

مسعود امید

تحدید ماده از منظر معارف بشری و متفکران شرق و غرب

نامیده می‌شود. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «لا یخلو المحمول فی القضية او مایشبهه- سواء كانت موجبة اوسالبة- من ان تكون نسبته الی الموضوع نسبة ضروری الوجود فی نفس الامر... او نسبة ما لیس ضروریاً، لا وجوده ولا عدمه... او نسبة ضروری العدم... فجميع مواد القضا یا هی هذه: مادة واجبة، و مادة ممكنة، و مادة ممتنعة، و نعنی بالمادة هذه الاحوال الثلاثة...»^(۱)

در مبحث قیاس عقیده بر این است که به استدلال قیاسی از دو جهت می‌توان نظر کرد و اعتبار و صحت و سقم آن را بدست آورد. از جهت صورت و از جهت ماده. از جهت صورت به اشکال چهارگانه قیاس و شرایط انتاج و عدم انتاج آن می‌رسیم، و با در نظر گرفتن ماده قیاس نیز به انواع قضایایی که در این قالبهای صوری ریخته می‌شوند، می‌رسیم که محصول آن تشکیل «صناعات خمس» است. پس «ماده» در مبحث قیاس یعنی نوع تصدیقی که برای تشکیل قیاس استفاده و با آن استدلال می‌کنیم.^(۲)

یکی از شرایط لازم تحقیق، آگاهی کامل از تعریف و ویژگیهای موضوع مورد بررسی است. تحدید موضوع علاوه بر این که باعث وضوح در روش تحقیق می‌شود، محقق را از خلطها و پیچیدگیها و افتادن در دام اشتراک لفظ باز می‌دارد.

باتوجه به نکته بالا، سعی ما در این نوشته این است که آرای مطرح شده در باره «ماده» یا «جسم» را به اجمال بیان کنیم.

ماده در حیطه‌های مختلف دارای معانی متعددی است که به اختصار می‌توان به ترتیب زیر بیان کرد:

۱- منطق

در بحث «قضایا» آنگاه که نسبت محمول به موضوع را می‌سنجند، این سنجش از سه کیفیت خالی نیست: نسبت میان موضوع و محمول یا ضروری است، یا امکانی است و یا امتناعی. این نسبت اگر در نفس الامر لحاظ شود، «ماده» قضیه

۲- کلام

به نظر می‌رسد آنچه را که متکلمان «جسم» نامیده‌اند، همان «ماده» باشد. یعنی آنها در صدق تبیین و تعریف آنچه در طبیعت، محسوس بوده و مکان را اشغال می‌کند، بر آمده بودند. برای دریافت نظر متکلمان در باره ماده تعاریف آنها از جسم را نقل می‌کنیم:

شیخ مفید معتقد است که اجسام از ذراتی متصل به هم تألیف شده‌اند و از طول و عرض و عمق برخوردارند.^(۳)

اشعری در بیان اعتقادات بعضی فرق شیعه می‌نویسد: «گروهی جسم را دارای درازا، پهنا و ژرفا دانند. گروه دیگر پندارند که جسم از اجتماع و ترکیب اجزا پدید آمده است. و گروه دیگری معتقدند که جسم چیزی است که عرضها را در خود می‌پذیرد و کوچکترین جزء آن تجزیه‌ناپذیر است.»^(۴)

«معتزله معتقدند که جسم چیزی است که در بردارنده اعراض، چون حرکت و سکون و مانند آنهاست. ابوالهذیل جسم را چیزی می‌داند که دارای جهات ششگانه بالا، پایین، راست، چپ و ظهر و بطن باشد. بعضی گفته‌اند جسم همان مکان است.»^(۵)

برخی متکلمان نیز جسم را چنین تعریف کرده‌اند: جوهری که فضا را اشغال می‌کند و به اصطلاح «شاغل حیّز» است.^(۶)

شاید بتوان گفت از آنجا که بیشتر متکلمان دیدگاه طبیعی و عرفی داشتند، تعریف آنها از ماده یا جسم بر این اساس مبتنی است که جسم از اجزاء تشکیل شده و اشغال‌کننده مکان است. پس از آمیختگی کلام با فلسفه، متکلمان، بیشتر به تعاریف فلسفی روی آوردند؛ مثلاً سید شریف جرجانی در تعریف جسم می‌گوید: «جوهر قابل للابعاد الثلاثه و قیل الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر (من الجواهر)»^(۷) و در تعریفی دیگر می‌گوید: «جوهر طویل عریض عمیق»^(۸) علاء‌الدین قوشچی نیز می‌نویسد: «الجوهر القابل للابعاد الثلاثه (الخطوط المتقاطعه علی زوایا قوائم)... جوهر ممکن ان یفرض

فیه الابعاد الثلاثه.»^(۹)

۳- فیزیک

از نظر دانشمندان تجربی، ماده چیزی است که دارای خواص معینی باشد؛ از قبیل: وزن، رنگ، گرم، قابلیت اصطکاک، جذب و دفع، حرکت مکانی و... هر ماده، بعضی و یا همه این خواص را دارد و در هر دو صورت، مصداق مفهوم ماده قرار می‌گیرد. در اصطلاح فیزیک، ماده در مقابل مفاهیم نیرو و انرژی قرار می‌گیرد، یعنی ویژگی‌هایی در ماده هست که در نیرو و انرژی نیست.

درباره ماهیت ماده و تعیین حدود آن بین فیزیکدانان اختلاف است. این اختلاف از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به این سو، با ظهور نظریه نسبیت و نظریه کوانتم شدت یافته است. در این مختصر سعی بر آن است تا نظر دو تن از بزرگان و پیشروان فیزیک جدید درباره ماده بازگو شود:

الف- اینشتین

بهتر این است که دیدگاه اینشتین از زبان یک فیلسوف- ریاضیدان بازگو شود. راسل در کتاب «الفبای نسبیت» درباره ماده از نظر نسبیت چنین می‌نویسد: «ماده چیزی غیر از «سلسله رخدادهای الکترومغناطیسی» نیست. جهانی که نظریه نسبیت معرفی می‌کند جهان «رخداد» است، نه جهانی از «اشیای در حال حرکت». درست است که ذرات هنوز به نظر، موجود می‌رسند، ولی آنها سلسله رخدادهایی متصل به یکدیگرند. یک «رخداد» به صورت واحد ماده (به معنای قدیمی) همواره موجود نیست و آن گونه هم حرکت نمی‌کند. رخداد تنها در یک «آن» پدید می‌آید و آنگاه موقوف می‌گردد. از این رو واحد ماده، یک سلسله از رخدادها می‌شود؛ درست همان‌طور که بنا به نظریه‌های قدیمی، یک جسم بسیط مجموعه‌ای از تعداد ذرات بود، اکنون هم بنا به این نظریه نوین، هر قطعه ممتد در زمان را قاعدتاً

می‌توان عبارت از به اصطلاح «رخداد- ذره‌ها» (event - Particles) دانست. سلسله کامل این رخداد- ذره‌ها، تاریخ تکوین این قطعه است. عقل سلیم یا عرف عام برای هرگروه از رخدادها، رخدادهای فرضی مشابهی که «مراکز آنها را برمی‌کند» فرض می‌کند و گمان می‌برد که همه این رخدادهای فرضی بخشی از «یک» تاریخند. به عبارت دیگر، عرف عام یک «موجود کوچک» فرضی در نظر می‌گیرد که رخدادهای فرضی قاعدتاً باید بر آن واقع شوند یا سرنوشت آن باشند.»^(۱۰)

برای روشن شدن این نظریه مثالی می‌زنیم: فرض کنیم در کنار ساحل دریاچه‌ای امواجی را ببینیم، اگر این امواج را دنبال کنیم، خواهیم دید که یک کشتی در حال حرکت، باعث به وجود آمدن امواج است. حال فرض کنیم که این امواج را دنبال کنیم و لسی مرکزی خاص را که در آن کشتی‌ای باشد، نیابیم و چنین شی‌ای اساساً موجود نباشد. در حالت اول، نظریه قدیمی دربارهٔ ماده که مرکزی را برای نمودهای مادی و محسوس فرض می‌کند، صادق است. و در حالت دوم از دیدگاه نظریه نسبیت به ماده نگاه می‌کنیم؛ پس ماده همان امواجی است که در پهنه فضا- زمان ظاهر می‌شود و بس. یعنی ماده همان رخداد است. ماده را از این دیدگاه شاید بتوان نمودهای منفصلی نامید که آن به آن پدید آمده و از بین می‌روند و سلسله‌ای از این نمودها یک شیء معین - مثلاً الکترون - نامیده می‌شود. بنابراین، در چنین دیدگاهی معنای ماده همان «رخداد» است.

ب- هایزنبرگ

«هایزنبرگ معتقد بود که جهان میکروفیزیک جهان فعلیتها نیست؛ بلکه جهانی پر از استعدادهای فعلیت نیافته است؛ این فعلیتها تحول می‌یابند. در تجارب مربوط به حوادث اتمی، ما با اشیا و حقایق سر و کار داریم؛ با پدیده‌هایی که به اندازه پدیده‌های روزمره واقعیت دارند؛ اما اتمها و ذرات بنیادی همان قدر واقعی نیستند. آنها جهانی از امکانات و استعدادات

می‌سازند، نه جهانی از اشیا و حقایق. هایزنبرگ این جهان امکانات را با قوه ارسطویی تطبیق داد، یعنی کمیتی که استعداد وقوع یک حادثه را نشان می‌دهد. این نوعی واقعیت دارد، اما نه به اندازه خود حادثه. جهان اندازه‌گیری نشده، ترکیبی است از استعدادها و امکانات مختلف که منتظرند اندازه‌گیرها آنها را به فعلیت برسانند... این نوعی غریب از واقعیت فیزیکی بین امکان و واقعیت است.

این ایده که پدیده بر اثر یک اجبار پرهیز ناپذیر رخ نمی‌دهد، بلکه امکان یا تمایل برای وقوع پدیده، خود نوعی واقعیت دارد - واقعیتی بین واقعیت صلب ماده و واقعیت ذهنی یک اندیشه یا مفهوم - نقشی سرنوشت ساز در فلسفه ارسطو دارد... قوانین طبیعی فرمولبندی شده به زبان ریاضی دیگر خود پدیده را تعیین نمی‌کنند، بلکه امکان یا احتمال وقوع یک پدیده را معین می‌کنند.»^(۱۱)

هایزنبرگ تا اینجا در صدد اثبات یا قبول چیزی است که آن را استعداد، قوه، تمایل و امکان می‌نامد و این مسأله فی نفسه در تحقق پدیده‌ها دخالت می‌کند و به طور مستقل مهار ماده را به جانی خاص و نه کاملاً متعین می‌کشاند. این واقعیت نه از سنخ مفهوم محض است و نه از سنخ ماده محسوس خارجی و قابل درک. هایزنبرگ در جای دیگر چنین می‌گوید: «همه ذرات بنیادی از یک جوهر ساخته شده‌اند که می‌توانیم آن را انرژی یا ماده عالم بنامیم. آنها فقط صور مختلفی هستند که ماده می‌تواند بدین صورت ظاهر شود. اگر این وضعیت را با مفاهیم ارسطویی ماده و صورت مقایسه کنیم، می‌توانیم بگوییم که ماده ارسطویی که صرف «قوه» است، باید با مفهوم انرژی که به وسیله صورت به «فعل» می‌رسد، منطبق باشد؛ به شرط آن که ذره بنیادی پدید آمده باشد.»^(۱۲)

هایزنبرگ در این بیان، جوهر و اساس عالم را انرژی، ماده و یا قوه می‌نامد. از اینجا سخن پیشین روشن می‌شود که این قوه، عامل اصلی و سازنده تمام ذرات و ایجاد کننده پدیده‌هاست. به شرط آن که

می‌نامد. این منادها از همدیگر مستقلند و به وسیله جریانهای طبیعی فانی نمی‌شوند و به وجود نمی‌آیند، مگر با خلقت خداوند. دارای اجزا نیستند و نیز دائماً متغیرند، یعنی فعالیت دائمی آنها مولود طبیعت درونی آنهاست و همه با هم متفاوتند. منادها همچنین دارای ابعاد نیستند. (۱۶) اساساً آنچه در منادها اصالت دارد، کوشش و فعالیت یا نیروی است که آنها واجد آن هستند و همین نیرو باعث حرکت است که آن هم عین جسم است. پس جسم در نهایت منادهایی است که با نیروی خود موجود حرکتند و این فرایند در نهایت منجر به ظهور جسمانیت می‌گردد. (۱۷)

بطور خلاصه می‌توان گفت «لایب‌نیتس بر خلاف دکارت ماده را امتداد محض نمی‌دانست، زیرا امتداد که مرکب از نقطه‌های عین هم انگاشته شده است به عقیده او جز امری موهوم و صرف خیال نیست؛ چه به نظر لایب‌نیتس، در طبیعت، دو چیز کاملاً عین هم موجود نیست. و هر چند گاهی امتداد را پدیداری با اساس خوانده است. لیکن واقع را امری در پس یا در زیر اشیای ممتد می‌دانست؛ یعنی نیرو یا نفس و یا به اصطلاح خود وی مناد» (۱۸) در نهایت می‌توان گفت مفهوم محوری لایب‌نیتس در تبیین ماده، مفهوم «نیرو» است. پس ماده مساوی نیرو است.

در دیدگاه کانت «ماده از دیده انسان و به قیاس به انسان در نظر گرفته شده است... عقیده کانت در باره ماده از نظر او در خصوص منطبق ساختن صورتهای زمان و مکان بر اشیاء ناشی است... او زمان و مکان را برای تقوم ماده کافی نمی‌دانست و مقولات جوهر و علیت [و مشارکت] را نیز دخالت می‌داد. (۱۹) کانت معتقد است که ما دارای دو سلسله از صور پیشین هستیم: صور پیشین حس و صور پیشین فاهمه. «ماده» محصول فعالیت صور حس و صور فاهمه بر روی تأثرات خارجی است.

برای بیان نظر کانت دربارهٔ ویژگی ماده باید به ترتیب چنین بگوییم: اولاً ماده عبارت از هر چیزی است که دارای تقارن و توالی یا استمرار است؛ چرا

صورت ذره‌ای به خود بگیرد.

«از دهه ۱۹۵۰ به بعد است که هایزنبرگ معتقد می‌شود اجزای نهایی ماده، صورتها و ذوات ریاضی کامل هستند. این دیدگاهی افلاطونی است. این صورتهای ریاضی، فضایی اشغال نمی‌کنند و اساساً چیزی مادی نیستند. اینها امتدادی در فضا ندارند و تمام پدیده‌ها در واقع نمایشهای چنین ساختارهایی هستند. به تعبیر «جینز»: جهان بیشتر شبیه یک اندیشه بزرگ به نظر می‌رسد تا یک ماشین بزرگ. پس آفریدگار، یک ریاضی‌دان بزرگ و آفرینش، نوعی فعالیت ریاضی است.» (۱۳)

هایزنبرگ در این عبارات، بنیاد ماده را از ویژگیهای محسوس جدا می‌کند. ماده و مادیات یکسره حاصل جمع و تفریق و فعالیت چنین ذوات ریاضی است. بنابراین از دیدگاه هایزنبرگ بنیاد و ماهیت ماده را باید در همان ذوات ریاضی جستجو نمود.

۴- فلسفه غرب

تعاریف و ویژگیهایی را که برای ماده در فلسفه غرب برمی‌شماریم، از زمان پیدایش فلسفه‌های جدید است. بنابراین سخن را از دکارت آغاز می‌کنیم.

دکارت معتقد است که «طبیعت ماده یا جسم از لحاظ کلی، عبارت از سفت بودن، یا سنگین بودن یا رنگین بودن یا در هر صفتی که به نحو دیگری بر حواس ما تأثیر می‌گذارد، نیست؛ بلکه فقط در این واقعیت است که جسم، جوهری است ممتد در طول و عرض و عمق.» (۱۴)

اسپینوزا موجودات عالم جسمانی یا به عبارتی ماده را حالات «حرکت» می‌داند و خود حرکت را حالت «بعد» می‌انگارد. اسپینوزا در نهایت «بعد» را یکی از صفات واجب الوجود می‌داند. (۱۵) بنابراین می‌توان گفت ماده چیزی جز بعد و حرکت نیست.

لایب‌نیتس بر این عقیده است که ماده همان ذراتی است که تمام چیزها از آن ساخته شده است و او این ذرات را مناد (Monad) یا «جوهر فرد»

تأثیر و تأثر» و نیز کمیت امتدادی توأم است.

بنابراین چه بسا عنصر «حرکت» را در تعریف ماده و ویژگیهای آن گنجانند. این تذکر ضروری است که کانت اصطلاح ماده را در معنای دیگری نیز بکار برده است که مقابل «صورت» قرار می‌گیرد، و آن عبارت از تأثراتی است که از خارج، وارد دستگاه ادراکی انسان می‌گردد. «صورت» نیز فعالیتی است که حس و فاهمه بر روی این ماده انجام داده و به آن قالب ویژه‌ای می‌دهد. صورت همان قالبی است که تأثر خارجی به خود می‌گیرد.

بیان عقیده هگل درباره ماده، مشکل است، اما در این باره به طور خلاصه می‌توان گفت که اساس عالم طبیعت بر کمیت است و هگل تحقق این کمیت را به ترتیب پس از طی مراحل «هستی»، «نیستی»، «شدن» و «کیفیت» نشان می‌دهد. وجود و هستی، امری نامتعین است؛ وقتی که به حالت «شدن» درآمد تعین می‌یابد؛ یعنی «چگونگی» پیدا می‌کنند و این همان کیفیت است. کیفیت مساوی محدودیت است. کیفیت خود، موجد کمیت می‌شود، اما بین این دو تفاوت است. کیفیت مربوط به باطن اشیا است و با تغییر آن، شیء چیز دیگری می‌شود. اما کم، مربوط به ظاهر شیء است و تغییر آن، شیء را به شیء دیگر مبدل نمی‌سازد. پس وقتی وجود به مرحله کم رسید، مادیت و جسمیت، یعنی محسوسیت حاصل می‌شود؛ اما این کمیت خود امری معقول و از مظاهر عقل است. همان گونه که در منطق، هگل «وجود» را اصل دانسته و با عدم جمع نموده و «شدن» را صورت می‌دهد، در بحث «فلسفه طبیعت» نیز معتقد است که «فضا» یعنی بعد مجرد، مبدأ واقع شده، با زمان جمع شده و حرکت و ماده را صورت می‌دهد. (۲۳)

بنابراین کمیت در قالب بعد و زمان نمودار شده و حاصل جمع آنها ماده و حرکت را ایجاد می‌کند. پس عناصر مقوم ماده، بعد و زمان است و خود نیز محصول این دوست. اما نباید فراموش کرد که اگر مانند هگل، وجود و کیفیت را جزء اجناس عالی فرض کنیم هگل مخصوصاً وجود را جنس عالی

که در برخورد با عالم خارج، صور پیشین حس یعنی مکان و زمان هستند که لباس تقارن و استمرار را بر تن آنها می‌پوشانند. به عبارت دیگر «ادراک اشیای خارجی و تقارن آنها از رهگذر مکان حاصل می‌شود و ادراک توالی و استمرار آنها از رهگذر زمان به وجود می‌آید» (۲۰)

کانت به کمیت نیز بهای زیادی داده و آن را در شناخت پدیدار طبیعی دخالت می‌دهد. او معتقد است که «تمام مشهودات حسی کمیات امتدادی است و کل پدیدار طبیعی، کمی است و این کمیت متشکل از اجزای متجانس است». (۲۱) ثانیاً کانت مقولات جوهر و علیت و مشارکت را در تبیین ماده دخالت می‌دهد. او عقیده دارد که «روابط میان پدیدارها با در نظر گرفتن بعد زمان به سه نحو قابل تصور است و هر یک از این انحای سه‌گانه به یکی از سه مقوله «نسبت» تحویل می‌یابد. یعنی رابطه میان دو پدیدار یا از نوع استمراری یا از نوع توالی و یا از نوع تقارن است که به ترتیب با سه مقوله: جوهر و علیت و مشارکت (یا تبادل) مطابقت دارد. در نتیجه بنابراین سه نوع رابطه و سه مقوله که جمعاً در مقوله نسبت طبقه‌بندی می‌شود، اصل مورد بحث سه شق پیدامی‌کند:

۱- جوهر در تغییرات یک پدیدار باقی می‌ماند و مقدار آن در طبیعت نه افزایش می‌یابد و نه کاهش.
۲- هر تغییری مطابق قانون رابطه علی به وقوع می‌پیوندد. پدیدار مقدم، علت و پدیدار تالی، معلول است.

۳- تمام جوهرهایی که به طور مقارن در مکان ادراک می‌شود، نسبت به هم در رابطه تأثیر و تأثر است... «طبیعت» نه فقط در قالب همین روابط قابل شناخت است، بلکه خود غیر از همین روابط (واصول) چیز دیگری نیست؛ یعنی قوانین فیزیکی که کاملاً با فاهمه محض انسان مطابقت دارد، از طرف دیگر ذاتی طبیعت است». (۲۲)

براساس آنچه بیان شد «ماده» از نظر کانت با مفاهیم «استمرار و بقا»، «توالی و علیت» «تقارن و

نیز به معنای جسمانی است جسمانی نیز دارای دو حالت است. گاهی شامل خود جسم نیست و در حالت دیگر به معنای عام، شامل جسم نیز هست.

اکنون که دانستیم ماده همان جسم است، باید دید تعریف فلسفه اسلامی از جسم چیست:

۱- گروهی از فلاسفه جسم را جوهری مرکب از دو جوهر هیولای اولی و صورت می‌دانند. بنابراین فرمول کلی جسم از این قرار است: جسم = هیولای اولی + صورت جسمیه + صورت نوعیه. این گروه از فلاسفه (ارسطو، فارابی، ابن سینا) جسم را در دو معنا بکار می‌برند:

الف- «جسم طبیعی: و آن عبارت است از جوهری که فرض ابعاد سه گانه (طول، عرض، عمق) در آن ممکن باشد. کلمه «جوهر» در تعریف جسم طبیعی به منزله جنس عالی و شامل انواع پنجگانه (عقل، نفس، هیولی، صورت و جسم) است و قید «امکان فرض ابعاد سه گانه» برای اخراج سایر انواع جواهر از تعریف جسم طبیعی است»^(۲۶) بنابراین آوردن جوهر در تعریف جسم، به معنای ترکیب جسم از ماده و صورت است. پس تعریف جسم طبیعی براساس فرمول چنین است: جسم طبیعی = ماده + صورت + ابعاد ثلاثه؛ یا به بیان دقیقتر هیولای اولی + صورت جسمیه + صورت نوعیه = جسم طبیعی. در این تعریف «ابعاد ثلاثه» به منزله فصل است و در نهایت جزء ذاتیات جسم به شمار می‌آید. امکان فرض ابعاد ثلاثه، هیچ تعیینی را در ضمن خود ندارد. ابعاد ثلاثه امری نامعین و مطلق است که دارای حد خاصی نیست. همین قدر که در جوهری (مرکب از ماده و صورت) بتوان سه بعد را فرض کرد، آن جوهر، جسم طبیعی است. فرض ابعاد سه گانه همان «صورت جسمیه» است. ابعاد بالفعل و معین و محدودی که در جسم پدید می‌آید، صورت جسمیه نیستند.

ب- «جسم تعلیمی: و آن عبارت از مقدار متصلی است که دارای ابعاد سه گانه است. کلمه «مقدار» به منزله جنس کم متصل و منفصل، هر دو را در بر می‌گیرد. با قید «متصل» مقدار منفصل (مانند عدد)

می‌شمارد در این صورت این عناصر نیز در تعریف ماده لحاظ خواهند شد و شاید بتوان گفت ماده وجود فضایی زمانی یا وجود کیفی فضایی - زمانی است. - به علاوه هگل از یک ویژگی اساسی دیگر برای ماده نام می‌برد که مبتنی بر دیدگاه فلسفی اوست. او معتقد است که مواد، نسبت به هم متخارجند، درست مقابل ذهن که درونی و باطنی بودن، ذاتی آن است.^(۲۴) به عبارت دیگر هگل طبیعت و ماده را حوزه «روابط بیرونی» می‌داند؛ برعکس ساختار مقولات ذهن که به صورت درونی و ذاتی با همدیگر مرتبط هستند و از یکدیگر استنتاج می‌شوند.^(۲۵)

۵- فلسفه اسلامی

معانی متعددی که برای ماده در فلسفه اسلامی مطرح شده است، از قرار زیر است:

الف- در فلسفه، ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ چنانکه خاک، زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است، یا نطفه زمینه پیدایش انسان است و از این رو معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت است؛ یعنی مفهومی قیاسی است و از مقایسه دو شیء با هم که یکی منشأ دیگری است، حاصل می‌شود. این معنا از ماده به معنای واژه «مایه» در زبان فارسی نزدیک است.

ب- اصطلاح خاص مشایبان که ماده را به طور ویژه تنها بر «هیولای اولی» یا «ماده المواد» اطلاق می‌کنند و معتقدند که از خود هیچ گونه فعلیتی ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست. بر این اساس منظور از ماده، چیزی است که دارای هیولای اولی است و یا انتسابی به ماده اولی دارد. در این حالت خود ماده دیگر مادی تلقی نمی‌شود. درباره ماده اصطلاح عامی وجود دارد که در این حالت هم شامل ماده اولی و هم شامل هر آنچه محتاج ماده اولی است، می‌گردد.

ج- ماده در معنای سوم به معنای جسم و امر مادی

از تعریف جسم تعلیمی و با قید زمان و خط و سطح که دارای سه بعد نمی‌باشند از تعریف جسم تعلیمی خارج می‌شود.»^(۲۷)

برای دریافت بهتر موضوع لازم است رابطه این دو معنا از جسم را بررسی کنیم: جوهر از آن جهت که می‌توان ابعاد سه‌گانه را در او فرض کرد، جسم طبیعی است. این معنا از جسم - بی‌آنکه ابعاد بالفعل و معین را در نظر بگیریم - همان «صورت جسمیه» است. اما ابعاد معین و گوناگونی که در جسم پدید می‌آید، صورت جسم نیستند؛ بلکه از مقوله کم و از لواحق و عوارض جسم به شمار می‌روند، نه از مقومات آن و این همان جسم تعلیمی است. در واقع رابطه جسم تعلیمی با جسم طبیعی رابطه تعین بخشی و تحدید است. باید اضافه کرد که بنابراین جسم صورتی دارد که هرگز از آن زایل نمی‌شود و در عین حال، دارای ابعاد بالفعلی نیز هست که حدود و شکل آن را تعیین می‌کند و ضرورتی ندارد که چیزی از این ابعاد بالفعل، برای جسم ثابت بماند؛ بلکه جسم، با شکل جدیدی که پیدا می‌کند، ابعاد معین پیشین و مقادیر ممتد مفروض گذشته را از دست می‌دهد. پس نتیجه می‌گیریم که این ابعاد بالفعل، غیر از صورت جسمیه است. و چنانکه شکل از عوارض و لواحق جسم است، این حدود معین نیز از عوارض جسم به شمار می‌آیند.

۲- نظر شیخ اشراق: در آغاز چنین به نظر می‌رسد که می‌توان نظر شیخ اشراق درباره جسم را در دو دیدگاه جستجو کرد که ظاهراً قابل جمع نیستند. محققان دیگری در صدد یافتن دیدگاه واحدی در آرای شیخ درباره جسم برآمده‌اند که به آن اشاره خواهیم کرد. دو دیدگاه شیخ اشراق درباره جسم را می‌توان به ترتیب زیر بیان کرد:

الف - «جسم جوهری است که صحیح باشد و مقصود به اشاره حسیه واقع شود و آشکار است که [چنین موجودی] از درازا و پهنا و ژرفا تهی نبود.»^(۲۸)
- «هر جوهر که البته خالی نشود از طولی و عرضی و عمقی ما آن را جسم خوانیم و تعریف جسم در این

مختصر بدان کنیم که جوهری است مقصود به اشارت.»^(۲۹)

- «مقدار خود امری زاید بر برارخ (اجسام) نیست.»^(۳۰)

۱- جسم عبارت از مقدار است... و آنچه گفته می‌شود که ممتد بودن و متقدر بودن خود از اموری است که حمل بر جسم می‌گردد و بنابراین [امتداد و مقدار] زاید بر آن است. سخن مستقیمی نیست؛ زیرا هنگامی که ما می‌گوییم «الجسم متقدر» لازم نیست که مقدار زاید بر جسم باشد. و چه بسا انسان در ذهن خود شیئیت را به اضافه مقدار برمی‌گیرد و [ملحوظ می‌کند] و می‌گوید «الجسم شیء له المقدار» در حالی که هر گاه به حقیقت امر رجوع کند چیزی را به جز نفس مقدار نمی‌یابد.»^(۳۱)

سهروردی هیولی را انکار کرده و چیزی را به عنوان یک موجود بی‌تعیین در جهان خارج نمی‌پذیرد. هیولی از نظر او امری اعتباری و ذهنی است هیولای عالم عنصری از نظر او جز جسم بسیط چیز دیگری نیست. و جسم نیز مجرد مقدار است. از این رو لازم خواهد آمد نتیجه بگیریم که بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی هیچ گونه تفاوتی وجود نداشته باشد.^(۳۲) به عبارت دیگر «شیخ اشراق جسم را جوهری بسیط، ممتد در سه جهت، متصل بذاته (به اتصال مقداری) و جوهری قائم به ذات می‌داند. و آنچه را حکمای مشاء جسم تعلیمی و از عوارض و لواحق جسم طبیعی دانسته و جز آن بعد جوهر دیگری قائل نیست.»^(۳۳)

شیخ اشراق در خصوص اختلاف اجسام چنین می‌گوید: «حاصل سخن آنکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق بود و اجسام خاصه، عبارت از مقادیر خاصه‌اند و همان طور که اجسام در مقدار مطلق مشترکند و در اندازه‌ها و مقادیر خاص، مختلف و مفرق، همان طور هم در جسمیت مطلق مشترکند و در جسمیات مخصوصه مختلفه، [بر حسب اختلاف اجسام در اندازه] متفاوتند... [تفاوت بین اجسام] به

وجود این جوهر یا جسم مطلق را که هیئت یا کیفیات ثانویه آن را تخصیص می‌دهند، تأیید می‌کند. بنابراین موجودات مختلف از آن تشکیل می‌شوند و اگر قائم به ذات بود، این تغییرات را نمی‌پذیرفت. پس در آنجا جوهر مظلم یا جسم مطلق است که هرگاه با جوهر نورانی مقایسه شود، عدم محض می‌باشد و نیز چنین است در آنجا که کیفیات ثانویه، که صور ظلامشان می‌خواند.

و جسم از اجتماع جوهر مظلم به علاوه صور ظلمت به تنهایی ترکیب و تألیف نمی‌یابد، بلکه اشراق، نور بر طرفین را می‌طلبد و اشراقات نور از لحاظ شدت و ضعف تفاوت دارد ترتیب اشیا در وجود تابع این اشراقات است. و عقل از آن اشراق نور وجود ماده را ادراک می‌کند و این در دایره اجسام است. در این صورت وجود اجسام به اشراق نور راجع است که برای آنها به منزله ادراک است، چون آنها را در ذات وجودی نیست و ماده‌ای را که عقل ادراک می‌کند وجود آن را تقریر می‌بخشد. حتی صور ظلام یا صفات ثانوی مثل بوییدن و چشیدن و وزن که کیفیتش می‌خواند، سببشان نور است. این جاتشابهی اساسی می‌یابیم میان دیدگاه بار کلی نسبت به ماده و دیدگاه اشراقی که برای ماده وجودی اعتباری و وابسته به ادراک عقل قائل است. بنابراین جسم موجودی است ایپستمولوژیک (نه انتولوژیک).

در اینجا دیدگاهش به افلاطون نزدیک شده و از ارسطو بسیار دور می‌گردد. بنابراین جسم - همچنان که بیان داشتیم - فقط شبحی است که در وجود خویش مستند به اشراق انوار یعنی مثل عقلیه می‌باشد. « (۳۷) »

۳- از نظر برخی معاصران می‌توان جسم را به صورت دیگری تعریف کرد که در آن جسم به عنوان مفهومی عام و عقلی که از انواع مختلف موجوداتی که دارای نحوه وجود خاصی هستند، انتزاع می‌شود. معنای این سخن این است که جسم «جنس» نیست؛ مفهومی انتزاعی است که از نحوه وجودهای مشترک اخذ می‌شود. کم متصل هم نحوه وجود جوهر

نفس مقداریت بود... و این تفاوت عیناً مانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و اضعف بود. « (۳۴) »

فخر رازی نیز پس از نقد نظر مشاییان درباره جسم چنین می‌گوید: «فلا یجب ان یکون الجسم مرکباً من الجنس و الفصل و ایضاً لم تدل دلالة علی ترکیه من المادة و الصورة فاذا الجسم جوهر بسیط فلا یمكن تعریفه الا بلوازمه و آثاره. « (۳۵) »

ب- شیخ در دیدگاهی دیگر جسم را مرکب از جوهری قابل و عرضی که اتصال مقداری دارد، می‌داند، و در کتاب «تلویحات» حقیقت جسم را مرکب از جوهر و عرض دانسته و جوهر جسم را نیز چیزی جز هیولی به شمار نیاورده است. شیخ بر این عقیده است که جسم دارای یک جزء ثابت جوهری است که آن را هیولی می‌نامند؛ ولی جزء دیگر جسم - که در نظر وی عرض است جز مقدار چیز دیگری نیست عبارت شیخ چنین است: «فاذن المقدار واحد فی الجسم و هو عرض، وللجسم جزء ثابت جوهری هو الهیولی، و آخر عرض متجدد به الاجسام مع بقاء الحقایق النوعیه فلیس الجسم محض الجوهر. « (۳۶) »

یکی از شارحان و مفسران آثار شیخ اشراق در دوران معاصر در صدد یافتن منظور اصلی شیخ درباره جسم برآمده است و چنین می‌نویسد: «می‌توان نظر شیخ اشراق را در باب جسم این گونه خلاصه کرد: در اینجا دو اساس برای موجودات ظلمانی وجود دارد:

۱- جوهر مظلم یا ذرات که آنها در مکانی نمی‌باشند و این همان امتداد است.

۲- صور ظلمت مثل وزن و بویایی و چشایی الخ... که ضرورتاً در مکان یافته می‌شوند.

جوهر مظلم همان جسم مطلق یا کمیت مطلق یا ماده مظلمه یا امتداد است و چیزی قائم به ذات خود نیست، بلکه عدم نور است. پیروان ارسطو معتقد شده‌اند که جوهر مظلم قائم به ذات خویش است، ولی واقع مخالف آن است. پس تجربه‌ای که اجازه می‌دهد عناصر، بعضی به بعض دیگر دگرگون شوند،

که جسم جوهری است که امتداد در سه جهت دارد [یا نحوه وجودی که سه بعد دارد]. و این بارزترین خواص اجسام است که عقل می‌تواند در همه اجسام این صفت را اثبات کند. (۳۸)

■ ۶- عرفان (نظری)

با تفحص در آثار بعضی عرفا مانند محیی‌الدین عربی به سخنانی بر می‌خوریم که تلویحاً و تصریحاً به تعریف جسم پرداخته‌اند این عربی در جایی از «ترکیب پذیرفتن جسم از طول و عرض و عمق» سخن می‌گوید. (۳۹) و یا در جایی دیگر می‌گوید: «جسم آن است که او را طول و عرض و عمق باشد» یا «جسم جوهری است قابل مر ابعاد ثلاثه را». (۴۰)

جسمانی دانست. خلاف آنچه مورد اتفاق مشایبان است که «کم» عرض است و از سنخ ماهیات و معقولات اولی است، مفهوم «کم» یک مفهوم وجودی و از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و حکایت از نحوه وجود اجسام می‌کند. پس آن نحوه وجودی که انواعی از ماهیات ممکنه دارد، یک نحوه وجودی است که قابل انقسام در سه جهت است. درست است که انسان، درخت، سنگ، انواع متباینی هستند ولی این جهت را عقل ملاحظه می‌کند که همه اینها در یک جهت وجودی مشترکند و آن اینکه وجودشان طوری است که در سه جهت قابل انقسام هستند. پس، از موجودی که در سه جهت قابل انقسام باشد، عقل، عنوانی را به نام «جسم» انتزاع می‌کند. پس به همین اندازه در تعریف جسم اکتفا می‌کنیم

● یادداشتها

- ۱- الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱، دفتر نشر کتاب
- ۲- همان، نهج نهم، فصل اول.
- ۳- مارتین مکدرموت، نظریات علم الکلام عندالشیخ المقید، ترجمه علی هاشم، ص ۲۷۳-۲۷۲.
- ۴- ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، ص ۳۷.
- ۵- محمد جواد مشکور، سیر کلام در فرق اسلامی، ص ۳۸۶-۳۸۵.
- ۶- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۲۵.
- ۷- سیدشرف جرجانی، التعریفات، ص ۳۴.
- ۸- جرجانی، شرح الموافف، ج ۶، ص ۲۹۲.
- ۹- علاءالدین قوشچی، شرح تجرید، ص ۱۵۹.
- ۱۰- برتراند راسل، الفبای نسبیت، ترجمه محمود خاتمی، مؤسسه انتشارات مدیر، ص ۲۱۲-۱۹۹.
- ۱۱- مهدی گلشنی، دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، امیرکبیر، ص ۱۹۶-۱۹۵.
- ۱۲- ورنر هایزنبرگ، فیزیک و فلسفه، ترجمه محمود خاتمی،
- ۱۳- دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۱۹۸-۱۹۶.
- ۱۴- رنه دکارت، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۹۵.
- ۱۵- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۴۹.
- ۱۶- استوارت همیشیر، عصر اعتقاد، ترجمه احمد سعادت نژاد، ص ۱۹۶-۱۹۳.
- ۱۷- سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۸۹-۸۸.
- ۱۸- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر مهدوی و همکاران، انتشارات خوارزمی، ص ۲۷۹.
- ۱۹- همان، ص ۲۸۰.
- ۲۰- کریم مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، مؤسسه نشر هما، ص ۳۵.
- ۲۱- همان، ص ۶۰.
- ۲۲- همان، ص ۶۲-۶۰.
- ۲۳- سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۴۹ و ۶۰، فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۲۰۲.
- ۲۴- بحث در مابعدالطبیعه، ص ۲۸۵.
- ۲۵- جان پلاماتز، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی

- ۳۴- جعفر سجادی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۲- ۱۵۰.
- ۳۵- المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۸.
- ۳۶- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۳۰- ۲۲۹، مقولات و آراء مربوط به آن، ص ۱۲۲.
- ۳۷- محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، ص ۲۴۰- ۲۳۹.
- ۳۸- محمدتقی مصباح، دروس فلسفه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۵۱- ۲۵۰، تعلیقه علی النهایه، ص ۱۵۹.
- ۳۹- محیی الدین عربی، کتاب المسائل، به کوشش سیدمحمد دامادی، مسئله ۲۳.
- ۴۰- حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم محیی الدین عربی به کوشش نجیب مایل هروی، ص ۸۱ و ۴۴۳.
- هگل، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ص ۹.
- ۲۶- حسن ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ج ۱، ص ۴۶؛ الهیات نجات، مقاله اول، فصل چهارم.
- ۲۷- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ص ۴۷.
- ۲۸- شیخ شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه جعفر سجادی، دانشگاه تهران، ص ۱۲۶.
- ۲۹- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، (رساله پرتونامه)، ص ۶.
- ۳۰- حکمة الاشراق، ترجمه جعفر سجادی، ص ۲۰۱.
- ۳۱- همان، ص ۱۵۶- ۱۵۵.
- ۳۲- غلامحسین دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۳۲.
- ۳۳- مقولات و آراء مربوط به آن، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۲۱.



پژوهش‌های انسانی و مطالعات فرهنگی
سنانی

