

اندیشه های فلسفی جابر بن حیان

ابو عبد الله، جابر بن حیان کوفی معروف به صوفی، یکی از شخصیت‌های بزرگ علمی و فلسفی جهان اسلام است. درباره اش بسیار اختلاف کرده‌اند. شیعیان او را از شاگردان حضرت امام جعفر صادق - علیه السلام - و از بزرگان مذهب خود و یکی از ابواب می‌شمارند. گروهی از فلاسفه او را از خود می‌دانند زیرا در منطق و فلسفه، مصنفاًتی دارد. زرگران او را از رؤساء خود می‌شمارند. او کار خود را کتمان می‌کرد و از خوف سلطان، همواره شهر به شهر می‌گشت. برخی او را از برامکه و از وابستگان جعفر بن یحیی دانسته‌اند. از نظر اینان هنگامی که او از جعفر، به عنوان سید و سرور خود یاد می‌کند، منظورش جعفر برمکی است. اما شیعیان می‌گویند: مقصودش امام صادق (ع) است^۱.

دکتر زکی نجیب محمود می‌گوید: «اما جعفر که در نوشته‌های جابر بسیار آمده و همواره با کلمه «سیدی» همراه است، به گمان بعضی

جعفر بن یحیی برمکی است. اما شیعیان که سخنان راجح‌الصدق است می‌گویند: منظورش امام جعفر صادق (ع) است. علت اینکه ما سخن شیعیان را راجح‌الصدق می‌دانیم، این است که جابر شیعی است و غرابتی ندارد که به سیادت امام شیعیان اعتراف کند... حاجی خلیفه جابر را با این عبارت همواره آورده: «تلمیذ جعفر الصادق» کارادی‌وو می‌گوید: معلمانش خالد بن یزید بن معاویه و امام جعفر صادق (ع) است.^۱

لغتنامه دهخدا می‌گوید: از تحقیق در ماهیت تاریخی او به دست می‌آید که: ۱- اسم او جابر است ۲- اصل او ایرانی است ۳- معاصر هارون الرشید و برامکه است ۴- با امام صادق (ع) رابطه داشته ۵- معروفترین شخصی است که در زبان عربی تالیفات در شیمی دارد.

از نظر لغتنامه، تمام مورخین معتبر تقریباً متفقند که او یا در طوس خراسان، در شمال شرقی ایران یا در حران متولد شده است. تمام ثقات متفقند که او قسمتی از زندگانی خود را در شهر کوفه گذرانیده و با برامکه دوست بوده و مدت زیادی در دربار بغداد به سر برده است.^۲

مرحوم سید محسن عاملی می‌نویسد: «دلیل تشیع او این است که ابن طاووس او را در زمره منجمین شیعه شمرده و دو پسر بسطام، روایت خود را از امام صادق (ع) به واسطه او نقل کرده‌اند».^۳

وی سپس با استناد به گفته ابن‌الندیم درباره شیعه بودن وی می‌گوید: «این مطلب با زعم فلاسفه که او را از خود دانسته‌اند، منافاتی ندارد و نیز فیلسوف بودن او با شیعی بودن او ناسازگار نیست. زیرا مقصود این است که فلسفه او فلسفه اسلامی است، نه فلسفه حکماء قدیم که احیاناً با شریعت منافات دارد».^۴

۱- دکتر زکی نجیب‌محمود، جابر بن حیان، مکتبه مصر صفحه ۱۲ تا ۱۹.

۲- رجوع شود به لغتنامه دهخدا: جابر حیان (حرف جیم).

۳- اعیان‌الشیعه: جابر بن حیان (حرف جیم).

۴- همان

مرحوم عاملی اظهار تاسف می‌کند که کتابهای خطی جابر - که در قاهره و در کتابخانه احمدیه حلب موجود است - برای نشر و مطالعه آماده نشده و نمی‌توان دربارهٔ محتوای آنها اظهار نظر کرد.

به نظر وی برای آگاهی از نظرات جابر دو کتاب در دسترس است: یکی کتاب هولمیارد استاد کرسی شیمی و دیگری «مجموعهٔ رسائل جابر ابن حیان» که اولی در سال ۱۹۲۸ در پاریس و دومی توسط پل کراوس در سال ۱۹۳۵ در قاهره منتشر شده است.

مرحوم عاملی می‌گوید: جای تاسف است که انتشار رساله‌های جابر پیگیری نشده است، زیرا در این رساله‌ها علوم علمی است که بر ارزش میراث اسلام می‌افزاید. امید است که مراکز علمی ما دربارهٔ چنین کارهایی همت کنند.^۱

از مطالعه آثار به چاپ رسیده جابر؛ معلوم می‌شود که رابطه میان جابر و جعفر، رابطه مرید و مراد است. در بسیاری از موارد، تکیه کلام جابر: «و حق سیدی^۲ است. گاهی به دنبال این سوگند، نام مبارک «جعفر» را می‌آورد و گاهی به دنبال آن، می‌گوید «صلوات الله علیه»^۳. چنین تعبیراتی شاهد خلوص او در تشیع و استفاده علمی فراوان از محضر امام صادق است. در حالی که وقتی از جعفر برمکی نام می‌برد، می‌گوید: «جعفر بن یحیی» و هیچگونه تجلیلی از او نمی‌کند^۴. جالب این است که جابر نه تنها جعفر برمکی را سید و سرور خود نمی‌داند، بلکه خالد بن یزید را هم.

مرحوم عاملی روایتی نقل می‌کند که در کتاب الرحمة از کتاب هولمیارد موجود است. طبق این روایت، امام صادق (ع) جابر را از اینکه

۱- همان

۲- مختار رسائل جابر بن حیان، تصحیح و نشر پل کراوس صفحات ۱۵، ۳۱، ۳۶۰، ۳۶۱.

۳۶۶.

۳- همان صفحه ۳۱۱ و ۳۰۵ و صفحه ۱۵.

۴- همان صفحه ۳۰۶.

به وسیله کتابهایش موجب تزیین عمر و مال مردم شده، موعظه می کند و از او می خواهد که استغفار کند: جابر از دل و جان، می پذیرد و از حضرتش راهنمایی می خواهد و حضرت او را ارشاد می کند و در آخر می فرماید: «ولکن بحیاتی یا جابر افراد فیه کتابا بالغابالارمز واختصر کثرة الکلام بما تضيف اليه كعادتك فاذا تم فاعرضه علی» ولی - ای جابر - به جان من سوگند، کتابی مستقل و رسا بدون رمز درباره آن بنویس و کلام را از آنچه برطبق عادتت به آن اضافه می کنی کوتاه کن و هنگامی که تمام شد، بر من عرضه کن. جابر می گوید: «والسمع والطاعة» شنیدم و اطاعت کردم.^۱ این روایت، شاهد این است که رابطه جابر و امام، هم رابطه مرید و مراد و هم رابطه شاگرد و استاد است.

مرحوم عاملی معتقد است که نباید فارابی را در نوشتن کتاب «احصاء العلوم» پیشگام دانست. بلکه چنانچه از فهرست ابن الندیم استفاده می شود، او علوم را به ۱۷ قسم تقسیم کرده و درباره هر کدام کتاب نوشته است. از جمله درباره منطق و فلسفه.^۲

ابن الندیم می گوید: «قال ابو موسی: الفت ثلاثمائة كتاب في الفلسفة»^۳ ابو موسی - یعنی جابر - می گوید: سیصد کتاب درباره فلسفه تألیف کرده ام.

دکتر زکی نجیب محمود می گوید: جابر فیلسوفی بود که همچون فلاسفه دیگر درباره جهان هستی می اندیشید و عالمی بود که به روش مشاهده و تجربه، تحقیق می کرد.^۴

او به فلسفه سقراط عنایت داشت. زیرا درباره اش می گوید: «ابو الفلاسفة وسيدهم كلها»^۵ پدر فلاسفه و سرور همه آنها.

۱- اعيان الشيعه: جابر بن حيان.

۲- همان.

۳- الفهرست صفحه ۵۷.

۴- جابر بن حيان صفحه ۷.

۵- مختار رسائل جابر بن حيان، تصحيح و نشر پل کراوس صفحه ۸۹.

او درباره فروریوس - که فیلسوفی مشائی بوده و به لحاظ اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول، مورد اعتراض و ایراد شیخ‌الرئیس قرار گرفته^۱ - می‌گوید: «انه المعتدل وان الشخص المعتدل هو الذي يستخرج الاشياء بطبعه و يقع له العلم بالبدیة فی اول وهلة»^۲ او معتدل است و شخص معتدل کسی است که اشیاء را به طبیعت خود استخراج می‌کند و در نخستین مرحله، عالم به بدیهی می‌شود.

به نظر جابر، راه ارتقاء و تکامل، فلسفه است. زیرا می‌گوید: «انه لیس براق من اغفل صناعة الفلسفة ولكنه راسب مضمحل الى اسفل دائما»^۳ هر کس از فلسفه غافل بماند، راقی نیست. بلکه رسوب می‌کند و همواره در سراسیمگی اضمحلال قرار دارد.

و نیز می‌گوید: «ومن لم يحسن يقين الاخبار و يقايس بعضها ببعض فانه عری عن علم الفلسفة والفلاسفة»^۴ هر کس نتواند در خبرها به یقین برسد و نتواند آنها را با یکدیگر مقایسه کند، از دانش فلسفه و فلاسفه محروم است.

به عقیده او، فلسفه، هدف نیست، بلکه وسیله است برای ارتقاء و تکامل. همچنانکه نبوت انبیاء (ع) نیز وسیله ارتقاء و تکامل انسان است و فلسفه حقیقی جدای از نبوت نیست. به همین جهت است که بسیاری از فلاسفه، پیامبر بوده‌اند. او می‌گوید: «وانما ذکرنا امر الشرع فی حواشی کتبنا لان الشرع الاول انما هو للفلاسفة فقط اذ كان اكثر الفلاسفة انبياء کنوح وادریس و فوثاغورس و تالیس القديم و علی مثل ذلك الى الاسکندر»^۵. ما امر شرع را در حواشی کتابهای خود ذکر کردیم. زیرا شرع نخست فقط از آن انبیاء است. چرا که اکثر فلاسفه، انبیاء بوده‌اند. مانند نوح و ادریس

۱- الأشارات والتبیهات المنطالسابع فی التجرید فصل ۱۰.

۲- مختار رسائل جابر بن حیان صفحه ۳۷۶ و ۳۷۷.

۳- همان صفحه ۳۰۷.

۴- همان صفحه ۱۰.

۵- همان صفحه ۵۰۹ و ۵۱۰.

وفیثاغورس و طالس قدیم و همینطور تا اسکندر.

او در «المقالة الاولى من كتاب الخواص الكبير» چنین می گوید:
 «ولما كان هذا الكتاب الاول من هذه الكتب كالموضوع والجامع لما
 يحويه كل واحد من هذه الكتب كنا محتاجين الى القول في القواعد المحتاج
 اليها في علم الميزان وفي علم الفلسفة فان قواعد الفلسفة هي قواعد الميزان
 او بعض قواعدهما قواعد الميزان فانا مقدمون قواعد الفلسفة وذاكرون
 ما يخص الميزان من بعد ليكون ذلك كالمقدمة لما يتلوه اذ كنا انما نذكر فيها
 نحن تلك العلامات فقط فانه ينبغي ان تعلم اولا موضع الاوائل والثواني
 في العقل اولا كيف هي حتى لا تشك في شيء منها ولا تطالب في الاوائل
 بدليل و تستوفي الثاني منها بدلالته و تطالب به في اوضاع جميع الاشياء
 فاعلم ذلك حتى لا تكون على عذر من علمك وما انت فيه انشاء الله»^۱.

و چون این کتاب نخستین از این کتب، همانند موضوع و جامع
 محتوای هریک از این کتابهاست، نیاز داریم که درباره قواعدی که در علم
 میزان و در علم فلسفه، مورد نیاز است گفتگو کنیم. زیرا قواعد فلسفه
 همان قواعد میزان یا بعضی از قواعدش قواعد میزان است. ما قواعد
 فلسفه را مقدم می داریم و آنچه مخصوص میزان است، بعداً ذکر می کنیم
 تا به منزله مقدمه ای باشد برای آنچه بعداً می آید. زیرا ما در این مقدمه،
 تنها همان علامات را ذکر می کنیم. باید اولا جایگاه اوائل و ثوانی در عقل
 معلوم شود که اینها چگونه اند تا درباره هیچیک از آنها شك نشود و در
 مورد اوائل، مطالبه دلیل نگردد و ثوانی با دلالت دلیل استیفاء شود و در
 اوضاع جمیع اشياء به دلیل مطالبه گردد. این را بدان تا از علم خود و آنچه
 در آن هستی عذری نداشته باشی.

از این بیان جابر معلوم می شود که او می خواهد قواعدی بیان کند
 که در فلسفه ضروری و لازم می نماید و نیز در صدد این است که بدیهیات
 و غیر بدیهیات را از هم جدا کند تا اولی بدون دلیل پذیرفته شود و مورد

شك قرار نگيرد و دومى به عكس اولى بدون دليل پذيرفته نشود.

اکنون ما قواعدی که جابر ذکر کرده، از عبارات خود او می‌آوریم سپس درباره آنها به اندازه کافی توضیح می‌دهیم. اگر برخی از این قواعد جنبه فلسفی ندارد، بدین لحاظ است که اینها جنبه مقدماتی دارد.

او در ادامه کلام فوق می‌گوید:

«فنقول فی هذه المقالات: ۱- ان الاشياء لا تخلو من ان تكون قديمة او محدثة ب- والقديمة والمحدثة لا تخلو من ان تكون مرئية او غير مرئية ج- والمرئی وغير المرئی لا یخلو من ان یكون مرکبا او بسیطا د- وان جزء المركب ليس هو كمثل المركب ولا یحكم به علیه وان جزء البسيط كالبسيط كله و حكمه حكمه فاعلم ذلك و تبينه ه- وان كل عظم فانه متجزء الى ذاته و- وايضا فانه لا یكون تركيب الا من جزئين ولا یكون تركيب الجزئين الا بمرکب لهما ز- وايضا فان كل مركب لابد من ان یكون ناهيات ح- ولا یتنصور فی العقل انه یمكن ان یكون عظم لانهاية له فان ذلك سخف ولا ینبغى ان ینازع فيه ولا یماری فانه مسلم فی العقول السليمة وهى توجب ذلك فاعلمه واعمل به ط- وايضا فان المسافة التى لانهاية لها لا یمكن ان یقطع فی زمان ذى نهاية البتة ی- وايضا فانه لا یمكن ان یكون شىء لانهاية له لاجرما ولا فعلا ولا قوة و كذلك ینبغى ان یتصور فی العقل فاعلمه واعمل به یب- وايضا فانه لا یمكن ان یكون لجرم لانهاية له قوة ذات نهايه فانه كالقائم القاعد فی حالة واحدة یب- وايضا فانه لا یمكن الجرم الذی لانهاية له ان یتحرك بکله او بعضه فان هذا مما ینبغى ان یفرد و یحفظ یج- و ینبغى ان تعلم بالضرورة ان العلة قبل المعلول بالذات ید- وانه لا یمكن ان یكون ذات الا یكون لاعلة و لامعلول یه- وايضا فانه لا یمكن ان یرتفع عن جرم مرکب صفة و ضدها لا واسطة بینهما و لا ان یحکی ایضا فان هذا من وجوه التقييح یو- وايضا فانه لا یمكن ان یكون الفعل للشىء بالقوة ابدا ولا یتصوره فاعلمه و تبينه یز- وان تعلم ان الذی لم یزل لا یبطل ولا یضمحل یح- وانه لا یمكن ان تكون الحیاة لجرم الا بالنفس یط- ولا یمكن ان یكون جرم قابلا للنفس

بالفعل لایکون حیا ک - و منها انه لایمکن ان یدخل جرم علی جرم الا
ومکانهما جمیعا اکبر من مکان احدهما کا - وایضا انه لایمکن فراغ من
جرم کب - وانه لایمکن الاجرام ان یکون بعضها کوا من بعض وان حدوث
بعضها من بعض لعله غیرالمکون ما کانت فاعلم ذلك و تبینه وابن امرک
علیه»^۱.

در این مقالات می گوئیم: ۱- اشیاء یا قدیمند یا حادث ۲- قدیم و
حادث یا مرئی اند یا غیر مرئی ۳- مرئی و غیر مرئی یا مرکبند یا بسیط
۴- جزء مد کب مانند مرکب نیست و حکم آن را ندارد و جزء بسیط مانند بسیط
است و حکم آن را دارد. این را بدان و بررسی کن ۵- مقدار به اجزائی
از جنس خودش تقسیم می شود ۶- هیچ ترکیبی بدون داشتن دو جزء
ممکن نیست و هر ترکیب از دو جزء، نیازمند ترکیب کننده ای است.
۷- هر مرکبی ناچار دارای چهار جهت است ۸- در عقل متصور نیست که
مقدار نامتناهی باشد. زیرا چنین چیزی سخیف است و سزاوار نیست که
درباره آن، اختلاف و تردید شود. چرا که این مطلب، در عقول سلیم،
مسلم است و عقول سلیم، آن را واجب می شمارند ۹- و نیز مسافت نامتناهی
را نتوان در زمان متناهی پیمود ۱۰- و نیز ممکن نیست که چیزی از نظر
جرم و فعلیت و استعداد، نامتناهی باشد و سزاوار است که در عقل همینطور
تصور شود. این را بدان و به آن عمل کن ۱۱- و نیز ممکن نیست که جرم
نامتناهی دارای قوه متناهی باشد. زیرا این، مانند ایستاده نشسته است در
یک حالت. ۱۲- و نیز ممکن نیست که جرم نامتناهی کلا یا بعضا حرکت
کند. این مطلب از مطالبی است که سزاوار است به تنهایی مورد توجه
قرار گیرد و حفظ شود ۱۳- سزاوار است که بالضروره دانسته شود که
علت، ذاتاً قبل از معلول است ۱۴- و نیز سزاوار است دانسته شود که
ممکن نیست ذاتی نه علت باشد نه معلول ۱۵- و نیز ممکن نیست که از
جرمی مرکب، دو صفت ضدی که میان آنها واسطه ای نیست، مرتفع شود

و نیز ممکن نیست که حکایت شود. زیرا این، از جوهری است که در خور تقبیح است. ۱۶- و نیز ممکن نیست که فعلیت شیء، همواره بالقوه باشد و متصور نیست. این مطلب را بدان و بررسی کن ۱۷- موجود ازلی بطلان واضمحلال نمی‌پذیرد ۱۸- ممکن نیست که جرمی دارای حیات باشد، مگر به وسیله نفس ۱۹- و ممکن نیست که جرمی که حیات ندارد، قبول نفس کند ۲۰- دیگر از قواعد این است که ممکن نیست جرمی بر جرمی داخل شود، مگر اینکه مکان هر دو از مکان یکی از آنها بزرگتر باشد ۲۱- خلاء از جرم نیز ممکن نیست ۲۲- و نیز ممکن نیست که اجرام، بعضی در بعضی کمون داشته باشند. بنابراین، هر گاه بعضی از اجسام از بعضی حادث شود، به خاطر علتی غیر از کمون است.



شرح و توضیح اصول قواعد

- ۱- هر چیزی یا قدیم است یا حادث. این تقسیم، از تقسیمات اولیه موجود - بما هو موجود - است. بنابراین، قدم و حدوث، از عوارض ذاتی موجودند.
- موضوع فلسفه، موجود - بما هو موجود^۱ - و اعم اشیاء است و هر چه خارج از آن است، باطل و غیر ثابت است. اما محمولات موضوع بر دو قسمند:
 - ۱- مساوی موضوع و بر حسب مصداق، خود موضوعند، مانند وحدت و فعلیت و تحقق. اینها از حیث مفهوم، مغایر مفهوم موجودند. اما از حیث مصداق، با آن یکی هستند. زیرا هر چه خارج از موجودیت و وجود است، باطل و غیر ثابت است.
 - ۲- اخص از موضوعند. معدنك، مغایر موضوع نیستند و در حقیقت عرض ذاتی موجودند. زیرا ملاك در عرض ذاتی این است که میان عارض

۱- الاسفار الاربعه ج ۱ ص ۲۴ طبع جدید و كتاب الشافى الالهيات المقالة الاولى الفصل الثانى وتفسير ما بعد الطبعه ابن رشد صفحه ۶۹۷ طبع بیروت ۱۹۶۷ میلادی.

و معروض واسطه‌ای نباشد. اعم از اینکه عارض، مساوی معروض یا اخص یا اعم از آن باشد^۱. چنانکه جنس، عرض ذاتی فصل و اعم از آن و فصل، عرض ذاتی جنس و اخص از آن و تعجب، عرض ذاتی انسان و مساوی آن است. بدیهی است که موضوع فلسفه، یعنی موجود - بما هو موجود - عرض ذاتی اخص و مساوی دارد. اما عرض ذاتی اعم برای آن معقول نیست. زیرا غیر از موجود - بما هو موجود - چیزی نیست تا اعم از آن باشد^۲.
محمولاتی از قبیل: قدم و حدوث، علیت و معلولیت، خارجیت و ذهنیت، وحدت و کثرت، وجوب و امکان و ... به نحو تقسیم حمل بر موجود می‌شوند و دوبه‌دو با آن، مساویند.

هرگونه تقسیمی که برای موجود - بما هو موجود - بدون نیاز به حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض ممکن باشد، یکی از مسائل فلسفی را عرضه می‌کند و جای بحث از آن، در فلسفه است. اما تقسیمی که برای موجود از تقسیمات اولی نباشد، یعنی در آن تقسیم، نیاز به حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض باشد، عرضه‌کننده مسأله فلسفی نیست. بلکه عرضه‌کننده یکی از مسائل علمی است. مثلاً تقسیم موجود به قدیم و حادث یا علت و معلول، تقسیم اولی است. اما تقسیم آن به سیاه و سفید یا زوج و فرد، غیر اولی است. زیرا موجود باید جسمانی یا کمی و به عبارت دیگر طبیعی یا ریاضی شود تا قابل انقسام به این اقسام باشد^۳.

جابر، یکی از اصول اندیشه فلسفی خود را تقسیم موجود به قدیم و حادث دانسته و گفته است: موجود یا قدیم است یا حادث. در اینجا باید حرف عطف را برای تقسیم بگیریم نه برای تردید، زیرا مقصود این است که موجود دارای اقسامی است. بعضی از اقسام آن، قدیم و بعضی حادث است. سایر تقسیمات نیز به همین نحو است. یعنی موجود، علت و معلول

۱- نهاية الفلسفه، کلام بمنزله المدخل لهذه الصناعة ص ۵ و شرح حکمت متعالیه از عبدالله جوادی آملی بخش یکم از جلد ششم اسفار الاربعه ص ۱۱۰.

۲- همان شرح حکمت متعالیه.

۳- الاسفار الاربعه ج ۱ ص ۲۸ طبع جدید.

به خارجی و ذهنی، به واحد و کثیر، به جاعل و مجعول و ... تقسیم می‌شود و مقصود تردید نیست.

۲- قدیم و حادث یا مرئی‌اند یا غیرمرئی.

مرئی و غیر مرئی می‌توانند صفت جسم باشند و اگر جسم را به مرئی و غیر مرئی تقسیم کنیم، قضیه فلسفی نیست. اما جابر، مرئی و غیر مرئی را صفت قدیم و حادث دانسته و آنها را به این دو قسم تقسیم کرده است. در حقیقت می‌توان گفت: منظور جابر این است که موجود -بما هو موجود- یا مرئی است یا غیر مرئی. نه اینکه موجود جسمانی یا مرئی است یا غیر مرئی که اولی مساله‌ای فلسفی و دومی مساله‌ای علمی است.

اگر مرئی و غیرمرئی را صفت جسم بگیریم، بحث درباره اینکه موجود غیر جسمانی قابل رؤیت است یا نه، بی‌مورد است. اما اگر آنها را صفت موجود بگیریم، این بحث قابل طرح است که -مثلا- آیا خداوند قابل رؤیت است یا نه؟ و اصولا موجودات غیر جسمانی رؤیت می‌شوند یا نه و آیا قابلیت رؤیت، صفت موجود جسمانی و عدم قابلیت رؤیت، صفت موجود غیر جسمانی است یا نه؟

فعلا باید قاعده فوق را به عنوان یکی از اصول اندیشه‌های فلسفی جابر بپذیریم، تا در تحقیقات بعدی معلوم شود که او خدا و موجودات مجرد را قابل رؤیت می‌داند یا نه و اگر قابل رؤیت می‌داند، چگونه؟

۳- مرئی و غیر مرئی یا مرکبند یا بسیط.

اگر مرئی و غیر مرئی را صفت جسم و اعراض بگیریم، قضیه فوق فلسفی نیست زیرا موجود -بما هو موجود- به مرکب و بسیط تقسیم نشده. بلکه موجود به واسطه جسم یا عرض بودن و با حیثیت تقییدیه، تقسیم به مرکب و بسیط شده. اما اگر مرئی و غیر مرئی صفت جسم نیست، بلکه در حقیقت، موجود -بما هو موجود- تقسیم به مرکب و بسیط شده، تقسیم

اولی و قضیه، قضیه‌ای است فلسفی^۱.

برای روشن شدن این قاعده، باید بسیط و مرکب را بشناسیم. بنابراین، می‌گوییم: مرکب چهار قسم است:

الف - مرکبی که دارای اجزاء خارجی است. مانند جسم که در خارج از صورت و ماده مرکب است.

ب - مرکبی که دارای اجزاء عقلی است. مانند اعراض و عقول که صورت و ماده خارجی ندارند، ولی صورت و ماده عقلی دارند. یعنی عقل پس از آنکه جنس و فصل آنها را به دست آورد، آنها را بشرط لااعتبار می‌کند.

در حقیقت، فرق اجزاء خارجی و عقلی این است که در اولی جنس و فصل را - که لابشرطند - از صورت و ماده خارجی - که بشرط لاینند - انتزاع می‌کنیم و در دومی به عکس.

ج - مرکبی که دارای اجزاء مقداری است. مانند انواع کم که اجزاء آنها مقداری و وهمی است^۳ و نه فکی.

د - مرکبی که از وجود عدم ترکیب شده، اما نه به این معنی که جمع نقیض شده - که این محال است - مقصود از عدم، در اینجا عدم مقابل نیست. بلکه مقصود، عدم مجامع است. در حقیقت، مقصود این است که موجود مرکب، گرفتار نقص وجودی است و به همین جهت است که می‌گوییم: مرکب از وجدان و فقدان یا وجود و عدم است^۳.

اکنون که معانی و مصادیق مرکب، معلوم شد، می‌گوییم: موجود بسیط، موجودی است که دستخوش هیچیک از اقسام چهارگانه ترکیب

۱- شاهد اینکه قضیه فوق فلسفی است، این است که اصولا اجسام و اعراض بسیط نیستند. بلکه جواهر نیز غیربسیطند و بنابراین، برای اینکه تقسیم فوق صحیح باشد، ناگزیریم قضیه را فلسفی بدانیم.

۲- کم در وهم قابل انقسام است و نه در خارج. اما هیولی قابل انقسام است در خارج و لذا اولی قابل انقسام وهمی و دومی فکی است.

۳- الاسفار الاربعه ج ۶ ص ۱۱۳ و نهایتا الفلسفه ص ۷۵ و ۲۷۶.

نباشد. مانند ذات مقدس ربوبی. اما موجود مرکب، موجودی است که حداقل، یکی از اقسام ترکیب را داشته باشد. گوااینکه مرکب از وجود وعدم، یا به تعبیر دیگر: مرکب از وجود ماهیت باشد.

۴- جزء مرکب مانند مرکب نیست و حکم آن را ندارد و جزء بسیط، مانند بسیط است و حکم آن را دارد...

این اصل از دو قسمت تشکیل شده. قسمت اول واضح است. زیرا یکی از تقسیمات مرکب این است که یا حقیقی است یا اعتباری. در مرکب حقیقی، از نظر مقام ثبوت، میان اجزاء مرکب، فقر و نیاز است و از نظر مقام اثبات، مرکب دارای خاصیتی است غیر از خاصیت تک‌تک اجزاء و به همین جهت، وحدت آن، حقیقی است. مرکب اعتباری چه از نظر مقام ثبوت و چه از نظر مقام اثبات، با مرکب حقیقی فرق دارد و به همین جهت، مرکب اعتباری، دارای وحدت اعتباری است نه حقیقی^۱.

اما قسمت دوم قدری مبهم است. اینکه جزء بسیط مانند بسیط است و از نظر حکم یکی هستند یعنی چه؟

فلاسفه اسلامی درباره واحد صرف می‌گویند: «کلمه فرضت له ثانیاً عاد اولاً» هرچه ثانی او فرض کنی، برمی‌گردد و همان اول می‌شود. زیرا ثانی داشتن، مستلزم ترکیب است و چون واحد صرف، از هر گونه ترکیبی منزله است، ثانی ندارد و هرچه ثانی او فرض کنی، برمی‌گردد و خود آن می‌شود. وحدت و وجود صرف، مختص ذات ربوبی است و به صرافتش بروحدتش استدلال می‌شود^۲.

بسیط در بیان جابر، همان واحد صرف است. همچنانکه هرچه را ثانی او فرض کنی برمی‌گردد و اول می‌شود، هرچه را جزء او فرض کنی، برمی‌گردد و خود او می‌شود و به این لحاظ می‌توان گفت: جزء بسیط مانند بسیط است و حکم آنها یکی است.

۱- تعلیقه‌لصدر الحکماء و المتألهین علی الشفاء ص ۱۷۸ و نهایتاً الحکمه ص ۸۶.

۲- التلویحات ص ۳۵ و مساله ۲۷ از فصل اول شوارق الالهام ص ۱۰۶ و نهایتاً

۵- مقدار به‌جزائی از جنس خودش تقسیم می‌شود.

قبلا توضیح دادیم که یکی از اقسام مرکب، کم است که دارای اجزاء مقداری و وهمی است. چنین مرکبی تا بی‌نهایت، قابل انقسام است و تمام اجزاء آن نیز مقدار است. بنابراین، مقدار قابل انقسام به اجزاء متشابه است. در حالی که بقیه اقسام مرکب، قابل انقسام به اجزاء متشابه نیستند.

این قاعده به‌خودی‌خود یک قاعده فلسفی نیست. اما می‌توان با عنایت به قاعده سوم چنین گفت: همانطور که موجود مرکب به‌لحاظی تقسیم به چهار قسم شد و توضیح آن گذشت، به‌لحاظی دیگر قابل انقسام به دو قسم است: موجود مرکب یا دارای اجزاء متشابه است یا دارای اجزاء غیر متشابه. اولی مانند کم و دومی مانند جسم.

باین بیان، قاعده فوق، قاعده‌ای فلسفی است. زیرا موجود مرکب، بدون اینکه طبیعی یا ریاضی شده باشد، به‌دو قسم فوق منقسم شده است.

۶- هیچ ترکیبی بدون داشتن دو جزء ممکن نیست و هر ترکیب از دو جزء، نیازمند ترکیب‌کننده‌ای است.

بدیهی است که حداقل اجزاء مرکب، دو جزء است. اما برای حداکثر آن، نه‌ایستی نیست.

این اصل مهم، پایه و زیربنای تفکرات فلسفی است. رسالت فلسفه این است که خواص واجب‌الوجود را بشناسد و بداند که: واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات و از فروع این مسأله - و نه عین آن - حالت انتظار نداشتن واجب‌الوجود است^۱ و الا ترکیب لازم می‌آید و ترکیب با وجود و ناسازگار است. زیرا مرکب دو احتیاج دارد: یکی به اجزاء خود و دیگری به ترکیب‌کننده‌ای که آن اجزاء را با هم ترکیب کند. بنابراین، اگر واجب‌الوجود مرکب باشد، حداقل دارای

۱- الاسفار الاربعه ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳ اینکه می‌گوییم: حالت انتظار نداشتن واجب‌الوجود، عین آن مسأله نیست، بلکه از فروع آن است، بدخاطر این است اگر عین آن باشد، باید همه مجردات واجب‌الوجود باشند.

دو جزء است و هم نیازمند اجزاء خود و هم علت ترکیب است. اگر واجب‌الوجود، حالت انتظار داشته باشد: مرکب از وجود و عدم است و لازمه ترکیب، نیاز و لازمه نیاز، امکان است و حال آنکه او را واجب‌الوجود فرض کردیم.^۱

۷- هر مرکبی ناچار دارای جهات است.

اگر مقصود از مرکب در اصل فوق، مرکب خارجی و مرکب مقداری است، دارای جهات بودن روشن است. اما در این صورت، این اصل، فلسفی نیست. بلکه اصلی علمی است و اگر مقصود از مرکب، عموم مرکبات - یعنی اقسام چهارگانه آن- باشد، اصل مزبور اصل مهم فلسفی است. ولی باید توجه داشته باشیم که جهات را باید اعم از جهات حسی و عقلی بدانیم. مرکبات خارجی و مقداری یا وهمی، دارای جهات حسی و مرکبات عقلی، اعم از اعراض و عقول و هر ممکنی که از وجود و عدم، یا وجود و ماهیت مرکب است، دارای جهات عقلیند.

تنها موجودی که از جهات حسی و عقلی منزّه است، موجود واجب بالذات است که بسیط من جمیع الجهات است و خود، بسیط‌الحقیقه‌ای است که کل اشیاء است و در عین حال، خود اشیاء نیست.^۲ یعنی اشیاء، نه به حمل اولی قابل حمل بر ذات واجب‌الوجودند و نه به حمل شایع صناعی. بلکه به تعبیر علامه طباطبائی به حمل حقیقه و رقیقه، قابل حملند.^۳

۸- در عقل متصور نیست که مقدار نامتناهی باشد. زیرا چنین چیزی سخیف است و سزاوار نیست که درباره آن، اختلاف و تردید شود. چرا که این مطلب، در عقول سلیم، مسلم است و عقول سلیم آن را واجب‌میشمارند. اگرچه موضوع این قاعده، مقدار است و مقدار موضوعی ریاضی است. اما می‌توان به تقریری این اصل را فلسفی دانست. زیرا موجود - بما هو موجود - یا متناهی است یا غیر متناهی. موجود واجب، نامتناهی

۱- نه‌ایة الحکمه ص ۵۶.

۲- الاسفار الاربعه ج ۶ ص ۱۱۰ و بعد از آن.

۳- نه‌ایة الفلسفه ص ۲۷۷.

و موجود ممکن، منتهای است و چون مقدار، محکوم به امکان است، نمی تواند غیر منتهای باشد.

اگر از این تقریر، صرف نظر کنیم و اصل مزبور را غیر فلسفی بدانیم، باز هم این اصل برای فلسفه مفید است. زیرا فلسفه می تواند از قضایای علمی به عنوان صغرای قیاسات خود استفاده کند.^۱

فلاسفه می گویند: هر چه لازمه ممتنع بالذات است، خود ممتنع بالغیر است. گوا اینکه ذاتاً ممکن است. مثلاً نامنتهای بودن ابعاد جسم، مستلزم این است که محصور نامحصور گردد. زیرا بر طبق برهان سلمی، هر گاه از نقطه ای دو خط متقاطع رسم کنیم، در صورت عدم تناهی ابعاد، این دو خط تا بی نهایت ادامه پیدا می کنند. در حالی که فاصله میان آن دو، همواره محدود و محصور است و در عین حال، نامحدود و نامحصور است. پس فرض عدم تناهی ابعاد، مستلزم این است که محصور نامحصور شود که این، ممتنع بالذات است و عدم تناهی، ممتنع بالغیر است.^۲

جابر مدعی است که تناهی ابعاد از بدیهیات است. اگر حکم مزبور، بدیهی است برهان سلمی، منته است و اگر غیر بدیهی است، برهان مزبور مثبت است.

اگر کسی موجود مطلق را مساوی با موجود جسمانی بداند، باز هم قضیه مزبور را فلسفی می داند، اما جابر فیلسوفی الهی و متکلمی اسلامی و دانشمندی دینی است و هرگز تلقی او درباره وجود یا موجود چنین نیست.

۹- و نیز مسافت نامنتهای را نتوان در زمان منتهای پیمود.

این قاعده، غیر فلسفی است و خود از بدیهیات است.

۱۰- و نیز ممکن نیست که چیزی از نظر جرم و فعلیت و استعداد،

۱- تعلیق مصدر الحکماء والمتالیهین علی الشفاء ص ۴.

۲- الاسفار الاربعه ج ۴ ص ۲۳ والشفاء، الطبیعات مقاله سوم از فن اول ونهایة الحکمه

نامتناهی باشد و سزاوار است که در عقل همینطور تصور شود. این را بدان
وبه آن عمل کن.

قطعاً منظور او مطلق موجود نیست. بلکه به قرینه «لاجرما» منظور
او شیء جرمانی است که چنین شیء نمی‌تواند از نظر جرم و استعداد و
فعلیت، نامتناهی باشد.

فلاسفه بر امتناع بعد نامتناهی براهین متعددی اقامه کرده‌اند. پس
موجود غیر متناهی نمی‌تواند جرمانی باشد و موجود جرمانی، متناهی است
و نمی‌تواند دارای ابعاد نامتناهی باشد و چیزی که از نظر ابعاد نامتناهی
است، از نظر فعلیت و استعداد نیز متناهی است. حاجی سبزواری در منظومه
حکمت راجع به خواص علت مادی می‌گوید:

قد انتهی تاثیر ذات مده فی مدة و عدة و شده^۲

تاثیر علت مادی از حیث مدت و تعداد و شدت، متناهی است.
سپس در توضیح آن می‌گوید: به مقتضای ثبوت حرکت جوهری در
قوی و طبایع، هر قوه‌ای منحل به قوایی می‌شود و هر یک محفوف به دو
عدم است و از حیث ذات و اثر محدود است^۳
فلاسفه هیولای نخستین را قابل صور غیر متناهی می‌شمارند که
آن، قوه محض است. اما موجود جرمانی و جسمانی قابلیت صور نامتناهی
ندارد. چنانکه از نظر فعلیت نیز متناهی است.
اگر اصل دهم جابر را به صورت عکس نقیض در آوریم، به این صورت
درمی‌آید:

نامتناهی غیر جسمانی است.

این عکس نقیض که مستفاد از دهمین اصل جابر است؛ اصلی فلسفی
است.

۱- الاسفار الاربعه ج ۴ ص ۲۱ و ۲۲ و شرح المنظومه ص ۲۳۵ والمباحث المشرقيه ج

۱ ص ۱۹۶ و نقدالمحصل ص ۲۱۷.

۲- مباحث علت و معلول، غرر فی بعض احکام العلة الجسمانية.

۳- شرح غرر الفرائد نشر مؤسسه مطالعات اسلامی ص ۱۶۹.

۱۱- و نیز ممکن نیست که جرم نامتناهی دارای قوه متناهی باشد. زیرا این، مانند ایستاده نشسته است در يك حالت. این قاعده نیز غیر فلسفی است و مفاد آن شبیه صورت يك قضیه غیر بنیه که افراد موضوع آن غیر محقق است - این است که جرم نامتناهی از نظر قوه نیز نامتناهی است. دلیلی که جابر اقامه کرده، این است که جمع میان عدم تناهی جرم و تناهی قوه، مانند جمع میان قیام و قعود است در زمان واحد. یعنی جمع میان ضدین است^۱. و این، در صورتی درست است که تناهی و لاتناهی را ضدین بگیریم. اما حق این است که تقابل میان این دو، تقابل عدم و ملکه است. مانند تقابل اعمی و بصیر. ولی باید توجه داشته باشیم که تقابل این دو، در همه جا، تقابل عدم و ملکه نیست، بلکه در بعض موارد، تقابل آنها تقابل نقیضین یا سلب و ایجاب است. آنجا که موضوع، قابلیت تناهی دارد، تقابل آنها تقابل عدم و ملکه و آنجا که موضوع، قابلیت تناهی ندارد، تقابل آنها تقابل نقیضین است. حاجی سزواری درباره خواص کم می گوید: «کذا نهاییه ولانهایه فی الجسم ای لانهایه مأخوذة علی سبیل عدم الملکه لالسلب المطلق فانه لیس من خواصه»^۲. همچنین، نهاییت و لانهایت در جسم، از خواص کم است. یعنی لانهایتی که بر سبیل عدم ملکه مأخوذ است. نه سلب مطلق که لانهایتی که به نحو سلب مطلق مأخوذ است، از خواص کم نیست.

این قاعده نیز قاعده‌ای است که برای فلسفه مفید است و اگر موجود به ماهو موجود را به مجرد و مادی تقسیم کنیم، متوجه می شویم که موجود مادی، قوه نامتناهی ندارد.

فلاسفه، موجود را به متناهی و نامتناهی و نامتناهی را به فوقی و تحتی تقسیم می کنند. حاجی درباره مفهوم وجود می گوید: «وان کان بعض

۱- این، در صورتی است که قیام و قعود را ضدین بگیریم. شاید دقیق‌تر این باشد که تقابل آنها را تقابل عدم و ملکه بدانیم. در هر صورت، اجتماع این دو، در محل و زمان واحد، از جهت واحد محال است. این احتمال از این نظر مرجح است که تقابل میان تناهی و عدم تناهی نیز قابل تضاد نیست.

۲- شرح غرر الفرائد نشر مؤسسه مطالعاتی اسلامی ص ۱۸۱.

مصادیق فوق‌مالاتناهی، بمالاتناهی عدة و مده و شده و غیره کان محدودا و فی عین محدودیتہ ظلا و فیئالا اصلا و شیئا^۱. گرچه بعضی از مصادیق وجود، فوق‌لایتناهی‌های عدی و مدی و شدی است و غیر آن، محدود است و در عین محدودیت، سایه و فرع است نه اصل و شیء.

با این توضیحات، معلوم می‌شود که در فلسفه شناخت خواص متناهی و نامتناهی لازم است و قاعده یازدهم جابر به این شناخت کمک می‌کند. خداوند، لایتناهی‌های فوقی است و از لحاظ عدة کمالات و فعلیات و از نظر زمان و از حیث شدت نور، غیر متناهی است. مجردات، لایتناهی‌های تحتی‌اند. اینها از حیث عدة فعلیات و از حیث زمان نامتناهی و از حیث شدت نورانیت، متناهی‌اند. اگرچه مجموع آنها از حیث شدت نورانیت، نامتناهی‌اند. اما موجودات مادی نه جرم نامتناهی دارند و نه از حیث عدة فعلیات و زمان و شدت، نامتناهی‌اند.

۱۲- و نیز ممکن نیست که جرم نامتناهی کلا یا بعضاً حرکت کند. هنگامی که جرم را نامتناهی بدانیم، معقول نیست که کلا یا بعضاً در دو مقوله کم و این، حرکت کند. همچنین حرکت در مقوله وضع هم بی‌معنی است. زیرا مقوله وضع عبارت است از نسبت اجزاء شیء یکدیگر و نسبت آن اجزاء به خارج و حرکت در وضع، یعنی تغییر وضع و چون نسبت به جرم نامتناهی، خارجی وجود ندارد، حرکت در وضع هم برای آن نامتصور است. اما حرکت در کیفیت و حرکت جوهری چه‌طور؟ حرکت در کیفیت، به معنای تغییر اوصاف و اشتداد و حرکت جوهری به معنای تبدل ذات است تا شیء از خود ناقص به خود کامل برسد. اگر ذات شیء، نامتناهی باشد، نقصانی ندارد. پس حرکت اشتدادی و حرکت جوهری هم برای جرم نامتناهی، بی‌معنی است.

درست است که اصل مزبور غیر فلسفی است. اما قطعاً در فلسفه مفید

۱- همان ص ۴۹. حاجی در حواشی شرح منظومه، عدی و مدی را قید لایتناهی‌های تحتی و شدی را قید لایتناهی‌های فوقی می‌گیرد. سپس تجویز می‌کند که این هم قید لایتناهی‌های تحتی باشد. اما سیاق متن با اولی سازگار است.

است و به علاوه خود بر مبنای فلسفی استوار است. به خصوص که از نظر صدر المتالهین، حرکت، نحوه وجود است و بدین لحاظ، حرکت، مانند ثبات، یک مفهوم فلسفی است. اگرچه از نظر شیخ اشراق، یکی از مقولات است.^۱

۱۳- علت، قبل از معلول است، بالذات.

این اصل، یکی از اصول مهم فلسفی است. فلاسفه برای تقدم و تاخر و معیت، اقسامی ذکر کرده اند. شیخ الرئیس برای آن، پنج قسم ذکر کرده: ۱- زمانی ۲- رتبی ۳- شرفی ۴- طبعی ۵- علی و معلولی. بعضی تقدم بالتجوهر را هم افزوده اند. میرداماد؛ تقدم دهری اضافه کرده و صدر المتالهین، تقدم بالحقیقه و بالحق را و بدین ترتیب مجموع اقسام تقدم و تاخر و معیت، نه تا است.^۲

یکی از اقسام تقدم، تقدم علت تامه بر معلول است. این تقدم، با سایر اقسام، فرق دارد و ملاک این تقدم، وجوب است. علت تامه، وجوباً بر معلول مقدم است و به طریق اولی، وجوداً نیز مقدم است. زیرا «الشیء مالم یجب لم یوجد».

از بیان فوق، معلوم می شود که فلاسفه از دیرزمان، پیرامون تقدم و تاخر و معیت می اندیشیده اند و شاید ابتداء متوجه تقدم زمانی و رتبی و شرفی شده و از آن پس به تقدم بالعلیه و بالطبع و سپس به تقدم بالتجوهر، پی برده اند.

سرانجام میرداماد تقدم دهری را کشف کرد و صدر المتالهین، تقدم بالحق و بالحقیقه را.

شاید اصلی که مورد توجه جابر قرار گرفته، هم ناظر به علت وجود

۱- التاویحات ص ۱۱ و نهایتاً الحکمه ص ۲۰۱.

۲- الاسفار الاربعه ج ۳ ص ۲۶۶ و ۲۵۷ و مساله ۲۶ از فصل اول شوارق والمباحث المشرقیه ج ۱ ص ۴۴۶ والمطارحات ص ۳۰۷ و نهایتاً الحکمه ص ۲۲۵ و ۲۲۶ و شرح غرر الفرائد ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

باشد و هم ناظر به علت قوام و بنابراین، هم شامل تقدم بالعلیه است و هم شامل تقدم بالطبع و بالتجوهر.

فلاسفه این سه قسم تقدم را تقدم بالذات می‌نامند^۱. جابر هم در عبارت خود، قید بالذات آورده است و این، قرینه‌ای است بر آنچه ما گفتیم.

۱۴- ممکن نیست که ذاتی نه علت باشد نه معلول.

با عنایت به تقسیم اولی موجود، به علت و معلول، معنای اصل فوق از اصول مهم فلسفی است، معلوم می‌شود. زیرا موجود تام، یعنی واجب-الوجود، علت نخستین است و اوست که از نظر میرداماد، تقدم سرمدی و از نظر صدرالمتهین، تقدم بالحق و از نظر دیگران، تقدم بالعلیه دارد و موجودات دیگر، همگی معلول و وابسته و طفیل وجود اویند.

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
در آئینه بینید اگر صورت خود را
آن صورت آئینه شما هست و شما نیست

موجودات ماسوی‌الله به لحاظ سلسله طولی، در عین اینکه چیزی جز تعلق به مبدء نیستند، خود نیز نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند. باری تعالی علتی است غیر معلول و معلول اخیر، معلولی است غیر علت و بقیه، هم علت و هم معلولند.

پس هیچ موجودی نیست که یا علت محض یا معلول محض یا علت برای موجود بعدی و معلول برای موجود قبلی نباشد. تنها عدم است که به لحاظ بطلان محض بودن، نه علت است نه معلول و اگر احیاناً گفته می‌شود: عدم علت، علت برای عدم معلول است، مجازاً گفته می‌شود و حقیقت معنای آن، این است که: علت، تحقق نیافته و بدین جهت، معلول هم تحقق

۱- نه‌ایة الفلاسفة ص ۲۲۵ و شرح غرر الفرائد ص ۱۱۸ (والسبق بالذات هو اللذکان عم بذی الثلاثة الاخيرة انقسم).

نیافته است.^۱

۱۵- ممکن نیست که از جرمی مرکب، دو صفت ضدی که میان آنها واسطه‌ای نیست مرتفع شود و نیز ممکن نیست که حکایت شود. اگر مقصود از ضدین، نقیضین باشد، معلوم است که نه ارتفاع نقیضین جایز است و نه اجتماع آنها. بنابراین، قید «لاواسطه بینهما» قید توضیحی است. زیرا میان سلب و ایجاب، واسطه‌ای نیست و هیچ چیزی نیست که از دایره تقابل سلب و ایجاب خارج باشد.^۲

اطلاق ضدین بر تقابل سلب و ایجاب، در بعضی از کتب متأخر نیز هست. حاجی سبزواری در مبحث کم می گوید:

واخصص به وجود مایعده كماالتساوی خصه وضده

مقصود او این است که: یکی از خواص کم، وجود عاد و دیگری تساوی و عدم تساوی است. اما به جای عدم تساوی، گفته است: ضد تساوی. حاجی در شرح بیت فوق می گوید: «اطلاق ضد بر عدم مساوات، به اصطلاح منطقیان است. از اینرو شیخ الرئیس سالبه کلیه را ضد موجه کلیه دانسته است. همچنین در بعضی از علوم غیر حقیقی بر عدم، اطلاق ضد کرده‌اند»^۳.

اما اگر مقصود از ضدین، ضدین اصطلاحی باشد، ارتفاع ضدین جایز است. ولی اجتماع آنها جایز نیست. اما اینکه ارتفاع ضدین جایز است، در صورتی است که میان آنها واسطه باشد و اگر میان آنها واسطه نباشد، قطعاً ارتفاع آنها نیز جایز نیست. مثلاً ارتفاع سواد و بیاض از جسم از این جهت جایز است که جسم مثلون به لون دیگری می شود. اما اگر لون دیگری غیر از سواد و بیاض نباشد، قطعاً ارتفاع هر دوی آنها از جسم جایز نیست. در این صورت قید «لاواسطه بینهما» قید احترازی است نه توضیحی.

۱- الاسفار الاربعه ج ۱ ص ۳۵۰ تا ۳۵۲ و شرح غرر الفرائد ص ۷۷.

۲- نهاییه الفلسفه ص ۱۴۸.

۳- شرح غرر الفرائد ص ۱۸۱.

جابر در آخر قاعدهٔ عدم جواز از ارتفاع نقیضین یا ضدین بلاواسطه از جرم، می‌گوید: «ولا ان یحکی ایضا» مقصود او این است که اجتماع و ارتفاع نقیضین و همچنین ضدین بلاواسطه، نه تنها در خارج، که در ذهن نیز جایز نیست. البته مقصود، ضدین و نقیضین به حمل اولی نیست. بلکه ضدین و نقیضین به حمل شایع مقصود است. چرا که اجتماع و ارتفاع نقیضین و ضدین به حمل اولی جایز است. مفهوم اجتماع و ارتفاع، به حمل اولی، اجتماع و ارتفاع است، نه به حمل شایع صناعی.

۱۶- ممکن نیست که فعلیت شیء، همواره بالقوه باشد.

این مساله، از مسلمات فلسفه است و خود مبتنی بر یک تقسیم اولی برای موجود - بماهوه موجود - است. زیرا موجود - بماهوه موجود - یا بالقوه است یا بالفعل و به عبارت دیگر یا ثابت است یا سیال. هر موجود بالقوه‌ای سیال و تدریجی است و هر موجود بالفعلی ثابت است و چنین موجودی ماده ندارد و چون دارای ماده نیست، دارای حرکت نیست. اما آنچه دارای قوه است، دارای ماده است و ماده متحرک است و حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است^۱ و محال است که چنین موجودی همواره به حال بالقوه بودن باقی بماند. مگر اینکه موجود دستخوش زوال شود که در این صورت، نه تنها خود موجود، بلکه قوه آن نیز زایل می‌شود.

علامه طباطبائی - رحمه الله علیه - می‌فرماید: «هر حدی از حدود این وجود واحد مستمر، کمالی است بالنسبه به حد سابق و نقص و قوه‌ای است بالنسبه به حد لاحق تا منتهی شود به کمالی که با آن نقصی نیست یعنی فعلیتی که قوه‌ای با آن نیست همانگونه که از قوه‌ای شروع شده که با آن فعلیتی نبوده. پس تعریف حرکت، بر آن منطبق می‌شود و آن، این است که کمال اول است برای آنچه بالقوه است از حیث اینکه بالقوه است. این وجود واحد مستمر، وجودی است تدریجی و سیال که بر ماده حامل قوه، جاری است و آنچه مختلف است، همان حدود حرکت و صور ماده است»^۲.

بنابراین، موجود بالقوه، چیزی جز سیلان و تدرج نیست و حتماً باید به فعلیت برسد و محال است که دائماً بالقوه باشد. زیرا لازم می آید که وجود سیال و تدریجی منقلب به وجود ثابت شود و این محال است.

۱۷- موجود ازلی بطلان واضح محال نمی پذیرد.

مقصود این است که موجود ازلی، ابدی است. چرا که چنین موجودی واجب الوجود بالذات است و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و عدم سابق و لاحق در ذات او راه ندارد و اگر مسبق به عدم سابق یا معروض عدم لاحق باشد، واجب الوجود بالذات نیست، بلکه ممکن الوجود بالذات است.

بدون شك، ازلیت ذاتی مستلزم ابدیت ذاتی است و نیز ابدیت ذاتی مستلزم ازلیت ذاتی است و هر دو از لوازم وجوب بالذاتند.

خواجه نصیرالدین طوسی می فرماید: «وجوب الوجود یدل علی سرمدیته»^۱ وجوب وجود، دلالت بر بقاء ابدی واجب الوجود دارد. مرحوم علامه حلی در شرح آن می فرماید: «والدلیل علیه ماتقدم من بیان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته لایجوز علیه العدم والا لکان ممکناً»^۲ دلیل بر ابدیت خداوند، وجوب ذاتی وجود اوست که قبلاً بیان شد و بر واجب الوجود لذاته عدم جایز نیست و گرنه ممکن خواهد بود.

از نظر خواجه طوسی، وجوب وجود، نه تنها دلیل بر سرمدیت است، بلکه دلیل بر وحدت و نفی مثل و ترکیب و ضد و مکان و حلول و اتحاد و جهت و محل بودن و نیاز و الم و لذت مزاجی و معانی و احوال و صفات زائد و رؤیت نیز هست.^۳

۱۸- ممکن نیست که جرمی دارای حیات باشد، مگر به وسیله نفس. اگر درباره نفس از حیث وجودش بحث کنیم، بحث فلسفی است و اگر از حیث تعلق او به جسم بحث کنیم، بحث مربوط به طبیعیات است.

۱ و ۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد الثالث فی اثبات الصانع و صفاته و آثاره، الفصل الثانی فی صفاته، المسألة السابعة فی انه تعالی باقی.

۳- همان تا «المسألة العشرون».

صدرالمتالهین، بحث نفس را در کتاب «الاسفار الاربعه» به گونه فلسفی مطرح کرده و شیخ‌الرئیس در طبیعیات‌الشفاء و در نمط سوم الاشارات والتنبیهاث به گونه علمی بحث کرده. بنابراین، مسأله فوق، می‌تواند مسأله‌های فلسفی و یا مسأله‌های مربوط به طبیعیات باشد.

در تعریف نفس گفته‌اند: «کمال اول است برای جسم طبیعی»^۱ مقصود از کمال اول، کمالی است که جسم طبیعی از راه نوع شدن، پیدا می‌کند و مثلاً انسان می‌شود. این کمالاتی که جسم طبیعی بعد از انسان شدن پیدا می‌کند، کمال ثانی است. مقصود از جسم طبیعی این است که جسم صناعی خارج شود.^۲

حکماء نفس را به سماوی و ارضی تقسیم کرده و در تعریف نفس ارضی گفته‌اند: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است» و در تعریف نفس سماوی گفته‌اند: «کمال اول برای جسم طبیعی دارای حرکت و ادراکی که تابع تعقل کلی حاصل بالفعلند» نفس ارضی نیز به نفس انسانی و حیوانی و نباتی تقسیم می‌شود.^۳

با توجه به توضیحات فوق، معلوم می‌شود که مقصود جابر از نفس در قاعده فوق نفس ارضی است نه نفس سماوی. زیرا نفس فلکی به جسمی تعلق دارد که فقط دارای حرکت و ادراک است. وانگهی اعتقاد به نفوس فلکی مربوط به هیأت قدیم است و معلوم نیست جابر - که شاگرد مکتب امام صادق (ع) و پیرو اوست - به آن، معتقد باشد.

۱۹- و ممکن نیست که جرمی که حیات ندارد، قبول نفس کند. این قاعده با قاعده قبلی مرتبط است و خود قرینه است بر اینکه مقصود نفس ارضی است. اگر حیات را اعم از حیات بالقوه و بالفعل بدانیم، شامل همه اقسام نفوس ارضی است و اگر مقصود حیات بالفعل باشد، شامل نفس

۱- الاشارات والتنبیهاث النمط الثالث.

۲- کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد المقصد الثانی فی الجواهر والاعراض الفصل الربع فی الجواهر المجرده.

۳- همان شماره ۱.

نباتی نمی‌شود. زیرا نبات، دارای حیات بالفعل نیست^۱. از این قاعده می‌توان برای ابطال بعضی از اقسام تناسخ استفاده کرد. زیرا بعضی معتقدند که نفس آدمی بر اثر انحطاط و غوطه‌ور شدن در شهوات، تعلق به نبات یا جماد پیداه می‌کند^۲.

۲۰- ممکن نیست که جرمی بر جرمی داخل شود، مگر اینکه مکان هر دو از مکان یکی از آنها بزرگتر باشد.

این قاعده، اگرچه غیر فلسفی است، اما بدیهی است. زیرا جسم نیازمند مکان است و دخول جسمی بر جسمی در صورتی ممکن است که مکان، گنجایش هر دو را داشته باشد.

۲۱- خلا محال است.

این قاعده اشاره است به نظریه محال بودن خلاء که بر آن استدلال هم کرده‌اند. علامه طباطبائی می‌فرماید: «ولازمه قیام البعد بنفسه من دون معروض یقوم به»^۳ لازمه خلاء، قیام بعد است به خودش، بدون اینکه معروضی داشته باشد که قائم به آن باشد. یعنی از آنجا که قیام بعد - که عرض است - به خودش ممتنع بالذات است، وجود خلاء که لازم آن است، ممتنع بالغیر است.

خواجه طوسی می‌فرماید: «وهذا المكان لا یصح علیه الخلو عن شاغل»^۴ صحیح نیست که مکان خالی از شاغل باشد. سپس در استدلال بر عدم صحت آن می‌فرماید: اگر صحیح باشد، باید حرکت بدون عائق و حرکت با عائق، یکسان باشد.

۲۲- ممکن نیست که اجرام، بعضی در بعضی کمون داشته باشند.

۱- از شرح قطب‌الدین رازی بر شرح الاشارات والتبیهات ذیل لنمط الثالث فی النفس الارضیة والسماویة.

۲- تاریخ الفلسفة الغربیة تألیف حنا الفاخوری، خلیل الجر، دار المعارف بیروت، الجزء الاول ص ۷۷ ودراسات فی تاریخ الفلسفة الاسلامیة، عبده الشمالی، افلاطون ص ۱۹.

۳- نهاییة الحکمه ص ۱۱۲.

۴- همان شماره ۵۵ الفصل الاول فی الجواهر المسالة العاشرة فی امتناع الخلا.

بنابراین، هرگاه بعضی از اجسام، از بعضی حادث شوند، به خاطر علتی غیر از کمون است.

گروهی از قدماء، در مساله کون و تکون اجسام قائل به کمون بوده‌اند. آنها می‌گفتند: تکون شیء از لاشیء محال است. بلکه مسلم است که شیء از شیء پدید می‌آید. پس تکون، عبارت است از بروز از کمون و همه اشیاء به حال کمون بوده‌اند و حوادث عالم غیر از ظهور آنچه بوده و کامن است، چیزی نیست.^۱

جابر با نظریه کمون مخالف است و علت تکون اجسام را چیزی غیر از کمون می‌داند، اما در اینباره توضیحی نداده است. می‌توان حدس زد که جابر این مطلب را در نوشته‌های خود تقریر کرده است. شیخ‌الرئیس در طبیعیات شفا فصلی را اختصاص به رد و ابطال نظریه کمون داده و درباره آن به تفصیل بحث کرده است.^۲



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- الشفا، الطبیعیات الفن الثالث الفصل الثانی ولغتنامه دهخدا: کمون.

۲- الشفا، الطبیعیات، الفن الثالث، الفصل الرابع.