاثف حقیقی و مانند رشد و پژمردگی و نیز، غیرقابل برای اشکال مختلف می‌شود، پس دایره‌ای از موم هرگاه مکعب شود، ناگزیر جسم تعلیمی او تغییر می‌یابد نه اینکه تغییر اشکال موم فقط موجب انفصال بین اجزایش شود تا منعی که مصنف [سهروردی] ذکر کرد بر او وارد شود، بلکه به خاطر اینکه مقدار جرمی امر ممتد، دارای نهایت است و تغییر نهایت موجب تغییر نحوه وجود شخصی‌اش می‌شود، چون جز به نحو تناهی و تشکل، وجودی برای او تصور نمی‌شود و طول و عرض و عمقش به امور زائد بر ذاتش نیست، چون مجموع

خطوط سه‌گانه به آن افزوده نمی‌شود، بلکه امر بسیطی که بذاته قابل فرض خطوط طولی و عرضی و عمقی است به آن افزوده می‌شود، پس با تغییر شکل، در ذات خود به صفتی که بر آن بود، باقی نمی‌ماند، بلکه معنایی برای او باقی می‌ماند به گونه‌ای که اندازه می‌گیرد چنین و چنان است و این معنی کلی بر اجسام مختلف در عدد و متفاوت در هیئات و نهایتاً صدق می‌کند» (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۱۲؛ رک: نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵-۱۰۶).

ملاصدرا مقدار منقسم در جهات را نیز، بعنوان حقیقت جسم نمی‌پذیرد، چرا که در اینصورت مشکلاتی ایجاد می‌شود که عبارتند از:

۱. فرقی بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی باقی نمی‌ماند؛
۲. بحث از احوال جسم از مسائل علم طبیعی نمی‌شود؛
۳. اعراض ذاتی ملحق به ذات، جز اعراض ملحق به مقادیر مانند مساحت و مربع بودن و ... نخواهد بود، چون در الحاق نیازمند تقدم قابلیت و استعداد و تغییر حال در موضوعات اولیه نیست و از لوازم وجودی معروضات آن‌ها محسوب می‌شود؛
۴. سایر اعراض مانند حرکت و سکون و ... عارض بر آن نمی‌شود، چون این اعراض فقط در صورتی عارض شیء می‌شوند که دارای قوه انفعال و تجدد باشند؛

به بیان ملاصدرا این حکم که جوهر جرمی بدون اشمال بر قوه تجدد و انفعال، مانند سایر امور طبیعی، شایسته عروض احوالی باشد که از سنخ استحاله و تجدد است، از کسی که دارای تعمق در حکمت و منطق است، صادر نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۲-۴۳۳؛ نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

او در *سفار* پس از نقل اعتراض سهروردی بر عرضی بودن مقدار،^۴ این بحث را واقعاً قوی دانسته است و ذیل عنوان «حکمت مشرقی» به ارزیابی و نقد آن پرداخته است. چنان‌که می‌گوید: «... هر آنچه با شیء دیگری در حقیقت معنای جنسی داخل شود، ناگزیر مبادی و مقومات و مکملات یکی از آن دو، بعینه مبادی و مقومات و مکملات دیگری نیز هست و همین‌طور اقسام یکی از آن دو در اقسام دیگری داخل است. بنابر این اگر جسمیت عین مقدار باشد- بایستی محصل یکی از آن دو، محصل دیگری باشد و شبهه‌ای نیست در اینکه جسمیت بدان معنی که جنس است، به مقومات فصلی نیاز دارد و با انضمام فصول اولیه، گاهی انواع اضافی برای او حاصل می‌شود- نیز، هرگاه از این حیث که خودش، خودش است و بدون شروط لحاظ شود، معنای غیر تامی است که بعد از آن فصول به فصول دیگری نیاز دارد و هم‌چنین به انواع محصلی منتهی می‌شود که تحصیلش پس از آن، قابل تصور نیست. و جسمیت بدین معنی،

ماده‌ای نیازمند به صورت کمالی مانند عنصری است- و بعد به [صورت‌های] دیگری مانند مُنمیه و حساسه و ناطقه انضمام می‌یابد. پس این مبادی و مقومات که در دو گروهند، همگی از احوال و کمالاتی‌اند که موجود از آن جهت که موجود است، یا در جوهر از آن حیث که جوهر است یا در جوهر منفعل از آن جهت که جوهر منفعل است یا در جوهر منفعل دارای کیفیت مزاجی از آن حیث که دارای مزاج است یا در نامی از حیث نمو یا در حیوان از حیث حیوان بودن، در تحصیل به او نیاز است- و اما مقدار مطلق جنسی هرگاه به معنی فصلی احتیاج داشته باشد، باید از جهت کمیت و مقداریت به آن احتیاج داشته باشد. ناگزیر اولاً به واسطه جسم تعلیمی و سطح و خط حاصل می‌شود- پس این‌ها از عوارض اولیه منقسم بما هو منقسم است که یا انقسامش در جهت واحد است، پس خط حاصل می‌شود یا در دو جهت است، پس سطح حاصل می‌شود و یا در چند جهت است، پس جسم حاصل می‌شود و هم‌چنین اگر هریک از آن‌ها حاصل شود، تحصیل دیگری واجب است که از باب معانی و کمالاتی باشد که مقادیر از جهت مقدار متصل یا منفصل بودن به آن ملحق شود مانند بلندی و کوتاهی و شمارنده و شمارش شده و ... پس لازم باطل است، همین‌طور ملزوم [نیز باطل است]» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲-۱۳).

به عقیده صدرالمتألهین، در آنجا که سهروردی آحاد کشش در جهات مختلف را عرض متبدل به شمار آورده است، مرادش از «عرض»، یا زائد بودن بر طبیعت مقدار نوعی است، یا زائد بودن بر هویت مقدار تعلیمی. حالت اول پذیرفتنی است، اما حالت دوم غیرقابل پذیرش است، چون بعینه نحوی از انحای وجودش است و تبدلش موجب تبدل شخص مقدار جرمی است. پس اگر قابل دیگری غیر از مقدار وجود نداشته باشد، زوال جوهر و حدوثش بی‌نیاز از ماده می‌شدند و این خلاف آن چیزی است که در آثار حکما ثابت شده است (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۱۳).

صدرالمتألهین در جای دیگری نیز با دو بیان، ادعای سهروردی در جوهر اتصالی دانستن جسم را نفی کرده و به ترکیب و اثینیت در جسم رأی می‌دهد. او در بیان اول، سعی می‌کند که با توجه به مغایرت وجود مقادیر در هنگام اتصال و انفصال، و منافات وحدت اتصال با کثرت اتصال، و موضوع وحدت با موضوع کثرت، و جهت وحدت با جهت کثرت و جهت قبول کثرت، ذات جسم را مرکب از دو چیز باقی و زایل، معرفی کند(همان، ص ۴۱۴)، اما در بیان دوم به طور صریح اظهار می‌کند جسمی که بر او انفصال جاری شده، چیزی از او زایل شده که برای شیء زایل سه حالت قابل تصور است:

۱. نفس جوهر اتصالی زایل شده است. در این حالت تقسیم و انفصال، به معنای از بین رفتن کامل یک شیء بدون بقای چیزی از آن و احداث دو جوهر دیگر بدون ماده قابل است.

۲. بخشی از شیء فانی شده و دارای جزء دیگری می شود که این مطلوب است.

۳. شیء منتفی شده از حیث نسب و اضافات، عارضی باشد و نسبت موجود، فقط میان دو شیء مغایر در وجود برقرار شود. اگر تقسیم موجب زوال نسبت و حدوث نسبت دیگر شود، به طوری که احتمال بالقوه انقسام غیرمتناهی جسم وجود داشته باشد، لازم است یک جسم، اجزا و اضافه های غیرمتناهی داشته باشد که وقوع این حالت محال است. اگر جسم، هنگام عروض قسمت، امر واحد شخصی باشد و قسمت و تعدد در امر عارض باشد، اجتماع مثلین در موضوع واحد لازم می آید که محال است، پس تکثیر واحد و توحید کثیر جسم، مستدعی ترکیب و اثینیت در جسم است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۵؛ نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۸۰).

صدرا پس از نفی کلام سهروردی در جوهر اتصالی دانستن جسم، درباره نقد وی بر نخستین استدلال مشائین می نویسد: «صحت کلام این قائل [سهروردی] بنا بر این تقدیر است که طبیعت جسم بماهو جسم در حد معنایش به انضیاف معنی دیگری نیاز ندارد که معنایش را محصل کند و ماهیتش به ذات خودش قوام دارد. و طبیعت متحصّل نوعی، یعنی به آن معنی که ماده برای مرکبات و غیر محمول بر آنهاست، جز به عوارض و خارجیات مختلف نمی شود. پس در این هنگام ممکن است که کسی حکم کند به اینکه مابه الاتفاق در جسمیت است غیر از اینکه مابه الاختلاف در مقداریت باشد. این برخلاف طبیعت مقدار است، به گونه ای که فی نفسه برای او حاصل نشده، مگر به حسب مراتب و حدودش» (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۵).

به عقیده ملاصدرا، این سخن شیخ اشراق که تفاوت مقادیر به نفس مقدار است، نشان می دهد که او تفاوت به حسب تمام و نقص مقادیر را در ماهیت مشترک آنها می داند. اما حق این است که مفهوم شیء به حسب معنا متفاوت نمی شود، بلکه تفاوت در شدت و ضعف به نحوه وجود و حصول است، پس مقدار زاید در نحوه وجود متفاوت با مقدار ناقص است (همان، ص ۴۱۶). صحت این سخن ملاصدرا جای تأمل دارد. زیرا در مباحث گذشته نیز، بیان کردیم که مراد سهروردی از ماهیت، ماهیت موجود است نه معنا و مفهوم.

مرحوم آخوند برخلاف سهروردی که تخلخل و تکائف حقیقی را نپذیرفته است، در حاشیه بر *الهیات شفا* و به تبعیت از دیدگاه ابن سینا، در صدد اثبات تخلخل و تکائف حقیقی است و تصریح می کند که این دو پدیده در واقع دو نوع حرکت در مقوله «کم» است (شیرازی، بی تا، ص ۶۸-۶۹). وی در *اسفار* نیز، وجود تخلخل و تکائف حقیقی را از فروع وجود هیولی و

اثباتشان را متوقف بر اثبات هیولی دانسته و می‌گوید اگر غیر از جوهر متصلی که تمام حقیقت جسم است، مقداری وجود نداشته باشد، زیادت و نقصان مقدار جز به ورود ماده‌ای بر او یا انفصال ماده‌ای از او تصور نمی‌شود، پس مرجع تخلخل و تکاثف در این هنگام، داخل شدن و خارج شدن جسمی لطیف همچون هوا در میان اجزاء جسم است (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۹۱). افزون بر این، ممتد مقوم برای جسم عینی نزد حکمای مشائی جز امر محصل متعین فی‌نفسه نیست که از حیث مقدار مبهم است و تعیین شخصی به حسب تجوهر ذات منافی ابهام کمی عارض نیست، چون جسم در حد ذات خود، جوهری معین و قابل حرکت و کمیت و کیفیت است و متحرک مادامی که متحرک است، فردی از مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود برای او متعین نمی‌شود (همان، ج ۵، ص ۱۰۰).

صدرا در تعلیقات، مثال قمقمه صدادار را مورد مناقشه قرار داده و می‌گوید جایز است که استعداد شدید حاصل از گرما برای زیادت مقدار مبهم در قمقمه، سبب انشقاق قمقمه شده باشد، نه زیادت بالفعل تا تداخل لازم آید (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۱).

ملاصدرا متوجه تفاوت دیدگاه شیخ‌اشراق در دو کتاب *تلویحات* و *حکمة‌الاشراق* شده است؛ لذا در بخش طبیعیات از کتاب *سفار*، پس از نقل آرای او درباره حقیقت جسم، توهم تناقض و توجیه شارحان در رفع آن را نپسندیده و می‌گوید: «همانا کلام این حکیم عظیم در بعضی مواضع از کتاب بزرگش به نام *مشارع* و *مطارحات صریح* است در اینکه اتصال و امتداد را غیر از آنچه از عوارض کم و فصولش است، انکار می‌کند و اتصالی را که مقوم جسم است باطل می‌کند و آنچه را در *تلویحات* ذکر کرده، چیزی است که دلالت می‌کند بر اینکه آنچه را هیولی نامیده است، امتداد جوهری ممتد به ذات خود یا مقدار قائم به نفس خود می‌باشد، بلکه خواص هیولی که نزد مشائین بسیط‌تر از ماهیت جسم بما هو جسم است، یعنی آنچه صلاحیت دارد جنس برای اجسام نوعیه بسیط یا مرکب باشد، برای او ثابت می‌شود، چون در آن تصریح کرده به اینکه در جسم چیزی است که اتصال و انفصال را با هم قبول می‌کند و اتصال خودش چیزی از آن را قبول نمی‌کند، پس قابل برای آن دو امر دیگری است. و امتداد خارج از حقیقت جسم نیست و گرنه در تعقلش به تعقل جسم نیاز نداشت، پس او جزئی از جسم و قابل او که هیولی نامیده می‌شود، جزء دیگر جسم است. و این صریح است در اینکه رأیش در اینجا در مورد هیولی موافق رأی جمهور حکماست و در متن *حکمة‌الاشراق* بر اینکه آنچه او هیولی نامیده است، مقدار جوهری قائم به خود است، پس تناقض بین دو کلامش به حالش در جوهریت مقدار و عرضیت آن و هم‌چنین در بساطت جسم و ترکیبش، بدون خلاصی است. پس

اگر آنچه را که در یکی از کتاب‌هایش هیولی نامیده، جایز است که جسم باشد همان‌گونه که بر آن حکم کرد بنابر این رأیش که جسم متصل بذاته و مقدار جوهری است و کمال جسم جز به این معنی یا به آنچه لازم است، نمی‌باشد. و اما هیولی که در کتاب دیگرش ثابت کرد، صلاحیتی ندارد جز اینکه جزء جسم باشد، چون جسمیت جز به آنچه جاری مجرای صورت امتدادیه است، نه به مجرد اینکه فقط قابل برای اوست، تمام نمی‌شود و تصور نمی‌شود. و برای تو فرق بین امتداد و اتصال به این معنی که مقوم برای جسم است نزد اصحاب ارسطو و بین آنچه که نوعی از کمیت عارض برای جسم نزد ایشان و مجرد جسمیت نزد صاحب اشراق است، روشن خواهد شد» (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۸-۱۹).

البته ملاصدرا پس از اشاره به تفاوت میان معنای ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت نزد مشائین و ترکیب آن از موضوع و عرض نزد سهروردی، همان‌گونه که وعده داده بود (رک: همان، ج ۵، ص ۱۹)، به بیان تفاوت بین امتداد و اتصال نزد مشائیان و شیخ اشراق می‌پردازد. تفصیل اینکه ملاصدرا برای ممتد دو معنا در نظر گرفته است: یکی صورت مقوم برای جسمیت نزد مشائین و دیگری عرض لازم و خارج از حقیقت جسمیت. به گفته او، شیخ اشراق معنی نخست را در جوهر و عرض انکار کرده^۵ و معنی دوم را اثبات نموده است؛ لذا در حکمة الاشراق قائل به جوهریت و عینیت مقدار با جسم شده است. اما در تلویحات قائل به عرضیت و جزئیت آن برای جسم است، پس در حقیقت، آنجا منکر صورت و نه هیولی شده است و آنچه در تلویحات عرض بودن آن را ثابت کرده، چیزی جز مراتب طول و عرض و عمق نیست که هیچ‌یک از آن‌ها مقدار جسم نیست، بلکه عوارض مقدار جرمی‌اند و عرضیتشان موجب عرضیت جسم نمی‌شود (همان، ج ۵، ص ۹۹-۱۰۰؛ نک: شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۹-۵۰).

نتیجه گیری

اقوال سهروردی هم در زمینه تعداد جواهر و هم در مورد حقیقت جسم متفاوت و متعارض است. او در آرای اولیه هماهنگ با حکمای مشاء به جواهر خمسه قائل شده و جسم را مرکب از ماده و صورت گفته است اما در نظر نهایی خویش، جسم را بسیط می‌داند و در نفی هیولی و صورت مشائی، براهین «فصل و وصل» و «قوه و فعل» و دلایل مشائیان در اثبات تلازم هیولی و صورت جسمیه را نقد می‌کند.

گرچه ملاصدرا بیان سهروردی در ابطال هیولی و صورت را نقادی و ردّ نموده است. اما تناقض موجود در آثار سهروردی مبنی بر پذیرش پنج جوهر یا سه جوهر را می‌توان با تفکیک دیدگاه

اولیه و نظر نهایی او برطرف ساخت. شارحان سهروردی نیز، برای رفع تناقض سخنانش در باب ترکیب یا بساطت جسم، تعارض بیان او در *تلویحات* و *حکمة الاشراق* را توهم و ناشی از اشتراک لفظ دانسته‌اند، اما ملاصدرا توجیه ایشان را نمی‌پسندد و پس از اذعان به تناقض حقیقی بین دو کلام شیخ‌اشراق، خود از طریق مشترک معنوی دانستن «ممتد»، تناقض را دفع می‌نماید. این در حالی است که قول ملاصدرا در پذیرش جواهر خمسه و ترکیب اتحادی جسم از هیولی و صورت جسمیه^۶ غیرقابل اجتماع و محل مناقشه است.

سهروردی در نظر نهایی خویش، جسم را بسیط می‌داند و در نفی هیولی و صورت مشائی، براهین «فصل و وصل» و «قوه و فعل» و دلایل مشائیان در اثبات تلازم هیولی و صورت جسمیه را نقد کرده است. ملاصدرا برخلاف سهروردی قائل به جواهر خمسه شده و هیولی را به عنوان جزء بالقوه جسم پذیرفته است. لذا بیان سهروردی در ابطال هیولی و صورت را نقادی و ردّ نموده است.

سهروردی حقیقت جسم را امتداد و مقدار می‌داند و استدلال‌های مشائیان در نفی مقدار از حقیقت آن را نقد کرده است. اما ملاصدرا ضمن برشماری توالی فاسد مقدار دانستن جسم، قائل به ترکیب جسم از دو جزء جوهری هیولی و صورت شده است.

شارحان آثار سهروردی، تعارض بیان او در *تلویحات* و *حکمة الاشراق* را توهم و ناشی از اشتراک لفظ دانسته‌اند، اما ملاصدرا توجیه ایشان را نمی‌پسندد و پس از اذعان به تناقض حقیقی بین دو کلام شیخ‌اشراق، خود از طریق مشترک معنوی دانستن «ممتد»، تناقض را دفع نموده است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ اول، تهران، حکمت.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۰)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، نهضت زنان مسلمان، بی جا.

۵. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول (التلویحات، المشارع و المطارحات) و جلد دوم (حکمه الاشراق)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۳)، شرح حکمه/الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۸. شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۸)، تعلیقات صدرالمتألهین بر شرح حکمه/الاشراق، تحقیق سیدمحمد موسوی بایگی، جلد اول، چاپ اول، تهران، حکمت.
۹. شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الأثریه، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۰. شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه/الرابعه، جلد سوم و چهارم و پنجم، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. شیرازی، محمدبن ابراهیم، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، نهاییه/الحکمة، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، مجموعه آثار (شرح منظومه)، جلد پنجم، چاپ اول، تهران، حکمت.
۱۴. نوربخش، سیماسادات، (۱۳۹۲)، ملاصدرا و سهروردی (بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی)، چاپ اول، تهران، هرمس.
۱۵. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، جلد اول و دوم، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یادداشت ها

^۱ توضیح اینکه: حیثیت تقییدی عبارت است از حیثیتی که مکرر ذات موضوع است و حیثیت تعلیلی به منزله امری خارج از ذات موضوع است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۲۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۲۴).

^۲ این مقدمات عبارتند از: (۱) برای هر حقیقتی نحوی از وجود است که استحقاق ذاتش را دارد؛ (۲) هر آنچه وجودش مجرد از غیر (=لواحق و مکتنفات) فرض شود، مقتضی علت ذاتی خود است؛ (۳) نحوه وجود ماهیت واحد، به اختلاف ذاتی مختلف نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۳۵).

^۳ اصطلاح تخلخل و تکائف حقیقی در برابر تخلخل و تکائف مجازی مطرح شده است. توضیح اینکه تخلخل حقیقی به معنای افزایش حجم جسم بدون افزودن چیزی به آن و تخلخل مجازی افزایش حجم جسم به سبب ضمیمه شدن جسم دیگری به آن است. در مقابل تکائف حقیقی به معنی کاهش حجم جسم بدون جدا شدن و خارج شدن جسمی از آن و تکائف مجازی به معنای کاهش حجم جسم به سبب خارج شدن جسمی از آن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹۹-۳۰۱).

^۴ به گزارش ملاصدرا، سهروردی بر مشائیان که اجسام را در جسمیت، مشترک و در مقادیر، متفاوت می‌دانستند، اعتراض کرده و می‌گوید همان‌گونه که اجسام در جسمیت، مشترک و در مقادیر متفاوتند، در مقدار داشتن هم مشترکند. پس اگر اشتراک در جسمیت و اختلاف در مقادیر مخصوص موجب شود که مقادیر، زائد بر جسمیت باشند، لازم می‌آید که اشتراک در مقدار داشتن و اختلاف در مقادیر مخصوص موجب شود که مقدار مخصوص، عرض زائد بر مقدار داشتن، باشد. از این رو مطلق مقدار، عرض و مقدار مخصوص، عرض دیگری است. و این محال و مستلزم تسلسل محال است، چون موجود بودن و مغایر بودن اصل مقدار با مقدار مخصوص، جز به حسب تعیین و ابهام در ذهن، باطل است. اما اگر مقدار، موجود و مغایر با جسمیت نباشد، جایز است که اجسام در جسمیت، مشترک و در مقادیر مخصوص، متمایز باشند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۰-۱۱).

^۵ بنا به گزارش ملاصدرا در *اسفار*، سهروردی در *حکمة‌الاشراق* سه دلیل برای انکار ممتد به معنی اول ذکر کرده است. او پس از نقل این دلایل و نقد پاسخ‌هایی که به سهروردی داده شده، به سه قسم به او پاسخ می‌دهد (رک: همان، ج ۵، ص ۹۴-۹۸)، در حالی که باید دقت داشت سخن سهروردی در *حکمة‌الاشراق* متفاوت بوده و این مطالب در تلویحات ذکر شده است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴-۱۵).

^۶ البته بنا بر مبنای اصالت وجود ملاصدرا، ترکیب جسم بدین معناست که جسم وجودی عینی و قابل ابعاد فرض شود.