

خواص و رسوم جوهر

دکتر احمد بهشتی

با توجه و عنایت به بحثهای گذشته، کاملاً روشن است که جوهر از نظر اکثر فلاسفه، ماهیت بسیطی است که نه در خارج، مرکب از صورت و ماده و نه در ذهن، مرکب از اجزای حدیه - یعنی جنس و فصل - و اجزای عقلیه - یعنی ماده و صورت عقلی - است. و از نظر خواجه، از ماهیات نیست، بلکه از معقولات ثانی فلسفی است و به این لحاظ است که چه از نظر خواجه و چه از نظر فلاسفه، جوهر دارای تعریف به حد نیست.

تعریف حدی، با فصل قریب صورت می گیرد؛ اعم از این که همراه جنس قریب باشد یا نباشد. در صورت اول، حد تام و در صورت دوم، حد ناقص نامیده می شود. لکن جوهر را - هم بر مبنای فلاسفه و هم بر مبنای خواجه - می توان تعریف به رسم کرد. از آن جا که تعریف به رسم، به وسیله خاصه صورت می گیرد، اگر خاصه، همراه جنس قریب باشد، رسم تام و اگر نباشد، رسم ناقص نامیده می شود.^(۱)

با توجه به این که جوهر به قول حکما، ماهیت بسیط و جنس عالی و به قول خواجه، معقول ثانی فلسفی است، هرگونه تعریفی که برای جوهر آورده شود، تعریف به یکی از خواص و رسم ناقص است؛ چرا که فاقد جنس، بلکه خود جنس عالی یا معقول ثانی فلسفی است.

ممکن است کسی توهم کند که وجود، جنس عالی است و تمام مقولات - که به نظر خواجه، اعتماد بر حصر آنها در ده جنس بر استقراء است، هرچند که در باره آن، سخن بسیار گفته اند -^(۲) تحت جنس عالی «موجود» قرار می گیرند و بنابر این، جوهر و هر یک از مقولات عرضیه را می توان به حد یا رسم تام تعریف کرد.

۱- شرح اللثالی المنتظمة، ص ۳۰، چاپ ناصری.

۲- أساس الإقتباس، ص ۳۵، انتشارات دانشگاه تهران.

لکن خواجه در این باره می گوید:

«بیان آن که وجود، جنس عام نیست این ده مقوله را، آن است که تصوّر این معانی، با شك در وجود در آن، ممکن است و تصوّر ماهیت بی تصوّر تمامی ذاتیات، ناممکن. پس اگر وجود، جنس این معانی بودی، تصوّر آن، با شك در وجود، ممکن نبود و نیز عقل، علتی و سببی نطلبد لون بودن سواد را و شکل بودن مثلث را، و موجود بودن سواد و مثلث را علتی و سببی طلبد. پس اگر موجود، جنس بودی، حکم او در عدم احتیاج به علت، حکم دیگر اجناس بودی. و نیز جنس بر انواع و اشخاص که در تحت او باشند، به توطای محمول بود و وجود بر موجودات، به تشکیک محمول بود. چه موجود به خود، از موجود به غیر و قائم به ذات خود از قائم به غیر و موجود قار از موجود غیر قار، به وجود، اولی باشند. پس وجود، جنس این مقولات نبود، بل از قبیل لوازم باشد.»^(۱)

در عبارت مذکور، خواجه طوسی به سه مطلب نظر دارد:

یکی این که اگر وجود، جنس مقولات باشد، باید تصوّر ذاتیات، بدون تصوّر آن، ناممکن باشد. در حالی که ما ذاتیات مقولات را بدون تصوّر وجود تصوّر می کنیم. دیگر این که حمل ذاتی شیئی بر شیئی، نیاز به علت و واسطه در اثبات ندارد؛ در حالی که حمل وجود بر مقولات بدون علت و بدون واسطه در اثبات ممکن نیست. سوم این که حمل جنس بر انواع و حمل نوع بر اشخاص به تساوی و توطای است؛ در حالی که حمل وجود بر ماهیات، به توطای و تساوی نیست، بلکه به تشکیک است.

تشکیک خود انحاء و اقسامی دارد: تشکیک به شدت و ضعف، تشکیک به تقدّم و تأخّر و تشکیک به اولویت و عدم آن. در عبارت مذکور، تنها به قسم سوم اشاره شده؛ چرا که حمل وجود، بر موجود جوهری - که قائم به ذات است - و موجود عرضی - که غیر قائم به ذات است - اولویت دارد تا حمل آن، بر موجود غیر قائم به ذات.

خواجه خود، در جایی دیگر تصریح کرده که در وجود، انحاء تشکیک جاری است. او می فرماید: وجود، بر علت و معلول به تقدّم و تأخّر، و بر جوهر و عرض به اولویت و عدم اولویت، و بر قارّ و غیر قارّ - مانند سواد و حرکت - به شدت و ضعف حمل می شود. آن گاه می افزاید که: واجب و ممکن، به همه انحاء تشکیک، موضوع برای وجود، واقع می شوند. یعنی: هم به تقدّم و تأخّر، و هم به شدت و ضعف، و هم به اولویت و عدم اولویت.^(۲)

اکنون که معلوم شد وجود، جنس برای مقولات نیست و نیز معلوم شد که محال است که در تعریف مقولات از جنس و فصل استفاده کنیم، باید توجه کنیم که در تعریف هر یک از مقولات، چاره ای جز استفاده از خواص نداریم و اگر مقوله ای دارای چند خاصه باشد، باید از آن که از همه ظاهرتر و مقدم تر است، - و به اصطلاح از «اخص خواص» - استفاده کنیم.

حاجی سبزواری می فرماید:

«وربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه وقد يشبه أقریبه لازمین متساویین بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم أنهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان وليس كذلك؛ لأن الفصل ملزومهما وهو واحد»^(۱).

یعنی: گاهی فصل حقیقی معلوم نیست؛ بنابراین این، اقرب لوازم، جایگزین آن می شود. گاهی اقرب بودن دو لازم مساوی نسبت به ملزوم، مشتبه می شود؛ از این رو، هر دو با هم به جای فصل گذارده می شود و این توهم پیش می آید که هر دو، در یک مرتبه، فصلند. مانند حساس و متحرك به اراده، در مورد حیوان. حال آن که چنین نیست؛ چرا که فصل، ملزوم آنها و یکی است.

مرحوم آملی می گوید:

«برخی احتمال داده اند که تقدم وتأخر قوة حس وقوة حركة به اراده، بر یکدیگر، معلوم نیست. اما فعلیت حرکت به اراده، از فعلیت حس، تأخر دارد»^(۲).

البته جوهر و سایر مقولات، فصلی ندارند، تا میان اقریبیت برخی از خواص به فصل اشتباه شود و ما ناچار شویم برای فرار از ترجیح بلا مرجح، آنها را در رسوم، جمع کنیم. اگر خاصه شیئی، منحصر به فرد باشد، تنها همان است که در رسم کار برد دارد و اگر شیئی، خواص متعدّد دارد، از اظهر و اقرب آنها به فصل - در صورتی که فصلی در کار باشد - استفاده می کنیم و در صورت مشتبه بودن اظهریت و اقریبیت، چاره ای جز جمع نداریم.

خواص جوهر

تا این جا معلوم شد که برای رسیدن به تعریف جوهر، راهی جز تعریف به رسم نداریم و نیز معلوم شد که در تعریف به رسم، باید از اخص خواص و اظهر آنها استفاده کنیم. با توجه به این مطلب مهم، به بررسی خواص جوهر می پردازیم و معلوم می داریم که آیا این

خواص، مساوی یکدیگرند، یا برخی اظهر از بقیه است. اگر همه مساوی باشند، جوهر را به تعداد خواص، رسومی است و اگر یکی از آنها اظهر باشد، جوهر را رسمی واحد است و اگر در اظهریت برخی شک کردیم، چاره ای جز جمع میان موارد مشتبه، در تعریف به رسم نداریم. اینک خواص جوهر را بر می شمیریم:

۱- وجود لا فی الموضوع (وجود نه در موضوع)

نخستین خاصه جوهر، وجود نه در موضوع است. شیخ الرئیس می گوید:

«الجواهر كلها تشترك في خاصية مساوية لها وهي انها موجودة لا في موضوع»^(۱).

یعنی: همه جواهر، در يك خاصیت مساوی با آنها مشترکند و آن خاصیت، عبارت است از این که: آنها موجود نه در موضوعند.

یگانه خاصیتی که می تواند در تعریف به رسم، مورد استفاده قرار گیرد، خاصیتی است که مساوی با شیئی باشد، نه اعم و نه اخص. چرا که تعریف به اخص و اعم، مفید فایده نیست. مثلاً اگر در تعریف انسان، «رونده» به کار ببریم، انسان را نشناسانده ایم، بلکه هر راه رونده ای را - که شامل همه حیوانات، بلکه غیر حیوانات هم می شود - معرفی کرده ایم. و اگر در تعریف انسان، «شیمیدان» را به کار ببریم، برخی از انسانها را معرفی کرده ایم، نه همه را؛ چرا که همه انسانها شیمیدان نیستند.

از آن جا که «موجود نه در موضوع» خاصیتی مساوی با جوهر است، اگر در تعریف جوهر، از همین خاصیت استفاده کنیم و بگوییم: «جوهر، موجودی است نه در موضوع»^(۲) از خاصیتی استفاده کرده ایم که دقیقاً با معرفت مطابقت دارد. خواه چه که - ظاهراً - تعریف مذکور را پسندیده است، می گوید:

«در رسم جوهر گفته اند: جوهر موجودی است نه در موضوع و معنی موضوع، بیان کرده آمد و مراد از این عبارت، آن است که وجود داخل است در مفهوم جوهر، چه مفهوم جوهر را جزو نیست، چنان که گفتیم و الا آن، جنس عالی نبود و نه آن که وجود، لازم جوهر است تا هر چه جوهر بود، همیشه موجود بود. بل مراد آن است که جوهر چون موجود باشد، وجودش نه از قبیل چیزهایی بود که در موضوع بود و این معنی از لوازم جوهر است»^(۳).

۱- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳.

۲- أساس الإقباس، ص ۳۷.

۳- همان مدرک.

و نیز گوید:

«من الأجناس العالیة الجوهر وهو موجود لا فی موضوع»^(۱).

از اجناس عالیه، جوهر است و جوهر، موجود نه در موضوع است.

این که می گوید: «از اجناس عالیه» بنا بر مذاق قوم است، و گر نه نظر شخصی او همان

است که جوهر از معقولات ثانیه است.

در توضیح مطلب خواجه، در باره این که وجود نه در موضوع، از لوازم جوهر است، گوئیم:

لازم بر دو قسم است: لازم وجود و لازم ماهیت. آن چه لازم ماهیت است، تابع ماهیت

است و هرگز از ماهیت، انفکاک نمی پذیرد، مانند امکان.

حاجی سبزواری می گوید:

قد لزم الإمكان للماهیة وحاجة الممكن أولیة^(۲)

یعنی: امکان، لازمه ماهیت است و نیاز ممکن به علت، از بدیهیات اولیه است.

آری:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم!

اموری از قبیل: وجود، وحدت، امکان، زوجیت برای عدد زوج، فردیت برای عدد فرد و برابر

دو قائمه بودن برای ماهیت مثلث، از لوازم ماهیتند. ماهیت، در هر مرتبه ای که موجود شود، این

لوازم را دارد؛ اعم از این که مرتبه وجودی او خارجی باشد یا ذهنی.

و اما لوازم وجود هم بر دو قسمند: لوازم وجود خارجی و لوازم وجود ذهنی. آن چه لازمه وجود

خارجی است، تنها از وجود خارجی ماهیت، انفکاک ناپذیر است و آن چه لازمه وجود ذهنی

است، تنها از وجود ذهنی ماهیت، ناگسستگی است. ذاتیت، عرضیت، کلیت، جزئیت،

جنسیت، نوعیت و سایر معقولات ثانیة منطقی از لوازم وجود ذهنی؛ و حرارت، برودت، تری،

شیرینی و سایر معقولات نخستین فلسفی، از لوازم وجود خارجی آتش، آب، سرکه و شکرند.^(۳)

این که خواجه، «نه در موضوع بودن» را از لوازم جوهر می شمارد، مقصودش لازم ماهیت

و وجود ذهنی نیست؛ بلکه مقصودش لازم وجود خارجی است. چرا که اگر «وجود نه در موضوع»

لازمه ماهیت جوهر باشد، هرگز از آن، انفکاک نمی پذیرد و به تعبیر وی: «هرچه جوهر بود،

همیشه موجود بود».^(۴)

۱- جوهر التّضید، ص ۱۷ و ۱۸، نشر کتابفروشی جبار اللّهی. ۲- شرح غرر الفرائد، ص ۶۵.

۳- الشواهد الربوبية، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، ص ۵۳.

۴- أساس الإقتباس، ص ۳۷.

مرحوم علامه طباطبایی تصریح می کند که: این وصف، لازمه وجود است و مقصودش همان وجود خارجی است. (۱)

تعریفی جامعتر و گویاتر

دیدیم که خواجه و همچنین شیخ الرئیس، جوهر را به موجود نه در موضوع، تعریف کردند. در این تعریف معلوم نیست که جوهر از سنخ ماهیات است یا از سنخ معقولات ثانیه فلسفی و نیز توضیح داده نشده است که آیا مقصود از موضوع، هر موضوعی است یا موضوع مستغنی؟ به همین جهت در برخی از تعاریف آمده است که:

«الجوهر ماهیة إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع مستغن عنها». (۲)

یعنی: جوهر ماهیتی است که هرگاه در خارج موجود شود، موجود می گردد نه در موضوعی که از او بی نیاز است.

لکن حاجی سبزواری می گوید:

الجوهر الماهیة المحصّلة إذا عدت في العین لا موضوع له (۳)

یعنی: جوهر ماهیتی است محصّل - و نه اعتباری - که هرگاه در خارج موجود شود، موضوعی برای آن نیست.

تفاوت دو تعریف، در این است که در تعریف اول، موضوع مقید به قید استغنا شده و در تعریف دوم مقید نشده است.

در این دو تعریف، بر ماهیت بودن جوهر تأکید شده و بنابر این، تعریف کننده، عنایت دارد به این که جوهر، از سنخ ماهیات و مقولات و از اجناس عالیه است نه از معقولات ثانیه.

دیگر این که تصریح شده است به این که: در موضوع نبودن جوهر، از لوازم وجود خارجی است، نه وجود ذهنی و نه ماهیت.

خود این دو تعریف، از نظر تقیید موضوع به استغنا و عدم تقیید آن، با یکدیگر هماهنگ نیستند. از این رو، جای این سؤال است که آیا این قید، قید توضیحی است یا قید احترازی؟

برخی از اندیشمندان را عقیده بر آن است که قید احترازی است. چرا که موضوع، بر دو قسم است: یکی موضوع مستغنی و دیگر موضوع غیر مستغنی. موضوع اعراض، موضوع مستغنی است.

۳- شرح غرر الفوائد، ص ۱۳۱.

۲- همان مدرک.

۱- نهاية الحکمة، المرحلة ۶، الفصل ۲.

چرا که موضوع اعراض، بی نیاز از اعراض است. ولی اعراض، در وجود خود متقوم به موضوعاتند. اما ماده که محلّ صور است، مستغنی و بی نیاز از صور است و بدون صورت، تحصیل پیدا نمی کند. این که در تعریف، قید استغنا آورده شده، برای این است که صورت از شمول تعریف خارج شود. پس جوهر، ماهیتی است که وقتی وجود خارجی پیدا کند، وجودش در موضوع مستغنی نیست. اعمّ از این که اصلاً موضوع نداشته باشد، مانند عقل و هیولا و جسم، یا این که موضوع غیر مستغنی داشته باشد، مانند صور.

لکن علامه طباطبایی می فرماید: «صور جوهریه، ماهیات بسیطند و داخل در تحت مقوله جوهر نیستند و تحت هیچ يك از اجناس در نمی آیند».^(۱)

مطابق بیان ایشان، قید استغنا برای موضوع، قید توضیحی است. چرا که صور از اقسام جوهر نیستند و جوهر جنسی عالی نیست که صور در تحت آن، قرار گیرند. چیزی که از تحت مقوله جوهر خارج است، نیازی نیست که با آوردن قید یا قیودی، او را در تعریف داخل کنیم.

به هر حال، دو تعریف بالا، تعریفی است جامع و مانع. چرا که وقتی می گویم: «ماهیت»، شامل تمام ماهیات جوهری و عرضی می شود و تنها واجب الوجود، از شمول آن، خارج است؛ آن هم به دلیل این که ذات مقدّس او وجود محض است و ماهیت ندارد، یا ماهیتش عین وجود است.

این که «ماهیت» در تعریف، مقید شده است به این که: «هرگاه وجود پیدا کند» نشانگر این است که تعریف برای جوهر به حمل اولی نیست؛ بلکه تعریف برای جوهر به حمل شایع است. چرا که اگر مفهوم جوهر به وجود خارجی تحقق پیدا کند، ماهیت، حقیقتی نیست و آثار و خواصی ندارد.

بدین ترتیب، تنها جواهر خارجی مشمول تعریف فوق است و نه جواهر ذهنی. چه آنها به حمل اولی ذاتی جوهرند و نه به حمل شایع و اصولاً صدق هر مفهومی بر خودش، به حمل اولی است و معنای آن، اندراج مفهوم در تحت خودش نیست.^(۲)

حاجی سبزواری می گوید:

فکلّ مفهوم وإن لیس وجد فنفسه بالأوّلی ما فقد^(۳)

یعنی: هر مفهومی - اگر چه موجود نباشد - خودش را به حمل اولی فاقد نیست.

نکته ای که در اینجا باید تذکر داد، این است که: مسأله جوهریت و عرضیت صور، از مسائل مبنایی است. در حکمت منشاء، صور را جوهر و در حکمت اشراق، صور را اعراض و در حکمت

متعالیه صور را از سنخ وجود دانسته اند که بالذات، نه جوهر است نه عرض. حاجی می گوید:

في أنها أعراض أو جواهر مشاء إشراقية تشاجروا
وعندنا جواهر بالعرض ذا كونها عين الفصول مقتضى^(۱)

یعنی: در این که آیا صور، عرض یا جوهرند، مثنائی و اشراقی مشاجره کرده اند. از نظر ما، صور جوهر بالعرضند؛ چرا که صور، عین فصولند.

بنابر این، علت این که علامه طباطبائی قید استغنا را در موضوع، قید توضیحی می داند، این است که وی گرایش به حکمت متعالیه دارد و اگر گرایش به حکمت مشاء می داشت، قید مزبور را قید احترازی تلقی می کرد. چنان که اگر کسی گرایش اشراقی داشته باشد، باید از قید مزبور صرف نظر کند. چرا که به نظر او صورت، مانند سایر اعراض است.

اگر چه در تعریفی که از شیخ الرئیس نقل کردیم، قید استغنا نیامده بود، ولی قطعاً منظور وی موضوع مطلق - اعم از مستغنی و غیر مستغنی - نیست؛ بلکه منظور او موضوع مستغنی است.

توجیه مدعای مذکور این است که اصولاً فرق است میان موضوع و محل و متعلق که همه اینها را «ماده بالمعنی الأعم» می گویند. ولی منظور از موضوع، همان است که عرض، در آن حلول می کند و مقوم به آن است و منظور از محل همان است که صورت در آن حلول می کند و مقوم آن است و مراد از متعلق همان است که تحت تدبیر قرار می گیرد و نفس، به آن، تعلق تدبیری دارد.^(۲)

با توجه به توجیه بالا، معلوم می شود که نیازی به آوردن قید استغنا نداریم؛ چرا که موضوع، به جز مستغنی، چیز دیگری نیست. آن که مستغنی نیست، محل و آن که مستغنی است، موضوع است.

خواجه نیز در تعریف جوهر «وجود نه در موضوع» آورد، چرا که عبارت او چنین بود: «در رسم جوهر گفته اند: جوهر، موجودی است نه در موضوع»^(۳). از این که تعریف را به صورت نقل می آورد، معلوم می شود که نظر خودش این نیست. بعداً خواهیم دید که او قایل به نفی هیولاست و جسم را همچون اشراقیان، بسیط می شمارد و بنا بر این، آن چه را مثنائیان، صور نوعیه جوهریه می شمارند، او باید آنها را اعراض بشمارد.^(۴)

در باره نفس، سخن دیگری است که بعداً در باره آن، بحث مستقلی خواهیم داشت.

۲- شرح غرر الفرائد، ص ۲۱۷.

۱- غرر الفرائد، ص ۲۳۲.

۴- کشف المراد، المقصد ۲، الفصل ۱، المسألة ۷.

۳- أساس الإقتباس، ص ۳۷.

خلاصه آن بحث این است که: نفس وجودش در موضوع - یعنی در بدن - نیست. بلکه او را کمال اول برای جسم آلی تعریف کرده اند.^(۱) این بحث را به جای خود موکول می کنیم.

شیخ الرئیس، نه تنها صور نوعیه، بلکه فصول منطقی را هم جوهر می شمارد. به نظر او، فصول، مقوم حدود انواعند. او تأکید می کند که:

«ليس شيء من الجواهر في موضوع ولا شيء مما هو في موضوع فهو جوهر»^(۲).

یعنی هیچ یک از جواهر در موضوع نیستند و هیچ یک از چیزهایی که در موضوعند جوهر نیستند.

پس به نظر او نه وجود جوهر، در موضوع است و نه وجود در موضوع، جوهر است. این هم مهر تأییدی است بر توجیهی که ما آوردیم.

۲- اشاره حسی

دیگر از خواصی که برخی آن را برای همه انواع جواهر ذکر کرده اند، قابلیت اشاره حسی است. ولی به نظر شیخ الرئیس، این خاصیت، برای بعض جواهر است، نه همه جواهر. جواهر - اگر قابلیت اشاره حسی دارند - بالذات است و اگر قابلیت ندارند، هم بالذات وهم بالعرض است. ولی اعراض، مشار الیه به اشاره حسی نیستند، مگر به تبع موضوع خود.^(۳)

با توجه به بیان شیخ الرئیس، اگر بخواهیم در تعریف جوهر، از خاصیت «قابل اشاره حسی بودن» استفاده کنیم، تعریف به اخص کرده ایم و تعریف به اخص، نارواست. حاجی سبزواری می گوید:

ولا يصح بالأعم وبالأخص وربما أجزا فيما نقص^(۴)

یعنی: تعریف به رسم، نه به اعم صحیح است و نه به اخص وجه بسا در رسم ناقص، اجازه داده شده است.

۳- جوهر ضد ندارد

ضد، به دو معنی است: یکی فلسفی و دیگری منطقی. صدر المتألهین می گوید:

«والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد بينهما غاية الخلاف كما في اصطلاح الإلهيين أو المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح

۱- کشف المراد، المقصد ۲، الفصل ۱، المسألة ۳. ۲- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳.

۳- همان مدرک. ۴- شرح اللثالی المنتظمة، ص ۳۰.

المنطقيين»^(۱).

یعنی: دو امر متضاد، عبارتند از: دو امر وجودی که در موضوع واحد با هم جمع نشوند و میان آنها غایت خلاف و اختلاف است، چنان که در اصطلاح الهیون است؛ یا عبارتند از دو امر وجودی که متعاقباً بر موضوع واحد وارد می شوند و با هم جمع نمی شوند، چنان که در اصطلاح منطقیان است.

قسم اول، مانند سفیدی و سیاهی که آنها را ضدّ حقیقی گویند و قسم دوم، مانند سفیدی و خاکستری که آنها را ضدّ مشهوری گویند.

وی سپس می گوید: «واعتبر جماعة المحلّ بدل الموضوع فاثبتوا التّضادّ بین صور العناصر»^(۲) جماعتی به جای موضوع، محلّ گفته و میان صور عناصر نیز اثبات تضاد کرده اند.

علامه حلّی، ضد را به گونه ای دیگر، تقسیم به دو قسم می کند: قسم اول، همان اقسام سه گانه فوق است که از صدر المتألّهین نقل کردیم. او در باره این قسم می گوید:

«الضدّ یقال بحسب المشهور علی ما یعاقب غیره من الدّوات علی المحلّ أو الموضوع مع التّنافی بینهما»^(۳).

یعنی: ضد - به حسب مشهور - بر چیزی گفته می شود که بر محلّ یا موضوع واحد، متعاقباً وارد می شوند و میان آنها تنافی و اختلاف است. (اعمّ از این که میان آنها غایت خلاف باشد، یا نباشد).

وی سپس در باره قسم دوم می گوید:

«ویطلق أيضاً علی مساوی فی القوّة ممانع»^(۴).

یعنی: و نیز، ضدّ بر چیزی که مساوی در قوّه و ممانع و مزاحم است، اطلاق می شود.

سخن شیخ الرئیس در این باره چنین است:

«الضدّ یقال عند الجمهور علی مساوی فی القوّة ممانع ... ویقال عند الخاصّة لمشارك فی الموضوع معاقب غیر مجامع إذا كان فی غایة البعد طباعاً»^(۵).

یعنی: ضد نزد جمهور به چیزی گفته می شود که مساوی در نیرو و ممانع و مزاحم باشد و نزد خاصّه (یعنی فلاسفه و منطقیان) به چیزی گفته می شود که مشارک در موضوع و معاقب و غیر مجامع

۱- الشواهد الزبویة، ص ۶۳.

۲- الشواهد الزبویة، ص ۶۳.

۳- همان مدرک.

۴- كشف المراد، المقصد ۴، الفصل ۲، المسألة ۱۱.

۵- الإشارات والتنبیها: ۳/ ۶۵.

باشد؛ به شرطی که طبیعتاً در غایت بعد باشد.

این سخن با سخن حلی منافاتی ندارد؛ چرا که منظور حلی از ضد غیر مشهور، غیر مشهور در نزد خواص است که شیخ، آن را به عنوان چیزی که جمهور گفته اند، مطرح می کند. با عنایت به توضیحات ذکر شده، برگردیم به اصل بحث، یعنی ضد نداشتن جوهر. مقصود از ضد، همان معنایی است که به تعبیر شیخ در نزد خواص مطرح است. شیخ الرئیس می گوید:

«وَالضَّدُّ الَّذِي الْكَلَامُ فِيهِ هَيْهِنَا فَهُوَ أَمْرٌ مَشَارِكٌ لِمَا هُوَ ضَدُّهُ فِي الْمَوْضُوعِ أَوْ هُمَا ذَاتَانِ يَتَعَاقَبَانِ عَلَيْهِ وَيَسْتَحِيلُ إِجْتِمَاعُهُمَا فِيهِ وَأَمَّا إِنْ عُنِيَ بِالضَّدِّ كُلِّ مَشَارِكٍ فِي مَحَلٍّ - كَانِ مَادَّةً أَوْ مَوْضُوعاً - كَانِ الْقَوْلُ فِي هَذَا الْبَابِ قَوْلًا آخِرًا.»^(۱)

یعنی: ضدی که در این جا سخن در باره آن است، امری است که با ضد خود، در موضوع مشترک است، یا این که آنها دو ذاتی هستند که متعاقباً بر موضوع وارد می شوند و اجتماع آنها در موضوع، محال است. اما اگر مقصود از ضد، هر چیزی باشد که اشتراک در محل باشد - ماده یا موضوع - بحث دیگری است.

پس ضد نداشتن جوهر به این معنی است که با چیزی - به نحوی که گفته شد - اشتراک در موضوع ندارد. از این رو، وی در بیان این خاصیت می گوید: وهو انه لا ضد له إذا كان لا موضوع له.^(۲)

جوهر ضد ندارد. چرا که موضوع ندارد. درحالی که اگر ضد داشتن را به معنای اشتراک در محل بگیریم، صورت - که به قول مشائیان: یکی از انواع جوهر است - ضد دارد. به هر حال، این خاصیت، برای جوهر، خاصیت مساوی نیست؛ بلکه خاصیت اعم است. چرا که برخی از اعراض نیز در این خاصیت، با جوهر شریکند. حاجی سبزواری در باره خواص کم می گوید:

وليس كم قابل الضدّية أنواعه تؤخذ، تعليمية^(۳)

یعنی: هیچ کمی قابل ضدیت نیست و انواع کم، تعلیمی و لا بشرط اخذ می شود. نسبت میان ضد نداشتن و جوهریت، یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه است.

۱- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳. ۲- همان مدرک.

۳- شرح غرر الفرائد، ص ۱۳۳.

اگر در تعریف ضد، اشتراك در موضوع اخذ كنيم، نسبت عموم و خصوص مطلق، واگر اشتراك در محل اخذ كنيم، نسبت عموم و خصوص من وجه است. وبه هر حال، نمی توان در رسم جوهر از «ضد نداشتن» استفاده كرد. مگر این كه به رسم ناقص، اكتفا كنيم.

خواجه در باره این خاصیت می فرماید:

«ولانضاد بين الجواهر ولاينها وبين غيرها»^(۱).

یعنی: میان انواع جوهر و میان آنها و غیر آنها تضادی نیست.

و نیز می گوید:

«وجوهر را صفتهای دیگر باشد که در بعضی از آن، بعض اعراض نیز مشارک باشند، مثلاً

چنان که جوهر را ضد نبود...»^(۲).

البته بیان خواجه، مبتنی بر این است که در تعریف جوهر، تعاقب بر موضوع واحد را دخالت

دهیم. لکن اگر تعاقب بر محل واحد را لحاظ کنیم، تنها میان صور نوعیه (بنا بر این که جوهر باشند) تضاد است.

ردّ نظریه ابو هاشم

یکی از متکلمان، به نام ابو هاشم^(۳)، به همراه اتباعش معتقدند که جوهر را ضد است و ضد

آن، فناست که به هر جا هجوم برد، نه از جوهر اثری و ردّ پایی می ماند و نه از اعراض حال در جوهر.

خواجه در پاسخ وی می گوید: «والمعقول من الفناء العدم»^(۴)، آن چه از فنا معقول و متصور

است، عدم است.

مقصود این است که فنا امر وجودی نیست که با امر وجودی دیگری - یعنی جوهر - در تضاد

باشد. فنا، نه امر وجودی جوهری و نه امر وجودی عرضی است. بنا بر این، هیچ گونه تضادی با

۱- کشف المراد، المقصد ۲، الفصل ۱، المسألة ۳. ۲- أساس الإقتباس، ص ۳۸.

۳- ابو هاشم، عبد السلام بن محمد الجبائی المعتزلی، در سال ۳۱۴ به بغداد رفته و در سال ۳۲۱ در گذشته است. او را «ذکی» نیکو دریافت، «ثاقب الفطنة»، سخن آفرین و مسلط بر سخن یاد کرده اند. کتاب: «الجامع الكبير»، «الأبواب الكبير»، «الأبواب الصغیر»، «الجامع الصغیر»، «الانسان»، «العوض»، «المسائل العسکریات»، «النقض علی ارسطاطاليس في الكون والفساد»، «الطبائع والنقض علی القائلین بها» و کتاب «الإجتهد» از اوست. پیروان او را بهشمیه نامند. او از مردم جبّه، روستایی در خوزستان یا جبّه کوره، روستایی در بصره است. (لغتنامه دهخدا: ابو هاشم).

۴- کشف المراد، المقصد ۲، الفصل ۱، المسألة ۳.

جوهر یا برخی از اقسام جوهر ندارد.

خواجه با عنایت به این که ممکن است در تعریف تضاد، به جای اشتراك در موضوع، اشتراك در محل گفته شود، می فرماید:

«وقد يطلق التَّضَادَّ عَلَى الْبَعْضِ بِاعْتِبَارِ آخِرٍ»^(۱).

یعنی: گاهی بر برخی از اقسام جوهر، به اعتباری دیگر، اطلاق تضاد می شود. مقصود این است که اگر در تعریف تضاد، اشتراك در محل گفته شود، صور نوعیه (بنابر قول به جوهریت آنها) با یکدیگر تضاد دارند.

۴- جوهر محلّ اضداد است

خواجه در ادامه بحث در باره اوصاف جوهر می گوید:

«واز شأن او بُودَ که محلّ اضداد بود. چه ضدّان، دو عرض باشند از يك جنس که میان ایشان غایت دوری باشد و بر سبیل تعاقب، در يك موضوع حلول کنند»^(۲).

شیخ الرئیس می گوید:

«وقد يعتقد في ظاهر الأمر أنّ أحصّ الخواصّ بالجوهر أنّ ماهيته ماهية إذا تشخصت وضعت الأضداد»^(۳).

یعنی: گاهی در ظاهر امر اعتقاد پیدا می شود که خاص ترین خاصه های جوهر، این است که ماهیت او ماهیتی است که هر گاه تشخص پیدا کند، موضوع اضداد می شود.

شیخ الرئیس در ادامه سخن می گوید:

«ممکن است کسی توهم کند که لون هم قابل سواد و بیاض است (پس محلّ اضداد است) ولی این درست نیست. لون، سواد و بیاض نمی پذیرد؛ بلکه لون، واحد جنسی است که به وسیله فصول تحصیل می یابد و تقسیم می پذیرد. اگر لون، سواد و بیاض پذیرد، باید به همان معنایی که جسم - بعد از تقوّم ذات - متّصف به سواد و بیاض می شود، لون هم بعد از تقوّم ذات، اتّصاف به سواد و بیاض پیدا کند، در حالی که چنین نیست»^(۴).

لکن باید توجه کنیم که همه جواهر قبول اضداد نمی کنند. جسم قابل اضداد است. اگر تقابل صور را هم داخل در تقابل ضدّین کنیم، ماده هم قابل اضداد است. نفس نیز قابل اضداد

۱- کشف المراد، المقصد ۲، الفصل ۱، المسألة ۳. ۲- أساس الإقتباس، ص ۳۸.

۳- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳. ۴- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳.

است. اما عقول مجردّه - که حالت انتظار و تغییر ندارند - قابل اضداد، نیستند. وانگهی اگر جرم فلکی واقعی داشته باشد، باید بگوییم: قبول اضداد، خاصیت بعض اجسام است، نه همه اجسام. (۱)

با توجه به توضیحات بالا، نمی توانیم وصف مزبور را در رسم جوهر به کار بریم. چرا که تعریف به اخص جایز نیست.

۵- جوهر قابل شدت و ضعف نیست

خواجه می فرماید:

«جوهر قابل اشدّ و اضعف نبود. چه انسانی انسان تر از انسانی دیگر نتواند بود. مانند سیاهی که سیاه تر از سیاهی دیگر». (۲)

شیخ الرئیس به دنبال بحث در بارهٔ ضد نداشتن جوهر، می گوید:

«وتتبع هذه الخاصّة خاصّة أخرى» (۳) به دنبال این خاصه، خاصه ای دیگر می آید.

آن گاه می گوید:

«جوهر قابل اشدّ و اضعف، نیز نیست. شدت و ضعف به این است که شیئی که اشتداد می یابد، از حالتی که ضدّ حالت بعد است، اشتداد یابد و به حالت بعدی برسد. شیئی همواره و به تدریج، از حالت ضعف، به سوی حالت قوت یا از حالت قوت به سوی حالت ضعف می رود. این دو حالت، با یکدیگر تقابل و تضاد دارند و با هم جمع نمی شوند. اگر این دو حالت، از اعراضند؛ اشتداد و ضعف، در اعراض و اگر از جواهرند، در جوهر تضاد است. حال آن که تضاد در جوهر، ممنوع شمرده شده است. (۴)

مبنای این بحث این است که آیا تشکیک در ماهیت، جاری است یا نه؟ از نظر حکمت مثناء و حکمت متعالیه، تشکیک در ماهیت جاری نیست. ولی از نظر حکمت اشراق تشکیک در ماهیت، جاری است. حاجی سبزواری می گوید:

بالنقص والکمال في الماهية أيضاً يجوز عند الاشراقية (۵)

یعنی: به نقص و کمال در ماهیت نیز، تمیّز در نزد اشراقیان جایز است.

۲- اساس الإقتباس، ص ۳۸.

۱- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳.

۴- همان مدرک.

۳- الشفاء، المقولات، المقالة ۳، الفصل ۳.

۵- شرح غرر الفرائد، ص ۳۸.

نکته این است که در حکمت مشاء و حکمت متعالیه، تمایز دو چیز، یا به تمام ذات یا به بعض ذات یا به عوارض است. ولی در حکمت اشراق، علاوه بر این که تمایز از راه اختلاف به تمام ذات یا بعض ذات یا عوارض ماهیت است، به کمال و نقص در ماهیت نیز جایز است. مطابق این نظر، می توان جوهری را در جوهریت، شدیدتر و کامل تر دانست. درحالی که از نظر دیگران، جوهریت، شدت و ضعف و کمال و نقص نمی پذیرد. بلکه اختلافات جوهر به وجود یا به اعراض بر می گردد.

با توجه به توضیح مذکور، در رسم جوهر از این خاصه نیز نمی توان استفاده کرد. چرا که بر مبنای حکمت مشاء و حکمت متعالیه، همه ماهیات در تشکیک ناپذیری یکسانند و از نظر حکمت اشراق، همگی در تشکیک پذیری یکسانند. بنابر این، در رسم جوهر باید از این خاصه صرف نظر کرد.



مسابقه فلسفی و کلامی

عطار نیشابوری در توصیف خدای متعال چنین می گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او بسر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

یکی از شاگردان مرحوم سیداحمد کربلانی این دو بیت را از آن عارف سالک پرسید؛ او رساله کوچکی در تبیین معانی این دو شعر نگاشت.

آن شاگرد سالک نوشته استاد خود را نزد حکیم متألّه مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی برد و او این دو بیت را به گونه دیگر تفسیر کرد.

نظریه های هر دو استاد با داوری های علامه طباطبائی - رحمه الله علیه - منتشر گشته است، اکنون از خوانندگان گرامی درخواست می شود با مقاله ای، مفاد این دو شعر را تبیین کنند.

به بهترین مقاله جایزه تعلق خواهد گرفت.