

عرشیه مکانیه

سیدموسی دیباج

مقدمه

در بدهات مفهوم مکان

از شگفتیهای جهان و انسان تو همین بس دان که چون این وجود انسانی دستهای خود را باز می‌کند و به این سو و آن سو می‌کناند و خود را در مکان به نحوی می‌یابد که دستهای وی او را در دو طرف محاط کرده‌اند و این دستها در راست و چپ او قرار دارند و یا بگوییم دستهای راست و چپ اویند. وی که تمیز موقعبیت و جای خود را بر اثر همین چپ و راست بودن دستهای خود یافته است، گمان دیگری ندارد که دست راست و دست چپ او به راست و به چپ محل و مکان او اشاره دارند. پس آن‌گاه چنین پندارد که مکان راست و مکان چپ او منوط به وجود دستهای او و اعتبار در راست و چپ بودن مکان به راست و چپ بودن دستهای او و حتی کمتر از آن چشمهای اوست که به راست یا به چپ می‌نگرد. و باز چنین پندارد که مکان چیزی جز همین اعتبار راست و چپ و یا هر نوری آنها نباشد و لو که گاهی از سر سهو و یا از روی نسیان و یا به سبب به کار گرفتن دستهای چپ و راست خود به جای یکدیگر آن دو را در عمل و اثر همانند هم می‌یابد و جای هر یک از آنها و تاثیرشان را نسبی فرض می‌کند، چنین باور می‌دارد که مکان از هیچ‌گونه اصلاتی برخوردار نیست و همان‌گونه که

این جهات موجود در بدن او، که به اعتبار نوعی انسان بسته است، جهات را در مکان موجه می‌سازد، مکان نیز بیرون از این جهات و اعتبار جهات چیزی نیست و هر چه هست همین جهات است، مفروض بر آنکه جهات باشد و چنانچه اصالت داشته باشد و بس؛ و مکان چیزی به غیر از اعتبار جهات متعدد نیست. فیلسوفان در این راه همچون دیگر هم‌نوعان بشری خود هیچ بر این تحقیق نیامدند که آن اصل که جهات را در جهان پذیرا می‌گردد، چیست و آن چیست که خود پذیرنده جهات و معنی بخشنده به آن است و به راستی آن چیست که جهات را تحقق حقیقی و عینی و یا مثالی و خیالی می‌بخشد؟

حقیقت این است که اگر مکان برای اشیای مکانی امری عرضی و ذاتاً غیراصیل بود، آن به هنگام مشاهده این اشیاء و در مجال تجربیات مرئی ما از آنها چشم‌پوشیدنی می‌بود، در حالی که حتی یک مورد وجود ندارد که ویژگی مکانی اشیای مکانی که ما با آنها سروکار داریم، از اشیای قابل انزاع باشد. در این که کدام یک از شیء الف یا شیء ب در کنار یا بر روی یکدیگر قرار گرفته اختلاف رویت ما ناشی از ویژگیهای مکانی گوناگون این دو شیء است؛ ویژگیهایی که تعیین‌کننده فاصله مکانی هر یک از آن دو شیء از ماست. این مکان است که تصورات مرئی ما را از اشیاء

تعمین می‌سازد، نه اینکه تصورات مرئی ما مکان را تعیین سازد. تصور ما از اشیایی که بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند، به رغم وضوح و روشنی آن، خودبه‌خود فاصله ما را از اشیاء برملا نمی‌سازد. این گونه تصورات حوی اندازه‌های گوناگون اشیای مرئی (نه اشیای واقعی) است، اما به رغم این‌که به وجود فاصله میان ما و اشیاء اشاره می‌کند، ما را به نحو تام و تمام از کیفیت فاصله‌های واقعی یا خبر نمی‌کند. ما به فاصله‌های واقعی اشیای مکانی هنگامی پی خواهیم برد که آنها را فارغ از کیفیات مبصره در مکان سنجیده و محاسبه و درک و مشاهده کنیم. اما آیا چنین چیزی ممکن است؟

به صرف آن‌که مادر اشیای مکانی را «نمی‌بینیم»، نباید به خطا چنین گمان برد که مکان همچون جنس در اشیای مکانی که فصول آن جنس پنداشته می‌شود، فانی می‌شود و تنها اشیای مکانی‌اند که تحقق دارند. چنین گمانی با بداهت مکان که بدیهه‌ترین بدیهی است که سازگار نیست و ما در هر لحظه در هنگام مواجهه با اشیاء و هسته‌های در جهان بدان گونه می‌اندیشیم و هستیم که مکان پیشاپیش هست. و از این رو واضح است که حصول مکان مقدم بر حصول اشیای مکانی است.

ناگفته نماند ما مکان را از طریق محض ساختن آن ساده نمی‌سازیم تا و بدین صورت با ارائه تعریف ساده از آن، آن را برای یک دانش فیزیکی بیشتر قابل اتکا کنیم، بلکه مکان خود ساده است و نیازی به ساده‌سازی مفهومی ندارد. مکان بسیط‌ترین مفهومی است که انسان می‌تواند در فلسفیدن به آن اتکا و ابتدا کند، همچنان که در حیات خویش به ارتکاز به آن تکیه می‌کند. انسان در زندگی اشیاء را سر جای خود می‌یابد و چنانچه در حرکت باشند، به مسیر حرکت آنها در مکان اعتماد می‌کند و چنانچه اموری را در فضا و مکان نمی‌یابد، نیستی آنها را باور می‌کند یا دست‌کم آنها را مجهول فرض می‌کند. بر این اساس مسیر فلسفیدن درباره مکان نیز چیزی جز تأمل کردن و اندیشیدن درباره همان مکان که در آن زیست می‌کنیم، نیست. باید به مکان به همان سادگی که در حیات خود به سر می‌بریم، بیاندیشیم و درباره آن تفلسف کنیم.

جوهر مکانی و مکان حرکت

علائم این رسم کهن فیلسوفان یونانی که مقولات اخوات زمان و مکان را مقولات اضافی فرض می‌کردند، در همه منابع فلسفه اسلامی اعم از مشاء و اشراق به چشم می‌خورد و اسفار نیز از این امر مستثنا نیست. این فقرات چیزی جز تبعیت بی‌فید و شرط از سخنان ارسطو در سماع طبیعی و قبول هیئت بطلمیوسی نیست که ما آن را در «فریده مکانیه» پاسخ داده‌ایم.

مشائیان همچون ارسطو مکان را عرضی بیش ندانند. در تعریف فلاسفه مشاء «این» وجود شیئی را گویند که در مکان حاصل است، و سزاوار نباشد که این صرف نسبت شیئی به مکان آن باشد، چرا که در آن صورت از مقوله مضاف شمرده می‌شود. ملاصدرا دو «این» را تشخیص داده است. «این» حقیقی و «این» غیرحقیقی: قلاول کون الشیء، فی مکانه الخاص به الذی لایسعه فیه یره معه ککون الماء فی الکوز، و الثانی کما یقال فلان فی البیت یسعه و غیره. از آنجا که مشائیان به پیروی از ارسطو مکان یا خلا را جوهر نمی‌دانستند، برای تبیین وضع مکانی شیئی به اصطلاح «این» یا «جا» متوسل شدند، در حالی که این اصطلاح همچنان که در عبارات فوق ظاهر است، خود جز با ارجاع به مکان معنی و مفهومی ندارد. از این رو ایشان و ملاصدرا به همراه ایشان به تعبیر «این حقیقی» روی آوردند تا به زعم خود معنی و مفهوم «این» مبین و مبرهن گردد، حال آن‌که چنین تمییری همچون تعریف «این» از ابهام و دور و تسلسل دور نیست.

فیلسوف صدرا بر این رای است که برای هر متحرک مکانی در زمان حرکت یک این بالفعل وجود دارد: فأن المتحرک فی الاین عما احاط به جسم فی کل زمان حرکت، فیالضرورة له این بالفعل. تذکر این نکته مفید است که اولاً «این» در نظر ایشان و دیگر مشائیان صرف مکان نیست، بلکه حصول و

فعلیت شیئی در مکان را «این» می‌گویند و این که برای متحرک «این» بالفعل وجود دارد، چیزی جز تأکید مضاعف بر فعلیت و تحقق «این» نیست. ثانیاً در عبارت مذکور «این بالفعل» و «مکان بالفعل» «این لشیء» و یا «مکان لشیء» محسوب شده است و نه «این فی‌الذات» و «مکان فی‌الذات». دنباله عبارت چنین است: «فیالضرورة له این بالفعل و الافیلزم الخلا و هو محال» و ایضاً «الافلاک غیر منفکة عن الحركة الوضیعیه فیلزم ان لایکون لها وضع فی وقت.» پیرو همین مطلب صدرا شیرازی می‌گوید که افراد مقوله‌ای که حرکت در آن رخ می‌دهد منحصر به افراد آئی نیست، بلکه برای مقوله افراد آئی است که معیار سکون‌اند و افراد زمانی که به تدریج وجود می‌آیند و بر حرکت به معنی قطع منطبق و بلکه عین آن هستند. این سخن متضمن یک چند تعریف دوری از موضوع «آن» و «زمان» و «سکون» و «حرکت» است. به راستی مگر «آن» جز نهایت و حد زمان نیست که در آن دیگر زمان نیست و چنانچه آن معیار سکون باشد، یعنی عدم یا فقدان زمان میزان و ملاک سلبی مقوله مکان باشد، هیچ ملاک و میزانی بیرون از زمان وجود نخواهد داشت، حال آنکه صرف



سیال بودن و بی‌وقفه بودن زمان، فرصت ملاک و میزان بودن را از زمان سلب می‌کند.

بر مبنای حرکت جوهری طبیعت عالم جسمانی افراد بقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، منحصر به افراد نمی‌نست، بلکه برای حرکت افراد آنی هست که معیار سکون است و افراد زمانی متدرج الوجودی که بر حرکت منطبق بل عین حرکت است: استمرار موضوع الحركه شرطاً لحرکه، و القدر الزماني من الشيء لاستمرار له، اصلاً لا فی زمان وجوده و لافی غیر ذلک الزمان. حرکت برای متحرک حرکت مادام و پیوسته‌ای است که به اتصال افراد زمانی آن پیوسته خواهد بود. این واحدهای زمانی غیر قار دارای عویتی پوشیده پیوسته به یکدیگرند که همه حدود مفروض بر آنان را می‌پوشاند: «یکون للمتحرک مادامت الحركه بقیه علی اتصالها فرد واحد زمانی متصل غیر قار ذوهویه تکممه اتصالیه مضمن لجميع الحدود المفروضه فی الازمان نسبتها الیه نسبه النقط المفروضه الی الخط فالفرد از زمانی من المقوله حاصل للمتحرک بالفعل من دون فرض ایلا و اما الافراد الاینیه و الزمانیه الی هی حدود ذلک الفرد و ابعاضه فیها، بمجرد حصولها بجزء الفرض، فاذن لا یخلو خلو الجسم من المقوله المتحرک المتحرک و لا



تتالی الأناث و لا الأناث»^۲ در تفسیر حاجی ملا هادی افراد آنان که در حرکت مفروض‌اند، افرادی‌اند که ظرفهایی برای حرکت‌اند و امتداد و اقسام دارند، و چنانچه حرکت بی‌امتداد و انقسام نمی‌بود، این امتداد و انقسام معیار حرکت می‌بود (و در چنین وضعی حرکت در حرکت پیش می‌آمد.) از تفسیر حاجی این مستفاد می‌شود که برای حرکت پیش‌فرضهایی است که به هیچ ریزی نتوان آنها را نادیده گرفت. از جمله این مفروضات «نات» است که به تعبیر صریح حاجی ظرف و عاء حرکت‌اند. این سخن حاجی در حقیقت ایرادی به عقیده ملاصدرا است که افراد زمانی را «موقع» حرکت می‌داند، چه زبان صرف امتداد پیوسته است و افراد زمانی به امتداد منسوب‌اند، در حالی که حاجی معتقد است در حرکت هیچ امتداد و انقسامی متصور نیست.

ظاهر سخن ملاصدرا حاکی از این است که افراد زمانی همراه و در کنار افراد آنی‌اند که خود ملاکی جز افراد مکانی (زیر تعبیر ما) ندارند، و حرکت در این افراد واقع می‌شود. هزاران پرسش و اشکال از این سخن ملاصدرا که بن و ریشه استدلال او در حرکت جوهری است، برمی‌خیزد. چگونه این افراد متین، افراد بالذات مکانی یعنی آنان و افراد بالذات زمانی، یعنی زمانیات، تحت مقوله واحدی واقع می‌شوند که حرکت در آن رخ می‌دهد؟ چگونه این افراد به

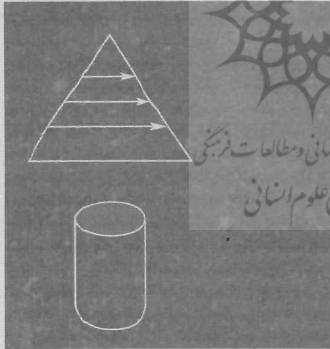
هم ترکیب می‌گردند و مقوله واحدی را که محل وقوع حرکت است، پدید می‌آورند و چنانچه به راستی این افراد زمانی‌اند که متدرج الوجوداند و حرکت با آنها منطبق و بلکه عین حرکت‌اند. حرکت در افراد آنی اصیل است و یا امری است بالعرض و اعتباری و از این قبیل پرسشها. چنانچه بگوئیم حرکت در مکان تحقق می‌یابد، بنا بر این که اجزاء یا افراد مکانی وجود بالفعل دارند، حرکت مکان که انتقال از یک جزء و یا فرد به جزء یا فرد مکانی دیگر است، به چه معنی است؟

تذکار قول منسوب به علامه دوانی در مسئله ما نحن فیه بی‌فایده نیست. وی می‌گوید حرکت توسط بین افراد است. البته او این توسط را حالتی بین بالقوه صرف و بالفعل محض می‌داند. می‌دانیم که مکان فی نفسه هیچ جزء بالقوه ندارد و حرکت توسطی بین افراد مکانی است که همه بالفعل‌اند. افراد در کلام علامه دوانی افرادی است «المفروضه الاینیه و الزمانیه الایماضیه». حاجی در مقام تفسیر قول دوانی معتقد است فرد زمانی مقوله برای متحرک فعلیت دارد، ولی این فعلیت نه بالقوه صرف است و نه بالفعل محض، چرا که «آن چیزی که هرگز تحقق نیابد و هرگز از سکون خالی نگردد، فرد واحدی است.» و اتصال و پیوند وحدانی مساق و وحدت شخصی است. حاجی نظر علامه دوانی را بدین گونه تائید می‌کند که حمل توسط بین افراد به معنای این نیست که متحرک به خود آن فردی که در آن حرکت صورت می‌گیرد، متلبس نیست و لذا مراد علامه از «توسط» فردی است که در آن مانند حرکت قوه محض و فعل صرف نیست.^۵

در بیان قاعده عرشى در مفتاح نوازدهم «مفاتیح‌الغیب» چنین آمده است: «خلاصه آنکه هر حرکت و تبدیلی در کمیت و مقدار، مقدار و جرم امتدادی در آن به منزله ماده است، و تبدیل آنچه که آن به منزله ماده و عرض است، با بقای آنچه در اوست، به منزله موضوع و صورت جایز بوده و محال نیست، بلکه واقعیت همان‌گونه که دانستی آن است که: شان ماده قوه و امکان و نقصان است، و از آن روی که ماده است، او را وجود در مرحله قوه است که آن را وحدتی ضعیف است و تمام و تحصیل و فعلیت و تعین آن به واسطه صورت است.»^۶ به تفصیل بیان خواهد شد که اولاً همه شان مکان در امتداد آن خلاصه نگردد و ثانیاً مکان محض و بسیط بیش از هر جزء دیگر به صورت تحقق یافته خود ظاهر می‌گردد تماماً و تماماً و هیچ جنبه بالقوه‌ای را در صورت تحقق یافته مکان بسیط و محض نمی‌توان یافت تا امکان نقصانی در آن متصور باشد. چنانچه به حجر بنگرید یا به اسد یا به انسان، در صورت تحقق یافته آنها امتداد و مقدار امتداد یکی بالنسبه به

می‌آید که حرکت یا طبیعی است و یا قسری و حرکت طبیعی اقتضای آن دارد که مکانی را که رها می‌کند، مخالف مکانی باشد که می‌جوید، چون اگر مسأله هم باشند، محال است که از یکی از آن دو گریخته و به دیگری پناه آورد؛ و اگر قسری باشد، و منعی قسر آن است که بر خلاف اقتضا و خواست طبیعت موجود باشد، سزاوار است که میل و خواستی طبیعی باشد به جهتی غیرجهت دیگر.^۹

ملاصدرا تابع متقدمان مشاء، جهت مکانی را تنها به خصوصیت حسی ادراک باز می‌گرداند. امر عقلی قابل اشاره نیست و در حرکت اجسام هیچ امر عقلی متصور نیست و در حرکت جسمی خصوصیت حسی مکان سبب تحدید و تعیین حرکت است. جهت اقتضای آن دارد که حد معینی داشته باشد، زیرا چون گویی: جهت درخت، یا خاور و یا باختر، سزاوار است که درخت قابل اشاره باشد، و هر چه را که مسافت و رفتن بدان پایان نپذیرد، قابل اشاره نیست، و هر چه که قابل اشاره نباشد، او را جهتی نیست، زیرا اگر بین تو و درخت، فرض بُعد و دوری بی‌نهایت گردد، تصور اشاره در آن نمی‌شود. این سخنان پر از ابهامات و ایرادات فلسفی و ریاضی است، تنها با دو اشاره حسی. هندسی ذیلاً امکان جهت نامحدود و بی‌پایان را در مخروط و استوانه یادآور و نقایض سخنان ایشان را متذکر می‌شوم.



همچنان‌که مشاهده می‌شود، دو جهت رسم شده در دو شکل فوق در عین متعین بودن، هندسی نامحدود و بی‌پایان است.

دیگری نقصان ندارد، به رغم آنکه شان امتدادی است و متحرک به شرط لازم شئونات دیگر نباتی و حیاتی نیست و تابع نمو و پزیردگی و جدایی و پیوستگی آنهاست. به افراد هر یک از انواع مذکور نیز بنگرید، در خواهید یافت که در هر فرد متحقق هیچ وجه نقصانی از نظر امتداد و مقدار آن وجود ندارد، بلکه وجه یا وجوه نقصان در هر فرد بالنسبه به فرد دیگر از همان نوع به اموری دیگر بازمی‌گردد. فی‌المثل کوتاه بودن یک دست از حیث فونکسیون ناتمام و یا نامتناسب بودن شکل آن نقص به حساب می‌آید، نه صرف مقدار امتداد آن.

البته در «مفاتیح‌الغیب» تعریفی از جسم بسیط عنصری اظهار شده که بیش از آنکه تعریف «جسم» باشد، در خور «مکان ممتد» است: مقدار امتدادی در جسم بسیط به منزله صورت است، نه به منزله ماده و از این رو قابلیت انفصال و اتحاد و تغییر اندازه‌ها را ندارد. در اجسام دیگر مرکب از جسم بسیط و صورت معنی و نباتی اشحلال و تکامل امکانپذیر است. بدین سبب همه اجسام دیگر که فرصت کمون به صورت متعالیتر از جسم بسیط را می‌یابد، مقدار امتدادی را همچون ماده در خود دارد.^۷ این مقدار امتدادی، از آن حیث که واجد حداقل صورت است، همان مکان امتدادی است. مناط آگاهی ما به مکان ممتد چونان‌که هست، همین صورت مکانی است.^۸

بر مبنای آنچه گفتیم، به نظر می‌رسد چنانچه بتوانیم نظریه حرکت جوهری را، از نظریه حرکت طبیعی اجسام. که نظریه‌ای ارسطویی است و در دوره جدید مخلوش و غیرقابل قبول - مجزا سازیم، مبنای فلسفی آن مقبولتر و تواناییهای آن بیشتر آشکار خواهد شد. البته این امر در محدوده طبیعیات ارسطویی امکانپذیر نیست. متأسفانه ملاصدرا اکثر شواهد مثال حرکت جوهری را بر قاعده و اصطلاح همان فیزیک و طبیعیات ارسطویی بنا می‌کند. حرکت مستقیم را ملزوم ترکیب اجسام می‌داند «و جهت آن این است که آب را مکانی است، و خاک را نیز مکانی است، و هر یک از آن دو طبیعی‌اند، و هر جسمی را ناچار مکانی طبیعی است. چنان‌که در علم طبیعی بیان نمودیم، و ترکیب حاصل نمی‌گردد، جز به واسطه حرکت یکی از آن دو به مکان دیگری، و اگر هر یک از آن دو مکان خود را ملازم باشند، از آنجا حرکت ننمایند، برخوردشان با یکدیگر به صورت مجاورت و همسایگی بوده و ترکیب ندارد... اگر در وجود ترکیبی باشد جز به واسطه حرکت امکانپذیر نیست، و حرکت جز از جهتی به جهت دیگر ناممکن است، لذا نیاز به دو جهت دارد و این هم روشن و ظاهر است، و ناچار است که آن دو محدود بوده و دارای دو طبیعت مخالف هم باشند، اما اختلاف آن دو از نظر طبیعت و نوع از آن روی لازم

مکانت مکان، بساطت مکان

در نظر کانت این نه خود مکان است که خودبین و بدیهی است، بلکه هندسی اقلیدسی که در مکان مطابقت می‌یابد. خودبین است و آنچه این بدهات و خودبین بودن را موجه می‌سازد، توانایی تصور یا تمثیل جسمی انسان (Visualization) است که خود مبنای دانش ماست. چنانچه خودبین بودن مکان از تصور جسمی انسان برخیزد، این بدان معنی خواهد بود که مکان خود هیچ جوهر فی‌نفسه‌ای ندارد و تنها به ادراک تصور جسمانی ما بسته است. همان تصور و تجسمی که کانت آن را مؤید هندسیه اقلیدسی می‌داند.

به نظر می‌رسد بر خلاف نظر کانت، ما باید نخست بدهات نفس‌الامری مکان را کشف کنیم و آن‌گاه پس از یافتن مکان بدیهی و بدیهی یافتن مکان، فرضیه‌های مبتنی بر هندسه اقلیدسی و یا غیراقلیدسی را که هر یک بدهات خود را از نفس مکان می‌یابند، و موجه سازیم.

البته برای کانت مکان همچون امر مرئی مانده است. وی معتقد است ما مکان را رؤیت می‌کنیم و هندسیه اقلیدسی نیز بر مبنای همین مکان مرئی امکانپذیر است. به یقین مکان فی‌نفسه امری مرئی نیست حتی چنانچه آن مانده باشد. آن واقعیتزیر امری است که هیچ‌گاه مرئی نگردد به رغم آن‌که شرط مبنایی مرئی شدن و شرط نخستین رویت اشیاء، همان در



مکان بودن آنهاست. مکان نه تنها بالفعل مرئی نیست، بلکه بالقوه نیز مرئی نیست. آن مطلقاً محسوس حاسه نیست گرچه شرط حاسه و شرط محسوس است، و چون مکان بالفعل غیرمحسوس باشد، بالقوه نیز چنان باشد که بالفعل است. پس مکان را نتوان یک «مرئی مانده» (apriori visual) فرض کرد و از این روی و به دلایل دیگر هندسه اقلیدسی هیچ‌گاه مشروط به مکان مرئی نیست، چه «مرئی واقعی» (de real) و چه «مرئی خیالی» (de imagine). امکان یک خط متوازی از یک نقطه بیرون از یک خط هیچ‌گاه منوط به مرئی بودن مکان نیست. افزون بر آن خط و یا نقطه آنچنان که در هندسه به معنای عام تعریف می‌گردند، خود هیچ‌گاه مرئی نیستند. هیچ نقطه‌ای را و نه هیچ خطی را و نه حتی هیچ سطحی را نمی‌توان دید. نقاط و خطوط و سطوحی که در جهان واقعیت به چشم ما می‌آیند، بنابر تعاریف هندسی و حدود هندسی همه اجزای انضمامی‌اند. نقاط یاد شده نقاط هندسی نیستند و همین‌طور خطوط و سطوح یاد شده خطوط و سطوح هندسی نیستند.

آری مکان به رغم آن‌که معقول است، به ابصار نیاید و

این‌که مکان خود به ابصار نیاید، نه به سبب تعلق مکان به جسم و جسمانی و مادی است و نه از ضعف بصر زید و عمرو است که چشمان ضعیف می‌بیند و از قصور مدرک یا فتور ادراک نیست که مکان را نمی‌توان دید. ندیدن مکان نه از ضعف مدرک است و نه از فتره مدرک، بلکه مکان به سبب شدت آشکار بودگی و ظهور آن دیده نگردد. از شدت آشکارشدگی مکان مرئی و آشکار نگردد. اما تعقل مکان از آن حیث که مکان است، به حسب حقیقت اقوی تعقل است و مکان اعلی معقول است. پس به رغم آن‌که در قدم اول به نظر می‌رسد مکان مادپترین وجه شیء است و به ادراک مادی و حسی در می‌آید، در حقیقت مکان مجردترین امر است و به ادراک حسی در نیاید، در حالی که شرط هر ادراک حسی مکان است، آن فقط به ادراک معقول درآید. مکان مجردترین معقولی است به ادراک عقلی درآید و ظهور و آشکاربودگی مکان آن‌چنان لطیف است که حتی به ادراک بصری، که خود لطیفترین ادراک است درک نگردد و از این رو باید گفت که مدرک مکانی مجردترین مدرک و درک آن مجردترین درک است.

مکان اینجا و مکان آنجا فرق دارد، اما مکان بودن اینجا و مکان بودن آنجا فرق ندارد. پس مکان این شیء مکانی با آن شیء مکانی دیگر اختلاف دارد، اما هر دو شیء بر یک نحو مکان بودن بر آنها حمل می‌شود و این بیان دیگری است که ما را به این حقیقت دلالت می‌کند که تخصیص مکان به ذات مکان باز می‌گردد و این مکان است که «اینجا» را به «اینجا» و «آنجا» را به «آنجا» مخصص می‌سازد. به عبارتی دیگر، اینجا بودن اینجا و آنجا بودن آنجا به ذات مکان باز می‌گردد، نه به اشیای مکانی و یا ماهیات این اشیاء و لوازم دیگر آن.

به هر مقوله مرکب از ذات و عرض و کیفیات و اعراض بنگرید، ذات از عرض در پدیدآمدن فاصله و تمایز می‌گیرد. به رغم بازگشت پدیدارهای یک ذات به آن، آن ذات از پدیدارهای خود متمایز است. مسلم است ذات یک پدیدار یک ذات و پدیدار یک ذات یک پدیدار است و این تمایز ذات - پدیدار و باطن - ظاهر همواره پابرجاست، مع‌هذا ذات بدان‌گونه که در عالم می‌شناسیم، هیچ یک در مظاهر خود، بدان سان که باید، آشکار نمی‌شوند. برای مثال جوهر و ذات جسم را در نظر آورید و دریابید تا چه مقدار ویژگیهای ذاتی جسمانی یک جسم در رنگ و بو و از این قبیل کیفیات جسم باز نمود و پدیدار می‌گردد شاید در میان جواهر و ذوات تنها یک استثنا وجود دارد و آن جوهر مکان است. مکان در همه پدیدارهای مکانی، آن‌گونه که هست، نمود می‌یابد. مظاهر مکانی از مکان به هیچ وجه دروغ نیست. مظاهر مکانی به راستی مکانی‌اند و تنها مظاهری‌اند از

مکان، جوهر مکان بدان گونه که هست، در معرض آید و آن فاصله و تمایزی که در دیگر نوات و ظواهر و پدیدارهای مربوط آنها به چشم می‌آید، در اینجا نیست. اصلاً دوکسای پارمینیدسی که وی در پی تبیین آن است، بیش از هر چیز دیگر با مکان تعریف شدنی است، چه در واقعیت مکانی سراسر ظواهر مکانی آشکارشدگی را می‌توان یافت.

تمکن مکانی و تمکن ذهنی

موجود در مکان ذهنی که خود مکانی است، مکانی است مانند آب موجود در کوزه‌ای که در دریا افتاده آب در آب است. هر گاه از وجود ذهنی سخن می‌رانیم، ناخودآگاه مکان ذهنی در نظر ماست که به رغم تمایز آن با مکان اشیای مادی آن نیز اصالتاً مکانی است. چه نمی‌توان کوزه را در ذهن بدون بعد و بدون سطح و بدون حجم و یا بدون صورت کوزه‌ای در نظر گرفت و روشن است که چنانچه کوزه در ذهن ما دارای بعد است، گرچه در بعد این بعد ایهام هست، اما در بعد داشتن کوزه ایهام نیست؛ آن مستلزم فضای متداخل و متخارج است که چیزی جز مفهوم مکان نیست. چنانچه درک خود را از مکان تصحیح و مطابق با حقیقت مکان بنماییم، دریافتن این نکته که کوزه ذهنی نیز مکانی است، چندان دشوار نخواهد بود.

همین کوزه ذهنی نیز مستلزم صورت پیشین مکان است و کانت آلمانی در این قضیه تعمق و تدبیر نفرموده که چرا کوزه ذهنی به سان کوزه عینی مستلزم صورت پیشینی مکان است. به یقین هم موجود ذهنی مصطلح ایشان بالااصاله مکانی است و هم وجود عینی بالااصاله مکانی است و چنانچه تمیزی بین این دو صقع مکانی وجود دارد، در کیفیت انحصاری مکان است و نه در اصالت هر یک از آن‌ها و از این رو بر خلاف نظر ایشان و نظر صدرای شیرازی که می‌گوید: «معنی فی فی الموضعیین مختلف»، باید گفت «فی» تا بدانجا که مکانی فی است: «اذفی مکان فی فیه مافیها».

مکان ظرف متمکن است و متمکن. مکان تنها ظرفی نیست که متمکن در آن باشد، مانند کوزه‌ای که آب در آن بگنجد. مکان هم کوزه است و هم آب. هم آب است و هم ماهی و هم هواست و هم طیر. مکان برای هر متمکنی جسم محیط آن باشد، اما آن تنها جسم محیط نباشد. اینکه گفته‌اند سطح جسم حاوی است که تماس بر محوری است و به همین گونه مکان سطح جسم محوری است که تماس بر حاوی است، چنین تعریف انتزاعی از مکان تعینی خاص هندسی، و نه حجمی، به مکان می‌بخشد. در حالی که مکان امری عینی و انضمامی است. مکان امر مشترک بین جسم حاوی و جسم محوری است و نه فصل مشترک بین سطوح آن دو. مکان جوهر است و نه عرض.

محل و حال هر شیء، مکانی مکان است که خود در هر شیء هست. وحدتی بین محل و حال مکانی وجود دارد که منحصر به مکان است و لاغیر. مقایسه کنید به آن مفهوم زمان را که در نظر حکمای مشائی و میرداماد و ملاصدرا محل زمان زمانی نیست و زمان در زمان نیست. از این رو در محل و حال زمان همیشه تمایز وجود دارد و از سنخ وحدت حال و محل مکانی در زمان نتوان یافت مگر آن که مکان خود حال و محل زمانی شیء ملاحظه گردد.

آیا می‌توان گفت ذهن در مکان است و امور ذهنی که در ذهن‌اند، در مکان‌اند؟ پاسخ این است که به راستی چنانچه ذهن در مکان باشد، همه امور ذهنی نیز در مکان خواهد بود، همان‌گونه که ظرفی که ظرف دومی قرار دارد که در ظرف سوم است، در این ظرف یعنی ظرف سوم قرار دارد. با این همه باید توضیح داد که ذهن در مکان آنچنان وجود ندارد که ظرفی در ظرف دیگر. یک ظرف همان‌گونه که داخل ظرف دیگر قرار می‌گیرد، می‌تواند بیرون از آن نیز قرار گیرد. اما ذهن بیرون از مکان وجود ندارد، نه اینکه وجود دارد و همچون یک ظرف خالی است، بلکه اصلاً وجود ندارد. بنابراین وجود ذهن و وجود مکان دو هویت ندارد و دو متصل نیست، بلکه از نقطه

نظر در مکان بودن یکی بیش نیست و آن مکان است و ذهن مستاصل است نسبت به مکان که اصل است؛ همان‌گونه امور ذهنی نسبت به ذهن مستاصل و مستظرف است و بی‌ذهن و وجود آن تحقق نیابد.

مکان را نمی‌توان شیئی ذهنی دانست تا بگوییم این شیء ذهنی به نحو فردی تحت مقوله کم - که یک مقوله عرضی است - مندرج نیست نمی‌توان گفت وجود ذهنی مکان برای مفهوم مکان مصداق به حساب نمی‌آید. اصولاً همان‌گونه که اشاره کرده‌ایم، مکان نه شیء ذهنی است و نه شیء عینی، و نیز مکان تحت هیچ مقوله‌ای عرضی مندرج نباشد. مکان برای هیچ جوهری عرض نیست. آن کیف بالذات نیست و از آنجا که مکان ذهنی نیست و وجود ذهنی غیر از خود ذهن ندارد و بنابراین مکان از مقوله کیف بالعرض ذهنی نیست.

بنابر رای صدرای وجود علمی غیر از وجود عینی اشیاء است و آن وجودی دیگر است غیر از وجود صور و اشباح که بر حواس ظاهر آشکار می‌گردد؛ لشیء غیرالکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الالهان، این وجود بر قوای باطنی و ادراکات باطنی مکشوف و ظاهر می‌گردد. وی معتقد است که نفس مجرد توسط ادراک قوی ظاهره به وجود عالم (عینی) پی می‌برد و از طریق ادراک قوای باطنیه به وجود



عالم دیگری که «شبحی مقداری» است، راه می‌یابد. او تصریح نمی‌کند که این عالمی که به قوای باطنی ادراک می‌شود، همان مکان و یا عالم مکانی است، اما از دو ویژگی آن به «شبح» و «مقدار» یاد می‌کند که خود اوصاف مکانی‌اند. بدیهی است این دو عالم به نحوی با هم متحدند، زیرا عالم عینی نیز عالمی مقداری است. اینک می‌توان پرسید کدام یک از این دو عالم به اوصاف مکانی نزدیکتر است و کدام یک دورتر؟

پیرو عبارت مذکور بر این فرض تاکید می‌کند که عالم عینی که مقترن با قوی ظاهری است، دارای مقدار و شکل و وضع است و صور اشیای این عالم بر سبیل مقدار و شکل و وضع است، ولی در برابر اوصاف مفروض این وجودات عالم عینی اشیای متعلق به عالم «شبحی مقداری»، اوصاف دیگری دارند که در عبارت صریح صدرالدین چنین آورده شده است: «فذهب افلاطون و القدماء من الحكماء الکبار، و اهل الذوق و الكشف من المتألهين، الى ان موجودات ذلك العالم قائمه لافى مکان و لافى جهه تاکيد از ماست، بل هو واسطه بين عالم العقل و عالم الحس.»^{۱۳} و از مقایسه این دو عبارت که آوردیم، یعنی توصیف عالم غیرعینی به عالم «شبحی مقداری» و توصیف موجودات این عالم «لافی مکان و لافی جهه» تناقض بی‌چون و چرا آشکار و ناهمخوانی مضامین هویدا می‌گردد. اشیای عالم مقداری چگونه



می‌تواند خارج از مکان و خارج از جهت باشند؟ اما وراى این تناقض در ظاهر عبارات که بسیار متظاهر است و نیاز به استدلال و تبیین نیست، حکایات اضطراب مولف به قبول عالمی است که به رغم وقوع اشیای مجرد از ماده و توابع آن (رنگ و روشنی از این دسته‌اند) در آن، آن به وصف کلی «مقداری» موصوف می‌گردد.

ملاصدرا همچون شیخ اشراق اشباح مثالی را اشیای ثابت می‌داند. این اشباح مثالی که در عالم شبحی و مقداری ظاهر می‌شوند، مجرد از ماده‌اند. شگفتی این‌جاست که در توصیف این بزرگان از اشباح مثالی این اشیاء، به رغم داشتن قدر و اندازه و برخوردارى از شکل و صورت جسمی، در هیچ جهتی داخل نمی‌شوند. واضح است که در توصیف ایشان از اشیای شبحی و اشباح مقداری چنین فرض شده که «مقدار» فی‌نفسه می‌تواند فاقد جهت باشد.

مسلم است که جهت فی‌نفسه همان‌قدر که ماده معری است که مقدار و اندازه فی‌نفسه از ماده. اما حتی چنانچه جهت نه امری مادی، بلکه صرفاً امری اعتباری باشد، باید گفت که اولاً جهت از لوازم ذاتیات اشیای مقداری است و ثانیاً اشیای شبحی و امثال تجربیدی و مقداری از آن رو که

مقداری‌اند، بالضرورة مکانی‌اند. افزون بر این دو هرگز نمی‌توان تصور کرد شیئی را که واجد صورت جسمی، اما فاقد مکان باشد. از این رو می‌توان گفت تصور ملاصدرا و شیخ اشراق و دیگران از فلاسفه اسلامی از موضوع مکان مبتنی بر وصف مکان مادی است، نه مکان ذاتی.

ملاصدرا برای صور خیالی که نه در اذهان و نه در اعیان موجوداند، محل و صقع و مکانی قائل است. این صور شبحی مقداری در اذهان موجود نیستند، زیرا کبیر در صغیر هیچ‌گاه منطبق نشود و در واقع اعیان نیز موجود نیستند، زیرا هیچ کس این صور را در جهان واقع نمی‌بیند. اشکال عقول نیز جای این صور نیست، زیرا این صور دارای اشکال و مقایزند و در جهان معقول تنها صور عقلی یا صور شبحی نوری که مجرد محض‌اند، وجود دارند: «فباضروه و یکون فی صقع آخر و هو عالم المثال المسمى بالخیال المنفصل [تاکید از ماست] لکنه غیرمادی تشبیهاً بالخیال المتصل»، «و هو الذی ذهب الی وجوده الحكماء الاقدمون کافلاطون و سقراط و فیثاغورس و انبذقلس و غیر هم من المتألهين و جميع السلاک من الامم المختلفه. فانهم قالوا: العالم عالمان: عالم العقل المنقسم الی عالم الربوبیه و الی عالم العقول و النفوس، و عالم الصور المنقسم الی الصور الحسیه و الی الصور الشبحیه. و من هاهناعلم ان الصور الشبحیه لیست مثل افلاطون» [تاکید از ماست].^{۱۴}

صعوم نیست چگونه از صدرالمتألهین در جمل یک عبارت خطایی چنین سترگ سر می‌زند که از سویی صقع صور خیالی و شبحی را به عالم مثال تسمیه می‌کند و از سوی دیگر، انکار می‌کند که این صور شبحی همان صور و یا مثل افلاطونی باشد اگر به راستی این صور شبحی صور مثالی نیستند و تنها از شبح و مقدارند و صور نوری مجرد نیستند، از چه روی باید صقع آنها را صقع مثالی برشمرد و چرا نگوییم آنها نه در صقع مثالی، بلکه در صقع مکانی‌اند که یک صقع بسیط و مجرد است که اشیای ذوی‌المقادیر و الاشکال در آن قرار دارند، چه این اشیاء غیرمادی باشند یا مادی، زیرا که بساطت و یا تجرد صقع مکانی مانع از ظهور اشیای متزاحم به اصطلاح مادی در آن نیست و این ظهور هیچ از تجرد «مکان بمانه مکان» نگاهد.

صدرالمتألهین اگر نه به تصریح، دست‌کم به اشاره و اجمال در سطوره بعد اذعان می‌کند به وجود یک عالم مقداری که به قرائن موجود در عبارات باید آن را همان عالم مکانی دانست: «اعلم اننا ممن یؤمن بوجود العالم المقداری الغیر المادی کما ذهب الیه الساطین الحکمه و ائمه الکشف حسینا حارره و قرره صاحب‌الاشراق اتم تحریر و تقریر.»^{۱۵} متأسفانه چنانچه در مضامین بعدی آشکار می‌شود، وی این عالم را با منظروف آن یعنی صور خیالی آن یکی

ذی‌قوه عند ذی‌العرش مکین می‌شود، به راستی مکان جز در مکان یافت شدنی نیست.^{۱۸} چنانچه مکان تنها با صور مادی در خارج انسان یگانه می‌بود و به هنگام تماس حواس ما با اشیای مکانی در قوای حسی ما تاثیر می‌گذارد، ما نمی‌توانستیم از جهان مکان هیچ تصویری و تصویری و عکسی صادقانه برهنیم، چه معلوم بالذات ما از مکان یعنی معلوم مکان در نفس ما هیچ جزء مادی و جسمانی ندارد و اصلاً شبیه و ستیخ مکانیات مادی نیست. همین ماجرا درباره مکان عالم مثال و مکان عالم عقل صدق می‌کند. نمی‌توان گفت مکان صور خیالی و یا عقلی چیزی نیست جز آنچه حاصل است از اتحاد و یگانگی با صور خیالی و عقلی، زیرا که معلوم بالذات هیچ جزء مثالی و یا عقلی ندارد و شبیه این صور نیست. افزون بر این، چگونگی می‌توان قبول کرد که مکان صور خیالی و یا عقلی در خارج واقعاً وجود داشته باشد، اما در عین حال این صور صرفاً به تاثیر یا عقلی در نفس ما برانگیخته شده باشد.

باید توجه داشت که ملاصدرا در برابر کسانی می‌ایستد که به وجود اشباح جسمی و مثالهای جرمی در قوه خیال و حس معتقدند. صدرالدین شیرازی در نقد عرشى «حکمة متالیه» می‌گوید: «اعلم انامن یومن بوجود العالم المقدرى النیر المادى کما ذهب الیه اساطین الحکمه و انه الکشف حسب ما حرره و قرره صاحب الاشراق اتم تحریر و تقریر.»^{۱۹} بعد

می‌گوید در دو چیز با این گروه مخالف است: یکی اینکه صورتهای خیالی نزد نفس انسانی موجود است، نه در عالم خارج؛ آن‌گونه که شیخ اشراق وجود آنها را به عالم خیال متفصل منتسب می‌کند. این صورتهای باقی است تا زمانی که نفس به آنها توجه دارد و به آنها التفات می‌کند و هنگامی که نفس از آنها روی برمی‌گرداند، منعدم می‌شود و زوال می‌پذیرد. شیخ اشراق می‌یندازد: این صور وجودشان به ابقای نفس مستمر است، اما نزد صدرا چنین نیست، دوم اینکه صور مراتبی که در نزد شیخ اشراق در عالم مثال وجود دارد، نزد ملاصدرا سایه‌های صور محسوس‌اند و آنها در این عالم [یعنی عالم مقدری؛ تاکید از ماست] ثبوت ظلی دارند، یعنی ثبوت بالعرض نه ثبوت بالذات.

به نظر می‌رسد چنانچه عالم مقدری غیرمادی را تنها صورتهای خیالی بدانیم، چه صورتهای خیال در عالم خارج که مذهب سهروردی است و چه صور خیالی در نفس که عقیده ملاصدرا است، نیازی به فرض عالم مقدری نیست. به راستی چنانچه عالم مقدری غیرمادی را به مثابه یک عالم بپذیریم، آن عالم چیزی جز مکان نخواهد بود. گویی ملاصدرا از تنبیه لازم که در واژگان «دعالم» منظر بوده

ملاصدرا معتقد است که دو عالم وجود دارد: یک عالم که در آن صور اشیای وجودی دارد که به حواس ظاهر آشکار می‌گردد و عالم دیگر که عالم غیرحواس ظاهر است، نفس با کمک قوای باطنی به مشاهده وجود صور و اشباح موجوداتی دست می‌یابد که به حواس ظاهر آشکار نمی‌شود. نفس حتی می‌تواند به کمک قوی باطنی از این دو عالم استعلا یابد و به مشاهده صور اشیاء پردازد. [در عالم عقلی که خارج از هر دو قسم از عالم ظاهری و عالم باطنی است.]^{۱۶} به هر حال نفس انسان به وجود عالم دیگری دست می‌یابد که غیر از عالم درک شده، به قوای ظاهری حسی است و این عالم، عالم شبحی مقداری غیر از عالم جسمانی مقداری است. در پی این مطلب ملاصدرا به افلاطون و حکمای بزرگ پیشین این عقیده را نسبت می‌دهد که موجودات این عالم غیرظاهری، نه در مکان و نه در جهت خواهد بود. این عالم، عالم واسطه بین عقل و حس است: «چرا که موجودات عقلی از ماده و توابع ماده از این و شکل و کم و کون و نور و امثال آن به طور کلی مجرد و جداست و موجودات حسی در این اعراض فرورفته، اما اشباح مثالی ثابتی که در این عالم [عالم مثال] وجود دارند، به گونه‌ای متجردند به نحوی که در جهت در نمی‌آیند و مکان در آنها نیست و به گونه‌ای جسمانی‌اند، زیرا آنها دارای مقادیر و اشکال‌اند.»^{۱۷}

اینک این پرسش پیش می‌آید که عالمی که در «جایی» نباشد، در کجا می‌تواند باشد؟ مقصود افلاطون از حضور مثالی اشیاء، حضور در عالمی است که مکان آن جسمانی نیست و ملاصدرا این مطلب را به درستی دریافته است، چه صرف حضور مثالی اشیاء خود دلیلی است بر نحوه‌ای تمکن که دیگر جسمانی نیست، بلکه تمکن مثالی است. پس اشیاء در حضور مثالی خود قائم به مکانی‌اند که غیرجسمانی است، لذا می‌توان گفت مکان حضور مثالی اشیاء مکانی مثالی است و مثالی بودن مکان به هیچ روی به معنی غیرواقعی بودن آن نیست.

صدرالدین شیرازی سخن آثانی را که به وجود اشباح جسمانی و امثال جرمانی در قوه خیال یا حس قائل هستند، نمی‌پذیرند. نفس صور و اشباح را در عالم مثال مشاهده می‌کند. اما او بیان نمی‌کند که عالم مثال در کدام مکان است، زیرا عالم مثال که در نظر شیخ اشراق عالم مثال اکبر است، در نظر ملاصدرا عالم مثال اصغر است و به هر صورت، قوای نفسانی اسباب معده برای مشاهده نفس‌اند. آشکار است که انتقال از عالم مثال اکبر به عالم مثال اصغر، موضوع مکان خیالی را به محقق و محال می‌ندازد.

با وجود اینکه مکان در هر سه عالم ماده، مثال و عقل



محروم مانده است. منظور او از عالم تنها وجود صورتهای خیالی انفسی است، در حالی که وجود یک عالم پیشاپیش مفروض به تمامیت آن به مثابه ماهیتی مستقل است و صورتهای خیالی انفسی که در وجود خود به نفس وابسته اند، نمی‌تواند شایسته اسم و عنوان عالم و موضوع ایمان ملاصدرا باشد که در آغاز بدان اشاره شد. اما در مورد اختلاف دوم ملاصدرا و دیگر بزرگان حکمت، یعنی قضیه وجود عالم مقداری غیرمادی اعتراف مکتوم به عالم بودن مکان نهفته است. عالم بودن مکان از آن جاست که صور مرئی یا سایه‌های صور محسوس در آن ثبوت ظلی دارند، نه ثبوت ذاتی؛ آنچه ثبوت بالذات دارد خود عالم مکان است. ظاهراً این اشکال به ملاصدرا وارد است که برای تبیین عقیده خود به مصادره متوسل می‌شویم، اما فی الواقع وی چاره‌ای جز این نداشته است. بنابراین مکان یا به عبارت ملاصدرا عالم مقداری غیرمادی یک بدهات اولی است، لذا تعریف‌بردار نیست.

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی سرانجام به مذهب افلاطون عظیم^{۲۰} و اساتید عظام او که به نظریه مثل عقلانی و وجود فردی در عالم عقلانی برای هر یک از انواع جسمانی قائل است، اذعان و آن را تکریم می‌کند: «الحق ان مذهب افلاطون و من سبقه من اساطین الحکمه فی وجود المثل العقلیه للطباع النوعیه الجرمانیه، فی غایه المتانہ و الاستحکام، لایرد علیه شیء من نقوض المتأخرین، و قد حقتنا قول هذا العظیم و اشباهه العظام بوجه لایرد علیه شیء، من النقوض و ایرادات التي مشاهدا عدم الوصول الی مقامهم و فقد الاطلاع علی مرامهم، کما سندکره لمن وفق له ان شاء تعالی... ثم ان اولئک العظام من کبار الحکماء و الاولیاء و ان لم یذکروا حجه علی اثبات المثل التوریه، و اکتفوا فیه بمجرد المشاهدات الصریحه المتکرره التي وقعت لهم فحکوها لغیرهم، لکن یحصل للانسان الاعتماد علی ما اتفقوا علیه و الجزم بما شاهده ثم ذکروه؛ و لیس لاحد ان یناظرهم فیه کیف و اذا اعتبروا اوضاع الکواکب و اعداد الافلاک بناءً علی ترصد شخص کابرخس او اشخاص کهموم غیره بوسيله الحس المثار للغطا و اللطیان، فبان یعتبر اقوال فحول الفلسفه المبتنیه علی ارضادهم العقلیه المتکرره التي لا یحتمل الخطاء کان احرى»^{۲۱}



صدرا در دفع اشکال وجود ذهنی می‌گوید این حقیقت که موجود در موجودی که در چیزی موجود است، موجود در این چیز نیز می‌باشد، درباره امور ذهنی موجود در ذهن که در خارج موجود است صادق نباید، زیرا چنانچه می‌گوییم آب در کوزه و کوزه در خانه است، درباره دو موجود اصیل که

وجود خارجی دارند، یعنی آب و کوزه صادق است؛ برخلاف امور ذهنی که در ذهن هویت ندارد و متصل نیست، بلکه وجود ظلی دارد. قبلاً اشاره کردیم که او می‌گوید: «معنی در دو مورد فرقی دارد و همین‌گونه استعمال در این دو و در مکان و زمان به معنی یگانه‌ای نیست، بلکه اختلاف استعمال در حقیقت و مجاز است، زیرا که وجود شیء در خارج همانند وجود آب در کوزه نیست، چه وجود شیء در خارج به این معنی است که بر آن آثار مطلوب از آن مترتب می‌شود، در حالی که وجود آن در ذهن چنین نیست»^{۲۲}. همین فقره استدلال ملاصدرا که برای رفع اشکال از اثبات وجود ذهنی آورده است، بی‌آنکه او قصد کرده باشد، نشانه‌ای دیگر است بر صالت وجود مکانی در برابر وجود غیرمکانی. همچنان که او اذعان کرده است، حرف اضافه ظرف «در» یا «اندر» در مصداق مکان اصالت دارد و در غیر مصداق مکانی به معنی مجازی است. پس می‌بینیم که از وجود مکانی گریزی نیست و سرانجام هر چیز در مکان می‌افتد.

صدرالتالیهین اقسام کم متصل را چهار تا می‌داند: خط و سطح و جسم و زمان. برخلاف کم منفصل در کم متصل بین اجزای آن حد مشترک وجود دارد؛ فمه ذوحد فکم متصل و منه ما لیس له منفصل (منظومه حاجی سبزواری) کم متصل ذوحد مشترک دارد. و کم متصل یا قار ثابت بالذات است و یا غیرقار است؛ و ذوالقار منه کالتعمی و السطح و الخط. اما کم متصل قار مانند جسم تعلیمی است که قابل انقسام برای جهات سه گانه عرض و طول و عمق است و یا سطح است که قابل انقسام در دو جهت است و یا خط است که قابل انقسام در یک جهت است. اما کم متصل غیر قار همانند زمان است که در وجود منضموم است و این قسم از کم تنها مصداق دیگر ندارد.

پس آیا بنا بر مبنای نظریه صدرالدین می‌توان گفت معقول ذهنی کم متصل قار در ذهن حاصل می‌شود، اما در ذهن کم به نحو فردی تحت مقوله کم نیست، در حالی که در عین و خارج کم به نحو فردی نیز کم است؟ در نظریه ایشان برای معقول ذهنی کم فرد ذهنی وجود ندارد و از آنجا که فرد مصداق معقول ذهنی، نه در ذهن که در خارج است، به این امر نمی‌توان راه یافت که مصداق مذکور مصداق حقیقی معقول ذهنی کم است یا نه، چه هیچ راهی به علم به مطابقت مصداق کمی و مفهوم کمی وجود ندارد و تنها ما به ماهیت کم علم داریم، نه به مصداق کم، چه در عین و چه در ذهن، که اصلاً چنین مصداقی در آن یافت نمی‌شود. حاجی سبزواری در حاشیه مربوط به خوبی این نکته را تأیید نموده، آنجا که در طرد این قول که تابع اثبات وجود ذهنی برای هر طبیعی افراد ذهنی است و فرد مصداق

ان طبیعی به حمل شایع است، می‌فرماید: «فان نفس الطبيعية فی الموجود الخیالی ایضاً لیس فرداً حتی ان الموجود الخارجی ایضاً کونه فرداً لیس باعتبار نفس الطبیعه و ان کان الفرد نفس الطبیعه ایضاً بالعرض، فانها موجوده بالوجود الخاص بها و الوجود عین التشخص فهو الشخص بالذات و هو الواسطه لمرض التشخص و الفردیه للطبیعه ایضاً، و اما الموجود الخیالی مما یعد فرداً من الطبیعه فلیس موجوداً بالوجود الخاص بالطبیعه لان ذلک الوجود وجود النفس و لاسیما علی قاعده اتحاد المدرك و المدرك فانها وجود واحد بسیط ینتزع منها مفاهیم عامه و خاصه بلا اتلام فی وحدتها و بساطتها»^{۲۴}.

علامه طباطبایی نیز در حاشیه اسفار می‌فرماید مفاهیم ذهنی از حیث فی‌نفسه آنها که ناعت از برای نفس شمرده می‌شوند، کیفیات ذهنی‌اند و در این که کیفیات ذهنی‌اند، هیچ مقایسه‌ای با خارج نتوانند داشت، اما از حیث قیاس آنها به خارج و واقعیت خارجی آنها مفاهیمی‌اند نه جوهر و نه عرض. آنها تنها مفاهیمی‌اند و نه کیفیات ذهنی.^{۲۴} اما همگان آگاهند که حاجی ملاهادی سبزواری در طرح مسئله وجود ذهنی دقت و تعمق خاصی را بروز داده است. وی در حاشیه شرح منظومه در ضمن بیان کیفیت تصور جوهر در ذهن و طرح این قول منسوب به فاضل قوشچی مبنی بر اینکه به هنگام تصور جوهر در ذهن دو امر پدیدار می‌گردد یکی موجود خارجی و دیگری ماهیت موجود در ذهن که معلوم و کلی است و جوهر است و غیرقابل به ذهن است، بلکه صرفاً به نعت ذهنی آید و در ذهن حاصل شود؛ همچنان که شیء در زمان و مکان حاصل می‌شود. چنین توضیح می‌دهد که منظور از حصول شیء در مکان (و زمان) به این معنی نیست که شیء به مکان (و زمان) قائم است، بلکه مقصود تنها این است که «ان له نسبت [نسبه] الی قدر من حركه الفلك بالحوث فیه بل له الیه نسبته محاطیه بما هو موجود طبیعی.» با این عبارت حاجی مغفل دو چندان می‌شود، چه به گمان او شیئی که قدر معینی از حرکت فلکی در آن حادث می‌شود، نسبتی به مکان دارد که آن را احاطه می‌کند. لذا این پرسش ظاهر می‌شود که نسبت متقابل محیطی و احاطی چیست و آیا مکان صرفاً یک مقوله اضافی و نسبی است، و اگر برآستی مکان امری اعتباری و نه حقیقی است، چه چیزی غیراعتباری و حقیقی است؟ آیا همین نسبت متقابل محیطی و محاطی امری نسبی نیست؟

گفته‌اند که در مکان ذهن آثار ذاتیات از انواع منفک است. پرسش این است که چه کمی حقیقی است و آیا کم در ذهن حقیقی است یا کم در عین. اگر معنی کم چیزی جز این نباشد که آن صرف منقسم بالذات است، پس چگونه

در ذهن کم باشد، یعنی مفهوم ذهنی از کم باشد آن قابل انقسام نباشد. ملاصدرا در پاسخ می‌گوید کم حقیقی در ذهن نیست. ماهیات اشیاء در ذهن حاصل می‌شود، ولی افراد آن حاصل نمی‌شود و از این رو باید گفت که آن در موطن ذهن حاصل نیاید، زیرا نحوه وجود خارجی کم و تشخیص خارجی آن و قابلیت انقسام آن به موطن ذهن راه نیاید.» حمل مفهوم کم بر این انواع مانند حمل مفهوم آن به خود آن است، بدین معنی که وجود آن در حد آن مآخوذ است همانند اخذ شیء در آنچه که ذاتی آن است و یا ذات آن است. پس همان گونه که مفهوم کم به یک اعتبار فرد و مصداق خود نیست و منقسم از برای ذات خود نیست، انواع حاصل از آن نیز در اندیشه چنین‌اند (افراد و مصداق مفهوم نیستند).^{۲۵} فبجمله: مآقرانه ظهر لک ان شیئاً من المقولات الذهنیه من حیث ماهیاتها لیست مندرجه تحت مقوله من المقولات بمعنی کونها افراداً لها، بل المقولات اما عینها او مآخوذ فیهها، و اما من حیث کونها صفات موجوده للذهن ناعته من مقوله کیف بالعرض»^{۲۶}.

عقیده ما فی الجمله این است که صورت عقلی ما از جوهر مکان تحت مقوله‌ای غیر از این جوهر نیست. صورت مکان گاهی در خارج یافت می‌شود، بی‌آنکه مکان در ذهن باشد و گاهی در خود مکان ذهن یافت می‌شود. صورت جوهری مکان که در ذهن موجود است، در اعیان خارجی نیز وجود دارد. مکان در اعیان خارجی همان قدر از تشخیص برخوردار است که در ظروف ذهنی. تشخیص و وجود جوهری در خارج و در ذهن مخصوص به مکان است. مکان در ذهن تنها یک صورت کلی نیست که به دلیل ابهام موافق با قیود متنافی وحدت و کثرت و مقول و محسوس باشد. مکان تنها ماهیتی است که وجود آن، چه در خارج و چه در ذهن، در موضوع دیگر نیست. مکان موضوع [یعنی عالم عین] و موضوع موضوع [یعنی عالم ذهن] است.

ماهیت مکان

شیخ بوعلی سینا در کتاب «فایض فی الفیاض» شفا اشاره کرده حقایق بسیطه‌ای که نه جنس داشته باشد و نه فصل، مانعی نیست تا تحت مقوله‌ای از مقولات واقع نشود. اشیای کثیری وجود دارد که تحت مقولات عشر واقع نمی‌شود، مانند وجودات خاص امکانی که واجب‌الوجود نیستند و یا فصول بسیطه وجودات خاص که ماهیات بسیطی‌اند که تحت جنس هیچ چیزی از مقولات واقع نمی‌شوند. حکما از اعراض غیرداخله تحت مقولات نه گانه عرضی همچون نقطه نیز نام برده‌اند.^{۲۷} اگر نقطه در تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات عرضی نیست، پس آیا خط



می‌تواند تحت مقوله‌ای از مقولات عرضی قرار گیرد؟ و همین‌طور است سطح و یا حجم. چنانچه تنها بپذیریم که نقطه حقیقت بسیطه‌ای است که نه جنس دارد و نه فصل، همان سخن را درباره سطح و حجم نیز می‌توانیم بپذیریم و بگوییم که سطح (مادر فضای دو بعدی) و حجم (مادر فضای سه بعدی) بیرون از جنس و فصل‌اند.

از اینکه مکان تحت هیچ فصلی از فصول انواع جوهری دیگر نیست و مفهوم عرض بر آن صدق نمی‌کند، لازم می‌آید که آن خود جوهری مستقل باشد. طبیعت کلی عقلی مکان از حیث مکان بودن آن تحت مقوله جوهر مکان است و از حیث کلیت و معقولیت آن، یعنی از حیث ماهیت آن من حیث هی هی تحت مقوله خود است. در مکان و موطن ذهنی نیز مکان تحت مقوله عرض نیست، بلکه همانند فردی از طبیعت مکان است که واجد حیثیت شخصی مکان نیز هست.

مفهوم جوهر به اصطلاح جنسی مکان یک مفهوم اعتباری محض نیست، چه مکان ذهنی نیز خود مکان است. بنابراین مفهوم ذهنی مکان من حیث هی هی مکان حمل شایع است، چه مکان جز حمل شایع نیست. لذا مصداقیت و فردیت مکان به خود آن است و مفهوم ذهنی مکان نیز قطع نظر از وجود خارجی مکان باز مکان است و حمل شایع درباره مکان و فقط درباره مکان ایضاً می‌تواند حمل ذهنی نیز باشد. این

مفهوم ذهنی از جوهر مکان مرتب به اثر مکانی است و مفهوم ذهنی جوهر مکان را نمی‌توان صرفاً یک مفهوم کلی فرض کرد، زیرا مصداق مفهوم ذهنی مکان همان مکان است که در خارج وجود دارد و جز مکان که یگانه مصداق همان مفهوم است، شخص دیگری برای این مفهوم نباشد. وجود مکان ذوب در مکان است و مکان همچون جنس برای اشیای مکانی نیست تا این اشیای مکان را همچون فصل که جنس را متحمل می‌سازد، تحصیل بخشد، چرا که همه اشیای مکانی می‌توانند نباشند و مکان همچنان باشد و افزون بر آن اگر اشیای مکانی باشد، تحصیل مکان بودن مکان به تحصیل آن اشیاء نیست و افزونتر از این همه، این که به تحصیل مکان است که اشیای مکانی متحمل گردد.

«مکان، مکان است» در حمل اولی ذاتی^{۲۸} موضوع مکان به عین نفس ماهیت محمول است و همان‌طور که آشکار است، هیچ تغایری بین موضوع و محمول وجود ندارد، و مبرهن است مکان به حمل شایع صنعتی همان مکان به حمل ذاتی اولی است، چه در قضیه شایع صنعتی موضوع مکان با محمول مکان متحد است و وجود مکان مصداق



مفهوم مکان است.^{۲۹} می‌بینیم که در خصوص مکان مفاد شایع صنعتی چیزی بر مفاد اولی ذاتی نیافزاید و همین خود دلیل بر جوهریت منحصر به فرد مکان است و به دلیل همین اتحاد در حمل شایع و حمل ذاتی مکان هیچ راهی برای تشخیص تناقض در مکان بودن مکان وجود ندارد. موجز و مختصر آنکه مکان مقوله‌ای است که حمل شایع در آن حمل ذاتی و حمل ذاتی در آن حمل شایع است و نمی‌توان آن را در جنب مقولات ذهنی قرار داد که به حمل شایع می‌توانند و تنها به حمل اولی‌اند.

ثبوت مکان نه همچون ثبوت مکانی برای یک شیء است که مصداق قاعده فرع ثبوت مثبت له باشد، بلکه نفس تمکن مکان است که منوط به هیچ شیء مکانی که مکان برای آن ثبوت و اثبات گردیده نیست، و بلکه باید گفت به جز نفس مکان نه در ذهن و نه در عین ثبوت دیگری نیست تا مکان به ثبوت آن ثبوت یابد.

مکان زاید به معیت مکان نیست و مغایر آن نیست، از این نمی‌توان از مکان مکان سخن گفت، چه احتیاجی به مکانی برای مکان نیست تا تسلسل مکانی برای مکانی و... پیش آید. هیچ نسبت مستقلی بین مکان و ذات آن نیست تا برای این نسبت مکان به مکان مکانی و برای نسبت اخروی مکان به مکان نیز مکانی دیگر پیش آید. مکان خود آن است.

در درک عقلی مکان نفس الامر مکان اعتبار می‌شود، نه یک اعتبار ذهنی از مکان که از نفس الامر آن متمایز و با آن دوگانه است. همچنان که گفته شد، یک اعتبار و یک درک عقلی هست و نه دو اعتبار و یک درک عقلی، آن‌گونه که صدرالمقالین درباره عروض ذهنی وجود می‌گوید: اما الوجود بمعنی الموجود و فهو معرض للمهمیه بحسب الاعتبار ذهنی حیث یجد العقل المهمیه اذا أخذت بذاتها بلاضمیمه عاریه عنه و یجد فی المرتبه الثانیه عارضاً لها و لهذا یحکم بانه عرض لها و لا یجوز عروضه لها فی نفس الامر لانهما فی نفس الامر امر واحد لاتغایر بینهما فیه اصلاً.^{۳۰}

عروض مکان به مکان به حسب اعتبار ذهنی نیست، بلکه نفس ماهیت مکان بدون هیچ ضمیمه‌ای مکان است. این‌گونه نیست که مکان در مرتبه‌ای در مکان نباشد و در مرتبه‌ای در مکان باشد تا حکم کنیم که مکان (وجود) برای مکان عرض است. مکان عمان نفس الامر است و لذا عروض مکان به مکان معنی ندارد، زیرا در نفس امر تغایری نیست. مکان همان مکان است.

تشخص برای مکان چیزی خارج از ماهیت آن نیست. این‌گونه نیست که مکان در تشخص و تحصیل محتاج به هیأت و لواحق خارجی باشد. تشخص خارجی به مکان شناخته می‌شود و مکان به تشخص خارجی، این دو از

یکدیگر جدا نیست و آثار ذاتی که از مکان متوقع است و شرط ترتب آثار خود مکان است و آثار ذاتی که از مکان متوقع است و شرط ترتب آثار خود مکان است و آثار ذاتی که از مکان متوقع است، بر آن مرتب می‌شود. تشخیص مکان است که به خارج یا ذهن تشخیص می‌دهد و البته ذهن و عین به دلیل دوری و نزدیکی به انسان دو تشخیص گوناگون دارد، اما هر چه از مکان [و نه ضرورتاً امتداد] بهره‌مندتر باشد، متشخصتر است.

فرض کنیم مکان در ذهن یک طبیعت ذهنی است و بنابراین اعتقاد صدرالدین شیرازی طبایع ذهنی دربردارنده مفهوم‌های ذاتی‌اند، بی‌آنکه بر آنها آثار خارجی مرتب باشد (زیرا آثار از موجود است و نه از مفهوم). مثلاً طبیعت ذهنی سطح مضمن معنی کم است، لیکن آثار کمیت بر آن ترتب نیست یعنی طبیعت ذهنی ذات جهت آنکه در ذهن وجود دارد و قائم به ذهن است قابل انقسام ذاتی به اجزاء نیست. او نمی‌گوید که چگونه انسان می‌تواند سطحی را درک کند که قابل انقسام به اجزاء نباشد. یا وجود این، این پرسش به میان آید که چه فرقی بین سطح ذهنی قابل انقسام به اجزاء و طبیعت ذهنی سطح غیرقابل انقسام به اجزاء وجود دارد. از ظاهر برخی عبارات چنین برمی‌آید که ملاصدرا معیار تمیز ترتب آثار خارجی و عدم ترتب آن و تشخیص و عدم تشخیص را که در موطن عینی و موطن ذهنی طبایع آشکار می‌شود، به تفصیل و یا اجمال این مفاهیم می‌داند و گویا برای مثال طبیعت ذهنی انسان را همان حیوان ناطق می‌داند و طبیعت انسان خارجی مرتب بر آثار خارجی فعل و تحیز و نمو و حس و حرکت نیست.^{۳۱} این سخن مستلزم آن است که تشخیص که مناط اصالت وجود است، تاویل شود به تفصیل در مفاهیم ذاتی ماهیات و طبیعتها. حال آنکه چنانچه پیشتر اشاره شد، یگانه مناط اصالت یک نشئت نسبت به نشئت دیگر در مکان است. به عبارت دیگر، هم تشخیص وجود به مکان باز می‌گردد و هم اصالت وجود به مکان رجوع می‌کند.

تخصیص مکان به مکان مانند اضافه‌ای نیست که از خارج از مکان به مکان واصل شود. وجود مکان متقوم به اضافه آن وجود به مکان نیست. وجود مکان به درستی نظیر هستی‌شیء مکانی در مکان است. همان‌گونه که هستی‌شیء مکانی فی‌نفسه چیزی جز هستی آن در مکان و هستی مکانی آن نیست، هستی مکان نیز چیزی جز همان مکان نیست.

تخصیص ماهیت مکان به مکان جز صرف حقیقت بسیط مکان نیست و این حقیقت بسیط را نمی‌توان همچون جنس یا فقس برای اشیای مکانی دانست و اشاره کردیم که مکان نه جنس دارد و نه فصل.

مکان برای شیء مکانی امری عرضی نیست تا بخوایم در مقام توضیح اضافه وجود به ماهیت آن را نه به مانند اضافه شیء مکانی به مکان دانیم، بلکه سپیدی فی‌نفسه وجود ندارد مگر آنکه در موضوع سپید متمکن باشد و سیاهی فی‌نفسه نیز ایضاً و همچنین اعراض دیگر فی‌نفسه متمکن نباشند مگر آنکه در موضوع خود متمکن باشند. تنها آنچه متمکن ندارد، از آنچه گفته شد، روشن می‌گردد که فرق وجود شیئی در مکان از وجود شیئی در موضوع که صدرالمالکین در اسفار به آن اشاره کرده،^{۳۲} تنها به دلیل عدم تمیز مقام مکان و بساطت آن مطرح گردیده است و پایه و ملاک و مناط درستی ندارد.

ماهیت مکان از مکان جدا نیست و اینکه مکان چیست، همان است که با مکان، که آن را هم در عین همین در ذهن واقعی می‌دانیم، متحد است و پرستی عقلی از ماهیت مکان مستلزم التفات به نحوه‌ای از انحای مکان است. اما مکان به معنی اعتباری ذهنی نیست که ما به شیئی نسبت بدهیم، زیرا هیچ‌گاه شیء مکانی را نمی‌توانیم بدون در مکان بودن درک کنیم و به آن شهود و یادستری داشته باشیم.

بدین‌گونه مشاهده می‌کنیم که چنین درک فلسفی از مکان عروض مکان برای مکان را در نفس الامر می‌داند، به رغم آنکه در نفس الامر مکان و ذات

مکان متحدند و امر واحدی‌اند که تفایری بین آنها نیست. اتصاف بین ماهیت مکان و مکان اتصاف بین موضوع و اعراض آن نیست، بلکه این اتصاف، اتصاف بسیط به ذاتیات آن است. مکان بودن مکان هیچ‌گاه از مکان سلب‌شدنی نیست و مکان بودن امری عارضی یا مشروط برای آن نیست، بلکه ضرورتاً مکان، مکان است. نمی‌توان تصور کرد مکانی را که مکان نباشد و تنها ماهیت مکان باشد من حیث هی هی. چه در مکان من حیث هی هی ماخوذ است که مکان هست. به عبارت دیگر، «مکان هست» حکایت از همان حقیقت «مکان، مکان است» دارد؛ نه ذره‌ای کمتر و نه ذره‌ای بیش از آن، اتصاف ماهیت مکان به مکان یک اتصاف ذاتی است و نه اعتباری.

اما ماهیت مکان از مکان جدا نیست و حق سخن این است که هر چه از ماهیت مکان می‌گوییم چیزی جز مکان نیست و نمی‌توان درباره مکان بودن مکان شک کرد گرچه درباره بسیاری از اشیاء می‌توان شک کرد که آیا موجودند یا نه، یعنی در مکان واقع‌اند یا نه؟ و پرستی از مکان مکان همین رو نامعقول و نامتصور است، چرا که اتصاف مکان به مکان یک اتصاف ذاتی است و مکان عارض ذات مکان



نیست و اثنتینی در کار نیست همچون اثنتینی که در وجود و ماهیت هست. از این رو اصالت مکان معطوف به هیچ تسلسلی نگردد و در یگانگی مکان با خود آن هیچ شائبه‌ای از میان برنخیزد.

عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند ماهیت مکان را بدون ملاحظه مکانی اعتبار کند. همین امر مصداق ثبوت نفسی مکان است. ماهیت مکان هیچ‌گاه از یک نحوه‌ای از مکان خالی نمی‌شود و از همین‌روست که مکان هیچ‌گاه از مکان تهی نیست، نه به اعتبار وجود ذهنی مکان، بلکه به دلیل عدم امکان سلب مکان از ذات مکان و عقل ماهیت را بدون ملاحظه شیء دیگر از وجود می‌اندیشد و نمی‌توان گفت عقل به یک اعتبار ماهیت مکان را از همه جمیع انحای وجود تهی می‌کند و به اعتبار دیگر عقل ماهیت مکان را همچون نحوه‌ای از انحای وجود ملاحظه می‌کند. لذا هیچ دوگانگی اعتبار عقلی درباره ماهیت مکان وجود ندارد کما اینکه اصولاً باید گفت درباره ماهیت‌های دیگر نیز دو اعتبار نیست، بلکه دو ادراک گوناگون است، نه یک ادراک ادراک ماهیت موجود و ادراک ماهیت لاجرم موجود. گفتن اینکه اینها دو اعتبارند و نه دو ادراک، هیچ راهی را نگشاید و فتنی را به ارمغان نیاورد ولو آنکه بدان به سان یک استدلال بنگریم و این سخن به تکرار گوش ما را به سان نواخته‌ای آهنگین بفریید.



پی‌نوشتها

- طبیعی است این باسط مکان خود هندسه‌های بسیط و ساده را اقتضا می‌کند. چنین هندسه‌های بسیطی نیز در جای خود نظریه‌های فیزیکی ما از مکان را ارضا و مستقیم می‌نماید.
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، صدرالدین محمد الشیرازی، ج ۳، دارالاحیاء، ۱۹۸۱ بیروت، ج ۴، صص ۲۱۵ و ۲۱۶
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، صدرالدین محمد الشیرازی، جزء اول از سفر اول، ج ۳، دارالاحیاء، ۱۹۸۱ بیروت، صص ۴۲۵
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، همان، صص ۴۲۶
- همان، صص ۴۲۶، حاشیه دوم
- صدرالمعالین شیرازی، مفتاح‌الغیب ترجمه و تعلیق محمد خاجوی، انتشارات مولی، ج ۲، تهران ۱۳۷۱، صص ۶۹۰ و ۶۹۱
- ز آنجا که ماده حد ندارد، نمی‌توان برای این مقدار امتدادی در اشیای جسمانی به حدی قائل شد. در ضمن ملاحظه بعد بی‌نهایت را محال می‌دانند، نه در خلا و نه در ملا بعد بی‌نهایت وجود ندارد. استدلال تازمادی در این خصوص ابراز نمی‌فرماید.
- برای آگاهی بیشتر، رک: مقاله «صورت مکان و امکان صورت» در نامه فلسفه، شماره ۵، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸

- صدرالمعالین شیرازی، مفتاح‌الغیب ترجمه خاجوی، انتشارات مولی، ج ۲، تهران ۱۳۷۱، (با تصرفات) صص ۴۴۶
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، همان، صص ۳۱۱
- همان، صص ۳۰۰
- همان جا
- همان، صص ۳۰۲
- همان جا
- برخلاف نظر شیخ اشراق، مظهروف صور خیالی را نیز منحصر به نفس ظرف نفسی می‌داند
- همان، صص ۳۰۰
- همان‌جا
- ما در این نوشته کوتاه درصد تبیین عوالم و تعداد عوالم در نظر ملاحظه‌ناستیم. پرسش‌های بسیاری درباره نظریه ایشان در خصوص عوالم و چگونگی ارتباط عوالم و اندراج آنها، ذیل یکدیگر وجود دارد. اما آنچه به موضوع حرکت جوهری مربوط می‌شود، این است که حرکت جوهری ظاهراً تنها شامل و مشمول عالم حس است. جوهر گیتی وجودی گذرا و سیال دارد به رغم آنکه ماهیت آن بر خلاف ماهیت زمان و حرکت در دگرگونی و سیلان نیست، جوهر عالم تالاً در حرکت و گذر و تجدد است و حقیقت آن چیز جز زوال و حدوث نیست، این حدوث، حدوث جوهری است.
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، صدرالدین محمدالشیرازی، همان، ج ۱، صص ۳۰۲
- نام حقیقی افلاطون، ریسوکل بوده و جالب است که «افلاطون» (Plato) نامی که مردمان به او داده‌اند، از ویژگی‌های امتدادی و مکانی است؛ افلاطون همچنانکه از لغت آشکار است، به معنای «عریض» است
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، همان، صص ۳۰۷
- همان، صص ۳۱۱ و ۳۱۲
- همان صص ۲۹۷ و ۲۹۸، حاشیه دوم
- همان، صص ۳۰۶، حاشیه اول
- همان، صص ۲۹۷
- همان جا
- همان، صص ۲۸۱
- ویسیمی حملاً کتیباً اولیا، ما ذاتیاً لکونه لاجبری و لایصدق الی فی الثبائت، و اما اولیا لکونه اونی الصدق اولکذب (الاسفار اربعه، جزء اول از سفر اول، صص ۲۹۳)
- چه مکان جوهر باشد یا عرض، این حمل بدجست.
- صدرالدین شیرازی، حکمه‌المعالیه، چاپ سنگی، بی‌تا، بی‌جا، تاریخ تحریر ۱۳۲۲ ق، صص ۱۳
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، همان، صص ۲۹۶
- صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، چاپ سنگی، بی‌تا، بی‌جا، تاریخ تحریر ۱۳۲۲، صص ۱۰