

تحقیقی پیرامون ماده و صورت در فلسفه

حسن دوست محمدی*

چکیده

بحث حقیقت جسم از دیدگاه فلاسفه و دانشمندان علوم تجربی یکی از مهم‌ترین بحث‌های تاریخ فلسفه و علم است از سویی یکی از مسلمات نظریات فلاسفه‌ی مشاء به پیروی از فلسفه‌ی ارسطو، ترکیب جوهر جسم از دو جوهر متمایز به نام ماده‌ی (هیولا) و صورت است و در تاریخ فلسفه اسلامی نیز از مهم‌ترین مسائل مورد اختلاف فلسفه مشاء و اشراق همین مسأله‌ی ترکیب جسم است. ما در این مقاله درصدد هستیم تا با بررسی دلائل مشائیون و نقد و بررسی آن بی‌نیازی جسم را به جوهری جدای از صورت جسمیه (هیولا) ثابت کنیم و از سوی دیگر ثابت کنیم که هیولای عالم، همان اجزاء متشابه (اجزاء اتم‌های هر جسم) است که تفاوت آن‌ها به تعداد و نحوه‌ی استقرار آن‌هاست.

کلید واژه‌ها: جسم، ماده، صورت، هیولا، قوه، فعل، معقول ثانی فلسفی

* مربی دانشگاه سمنان

طرح مسأله

یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه به عنوان بحثی کلیدی در حوزه‌ی فلسفه مطرح بوده و در حقیقت رابط بین فلسفه و علم طبیعی شناخته می‌شده ترکیب جسم از دو جوهر مجزاً به نام ماده و صورت است. این اندیشه در حکمت مشاء و فلسفه‌ی ارسطو امری مسلم تلقی می‌شده است در مقابل دانشمندان علوم طبیعی دیگر مانند دمکریتوس که جوهر جسم را از اجزاء لایتجزاء (اتم) می‌دانستند معتقد بودند که اگر چه، ظاهر جسم یک واحد متصل است ولی حقیقت آن، ترکیب جسم از اجزاء غیرقابل تجزیه است که در همه‌ی اجسام به صورت متناهی وجود دارد اگرچه عقلاً این جزء لایتجزئی نیز بخش‌پذیر است و انقسامش نیز تا بی‌نهایت ادامه دارد. (طباطبایی، ص ۱۴۱-۱۴۰). در برابر، فلاسفه مشاء و پیروان ارسطو معتقدند که جسم یک واحد متصل است که بالفعل هیچ تکثری ندارد اگرچه بالقوه قابل انقسام به اجزاء بی‌نهایت است حال یا خارجاً یا همماً یا عقلاً ولی از جهت حقیقت، جسم مرکب از دو جوهر است که یک جوهر بالقوه است که به آن ماده یا هیولا گفته‌اند و یک جوهر بالفعل که به آن صورت می‌گویند. حال این بحث مطرح می‌شود که آیا از نظر عقل و براهین فلسفی و تجربیات عینی و خارجی می‌توان چنین جواهری را ثابت کرد یا این‌که حقیقت جسم همان نحوه‌ی تحقق خارجی آن است و حیثیت بالقوه یا ماده در حقیقت از عوارض تحلیلیه‌ی ذهنی و عقلی است که ذهن انسان از رابطه‌ی بین یک چیز با چیز دیگر آن را می‌سنجد و به جسم اطلاق می‌کند.

سابقه‌ی مسأله

دانشمندان علوم طبیعی از قدیم در حقیقت جسم نظریات مختلفی مطرح کرده‌اند، برخی جسم را یک واحد بسیط می‌دانند و برخی آن را

مرکب، آن‌ها که جسم را مرکب می‌دانند، عده‌ای آن را قابل انقسام به اجزاء بی‌نهایت می‌دانند و برخی نیز آن را منقسم به اجزاء محدود می‌دانند برخی این قابلیت انقسام را صرفاً وهمی و عقلی می‌دانند و معتقدند قابلیت انقسام جسم، خارجاً محال است، برخی نیز آن را وهماً و عقلاً و خارجاً غیرقابل انقسام می‌دانند (طباطبایی، ص ۱۴۲-۱۴۱). عده‌ای حقیقت جسم را آب و برخی هوا و گروهی آتش و عده‌ای نیز یک امر غیرمتعیّن می‌دانند که می‌تواند به هر شکل و صورت درآید، درمقابل عده‌ای حقیقت جسم را عدد معرفی می‌کنند. (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۱-۲).

این اختلاف نظریات باعث شده که حقیقت و جوهر جسم، اگرچه یک امر محسوس و مادی است همچنان مجهول بماند و علوم تجربی امروزه نیز کم‌تر به حقیقت جسم بپردازند و بیش‌تر سعی کنند تا به عوارض خارجی و آثار آن در نظام هستی توجه کنند و تأثیرات خارجی و عینی جسم و ماده را مورد تحلیل قرار دهند تا بتوانند بهترین استفاده‌ی عملی را از جسم ببرند.

برای بررسی نظر حکمای یونان باستان خصوصاً نظریه‌ی ارسطو که معتقد به ترکیب جسم به دو جوهر صورت و ماده است باید به ریشه‌های مباحث آن‌ها و مبادی اولیه‌ی تفکر آن‌ها پرداخت. بنابراین می‌باید نخست در حقیقت جوهر ماده و صورت تأمل کرد و ریشه‌های آن را که دو مفهوم قوه و فعل است و از مباحث فلسفه و از عوارض ذاتیه وجود بماهو موجود است مورد بررسی قرار داد.

اثبات وجود قوه و فعل

ما همواره تغییرات و دگرگونی‌هایی در عالم مشاهده می‌کنیم (هم در نفس خودمان و هم در خارج از خویشتن و هم شامل دگرگونی‌های

عَرَضی و هم دگرگونی‌های جوهری) مثلاً در نفس خودمان می‌بینیم گاهی غمگین هستیم و گاهی شادمان، گاه احساس ترس می‌کنیم و گاه این احساس تبدیل به امنیت می‌شود، در خارج از نفس خویش نیز می‌بینیم اجسام تبدیل به یکدیگر می‌شوند، آب تبدیل به بخار می‌شود، نطفه تبدیل به انسان می‌شود که این تغییرات گاه عَرَضی و گاه جوهری و ذاتی است.

در این‌جا تذکر یک نکته ضروری است که تبدیل و تغییر، امری بدیهی و موجود در خارج است لکن منظور این نیست که یک ماهیت مستقل به نام تبدیل و تغییر تحقق یافته است، بلکه منظور این است که وقتی دو چیز به یکدیگر تبدیل می‌شوند و با مقایسه بین این دو چیز، می‌گوییم تبدیل و تغییر رخ داده است به عبارت دیگر تغییرات و تبدلات از معقولات اولی نیستند که یک ماهیت مستقل باشند که ماب‌ه‌ازاء خارجی دارند، بلکه از معقولات ثانیه‌ی فلسفی هستند که از مقایسه‌ی بین دو امر خارجی به دست می‌آیند. به عبارت روشن‌تر معقولات ثانیه‌ی فلسفی اگرچه اتصافشان در خارج است، یعنی واقعیاتی دارند غیر قابل انکار، ولی عروضشان در ذهن است، یعنی ذهن انسان با تأمل و قدرتی که دارد، از رابطه‌ی بین دو چیز، چنین موجودی را انتزاع می‌کند و می‌گوید: در خارج چنین چیزی هست. مثل علت و معلول که اگرچه امری واقعی هستند (یعنی ذهنی و خیالی نیستند) اما یک ماهیت مستقل به نام علت و معلول و رای ذات علت و معلول نداریم، هرچه در خارج است، ذات علت و معلول است، ذهن با ملاحظه‌ای که بین دو ذات دارد، می‌بیند همیشه یک موجود بعد از موجود دیگر محقق می‌شود، (بعدیت رتبی نه زمانی) و اگر موجود اول نباشد موجود دوم هم معدوم می‌شود، پس بین این دو یک رابطه‌ی سببیت و مسببیت (علیت و معلولیت) کشف می‌کند و می‌گوید این رابطه در خارج موجود است. در

مورد نیز همین‌طور است و وقتی یک موجود محقق است و بعد، معدوم می‌شود و موجود دیگری محقق شود، می‌گوییم، تبدل و تغییری رخ داده است.

با دقت در این تغییرات در اشیاء سؤالی مطرح می‌شود که چرا این شیء به آن شیء تبدیل شد و به چیز دیگری تبدیل نشد؟ چرا به حال خود باقی نماند و یا تبدیل چیزی سریع‌تر است از تبدل چیز دیگر و بالاخره چرا همه‌ی اشیاء به همه‌ی اشیاء تبدیل نمی‌شوند بلکه اشیاء خاصی به اشیاء خاصی تبدیل می‌شوند؟

جواب همه‌ی این سؤالات این است که در اشیایی که قابلیت تبدل به اشیاء دیگر دارند، یک موجودی باید باشد که آن موجود، سبب می‌شود که قابلیت چیز دیگر شدن را پیدا کند، و اگر آن موجود نباشد، این قابلیت وجود ندارد به‌علاوه این موجود در بعضی از اشیاء بیشتر است و قابلیت بهتری را برای تغییر و تبدل دارد. این موجود همان است که ما آن را امکان استعدادی یا بالقوه می‌نامیم و فعلیت شیء زمانی حاصل می‌شود که آن شیء، تبدل به موجودی دیگری شود، در این‌جا می‌گوییم قوه به فعل تبدل شده است.

طبق نظر مشائیون که معتقدند، عالم اجسام دارای هیولای اولی است و هیولا جوهری است که شأن و فعلیتش قوه و استعداد است و امکان استعدادی و قوه، عارض بر آن است می‌توان ثابت کرد که کل جهان طبیعت چون ترکیبی از ماده و صورت است، عقلاً قابلیت تغییر و تبدل را داراست. پس برای عالم اجسام جوهر ماده (هیولا) امری ضروری است. (ابن‌سینا، الهیات، ۱۴۰۴، ص ۱۸-۲ و همو، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۷).

طبق نظر معتقدین به حرکت جوهریه که حرکت در ذات و جوهر وجود دارد، هیچ جسمی را نمی‌توان فرض کرد که حرکت و تغییر در آن نباشد چون جعل وجود جسم و حرکت آن به جعل بسیط است و جعل جداگانه‌ای لازم ندارد، پس وجود جوهر و جسم مساوی است با حرکت و تغییر آن. و این تغییر و حرکت ذاتی مستلزم این است که جسم دارای ماده‌ی قابل برای تغییر و حرکت باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۱).

دانشمندان علوم تجربی نیز امروز ادعا می‌کنند، که تمام اجسام در طبیعت قابل تبدیل و تبدل هستند، یعنی تمام مواد عالم، قابل تبدیل به انرژی و انرژی نیز قابل تبدیل به ماده، یا قابل تبدیل به انرژی‌های دیگر است. پس قابلیت تبدیل در اجسام به گونه‌ای وجود دارد.

اما آیا این قوه و استعدادی که برای اجسام ثابت کردیم که، اجسام می‌توانند به اجسام دیگر تبدیل شوند و قابلیت و استعداد تغییر را دارند، همان امکان ذاتی است؟ یعنی این‌که موجودی که می‌تواند موجود دیگری شود، بدین معنی است که برای آن امتناعی وجود ندارد که موجود دیگری شود، یا واجب نیست که موجود دیگری شود و چیزی که نه ممتنع است و نه واجب، پس باید ممکن باشد (طباطبایی، ص ۱۷۵) پس این قوه و استعدادی که اثبات شد، همان امکان ذاتی است که در احوال ماهیت بحث می‌شود در حالی که ما می‌خواهیم، علاوه بر آن امکان ذاتی، یک امکان دیگر را برای عالم اجسام اثبات کنیم «امکان استعدادی» و دلیل ارائه شده این نوع امکان را ثابت نمی‌کند.

در پاسخ می‌توان گفت که ما می‌دانیم تبدیل اجسام به یکدیگر، به این معنا نیست که هر جسمی آمادگی داشته باشد تبدیل به هر جسمی شود. مثلاً خاک به سرعت تبدیل به انسان نمی‌شود و یا نطفه به سرعت تبدیل به

انسان نمی‌شود، بلکه باید مراحل را طی کند تا انسان شود و اگر مراد امکان ذاتی باشد این تبدیل و تغییر می‌تواند در هر جسمی، نسبت به هر جسمی رخ دهد و نسبت تبدلات و تغییرات یکسان باشد و این نوع امکان را که مطرح می‌کنیم، لازم دارد که یک‌نوع تبدلات و تغییراتی در اشیاء در شرایط خاصی رخ دهد و مراحل را بگذرانند تا تبدیل به آن جسم گردد. مثلاً غذا باید در بدن هضم گردد و بعد خون و نطفه شود و بعد با جفت خود ترکیب شود و بعد مراحل جنینی را طی کند تا تبدیل به انسان شود.

آمادگی اشیاء برای تغییر و تبدل فرق می‌کند. بعضی از اشیاء بالقوة القریبه «بدون واسطه» شیء دیگر می‌شوند و بعضی بالقوة البعیده «با واسطه» چیز دیگری می‌شوند و اگر این همان امکان ذاتی که از عوارض ماهیت است باشد، فرقی بین اشیاء در تبدیل به یکدیگر و از جهت شدت و ضعف و قرب و بعد وجود ندارد. بنابراین ما چیز دیگری و رای امکان ذاتی به نام امکان استعدادی (قوه) داریم که از عوارض وجود آن شیء است و قابل شدت و ضعف نیز هست. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵ و همو، ص ۱۶۲).

آیا اثبات وجود قوه، احتیاجی به اثبات وجود هیولا و ماده دارد؟

پس از آن‌که اثبات کردیم در هر تغییر و تبدلی، موجودی به نام قوه داریم بحثی دیگر مطرح می‌شود این‌که آیا وجود قوه احتیاجی به وجود جوهری به نام ماده یا هیولا دارد یا نه؟ بدین معنی که آیا عالم اجسام ترکیبی از دو جوهر است، جوهری به نام هیولا و جوهری به نام صورت؟

چون یکی از براهینی که فلاسفه مشاء برای اثبات چنین جوهری (ماده) اقامه کرده‌اند برهان قوه و فعل است لازم است این برهان را برای اثبات ماده مطرح کنیم:

برهان قوه و فعل برای اثبات ماده

از مهم‌ترین ادله و براهینی که برای اثبات ماده و هیولا آورده شده است استدلالی است که در بحث قوه و فعل مطرح شده است که هر شیئی بخواهد به شیء دیگری تبدیل شود، باید حامل قوه‌ی آن شیء باشد و چون قوه همان امکان استعدادی است و امکان استعدادی هم از مقوله‌ی کیف است و کیف نیز از اعراض است و هر عرضی قائم به جوهر است پس باید حامل قوه و امکان استعدادی، جوهری باشد که هم‌سنگ آن است و این جوهر، همان ماده و هیولا است.

علامه طباطبایی در تقریر این برهان این‌گونه می‌گوید: پس این امکان استعدادی که در خارج موجود است، جوهر قائم به ذات نیست، و این امری واضح است، پس این امکان استعدادی قوه، عرضی است که قائم به موضوع است که او را حمل می‌کند، ما این محمول را قوه و موضوع حامل را ماده می‌نامیم. پس هر حادث زمانی، مسبوق به ماده‌ای است که قوه و امکان استعدادی آن امر حادث را حمل می‌کند و واجب است که ماده هیچ امتناعی از اتحاد با فعلیتی که امکانش را حمل می‌کند، نداشته باشد در غیر این صورت، امکان آن را حمل نمی‌کند، پس ماده در حقیقت همان امکان فعلیتی است که امکان آن را حمل می‌کند، چون اگر فی نفسه، خود همان فعلیت باشد باید از قبول فعلیت دیگر خودداری کند، پس ماده جوهری است که فعلیت وجودش در این است که قوه‌ی تمام اشیاء را دارد و لکن از آن رو که

جوهری است بالقوه، قائم به یک فعلیت دیگری است و هرگاه ممکن حادث شد، فعلیت سابق باطل می‌شود و فعلیت جدید جای آن را می‌گیرد. (طباطبایی، ص ۱۷۵-۱۷۶)

ایشان در جای دیگر همین استدلال را به نحوی دیگر مطرح می‌کند که در حقیقت مکمل برهان قبلی است. در این بیان، جواب یک اشکال مقدّر نیز داده می‌شود که چرا قوه و امکان استعدادی که امری عرضی است قائم به جوهر صورت نمی‌شود، چون صورت هم، جوهر است و ما در این جا فقط به یک جوهر نیاز داریم که قوه و امکان استعدادی را حمل کند و صورت جسمیه خودش جوهر است و می‌تواند این عرض قوه را حمل کند و احتیاجی به وجود جوهر دیگری به نام ماده و هیولا نیست.

پاسخ علامه چنین است: صورت جوهری، دارای حیثیت بالفعل و وجدان است و قوه عین حیثیت فقدان شیئی است و چون حیثیت فعل و وجدان غیر از حیثیت قوه و فقدان است، و فعل تمام نمی‌شود مگر با حیثیت وجدان و قوه ملازم با حیثیت فقدان است، پس آنچه که باید ذاتاً کمالات اولی و ثانیه را قبول کند و متحد با آن کمالات شود، باید غیر از صورت اتصالیه (صورت جسمیه) باشد، چون اتصال جوهری «من حیث هو اتصال» جوهری است و چیز دیگری نیست و اما حیثیت قبول کمالات بعدی و امکان آنها، خارج از اتصال مذکور است که مغایر با آن است. پس باید ورای آن اتصال جوهری، یک جزء دیگر برای جسم وجود داشته باشد که حیثیت آن فقط حیثیت قبول صور و أعراض لاحقّه باشد. آن موجود را ما ماده و هیولا می‌نامیم. (طباطبایی، ص ۹۰-۸۹ و نیز ر.ک: سبزواری، بی‌تا، ص ۲۱۹).

بوعلی سینا نیز با دو تقریب به اثبات ماده از طریق برهان قوه و فعل می‌پردازد (ابن سینا، الهیات، ۱۴۰۴، ص ۶۷ و ص ۱۸۲) و فقط در یک

تقریب، مطلب جدیدی دارد و می‌گوید این قوه و امکان یک امر وجودی است بنابراین باید یا جوهر باشد و یا عرض و چون در معنای امکان، مفهوم اضافه اخذ شده است و معنی ندارد که جوهر در آن مفهوم اضافه اخذ شود، پس باید عرض باشد و هر عرضی احتیاج به جوهر دارد و آن جوهر، ماده و هیولا است. (همان، ص ۱۸۲ و ص ۶۳-۶۲ و همو، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۷).

در برهان مشخص نشده است که منظور از مفهوم اضافه مأخوذ در معنای امکان و قوه چیست؟ آیا مفهوم اضافه همان معنای «فی موضوع» بودن است که مفهوم عرضی است. این خلاف قول فلاسفه مشاء است، چون قوه به معنای کیف استعدادی به تعبیر خودشان یکی از انواع کیف است و مقوله‌ی کیف، مقوله‌ای است که نه نسبت را می‌پذیرد و نه قسمت را، تا در آن مفهوم اضافه که یک مفهوم انتزاعی است اخذ شود، و اگر مفهوم اضافه همان عنوان انتزاعی است که ذهن از حالت تغییر یک چیز به چیز دیگر به دست می‌آورد (معقول ثانی فلسفی) بدین صورت که وقتی چیزی را با مقایسه نسبت به چیز دیگر در نظر می‌گیریم این امر انتزاعی حاصل می‌شود مثل نسبت برادری و پدری و پسری بین دو انسان در حالی که عرض این‌گونه نیست. عرض یک موجود ذاتی است که بر جوهر حمل می‌شود پس نمی‌تواند مفهوم اضافی داشته باشد، چون عرض معقول اولی است.

اگر بگوییم که منظور از اضافه، نسبت یک صورت به صورتی دیگر است که بعداً محقق خواهد شد و قوه، قوه بودنش نسبت به فعلیتی است که

خواهد آمد و این منافای با عَرَض بودن آن نیست، ما می‌گوییم^۱ و این‌که شیئی، می‌تواند شیء دیگری شود، غیر از مغیر (تغییر داده شده) و مغیرالیه (تغییر داده شده به او) چیز دیگری به عنوان امری مستقل و دارای مابه‌ازاء نداریم و همچنان‌که در علت و معلول غیر از ذات علت و معلول، امر مستقل و دارای مابه‌ازاء نداریم و عنوان علت و معلول، عنوانی است که ذهن انسان از رابطه دو شیء انتزاع می‌کند، لکن این امر انتزاعی امری خارجی است اما وجودش به منشأ انتزاع است، در این‌جا هم قوه و امکان استعدادی از رابطه‌ی بین دوشیء (مغیر و مغیرالیه) انتزاع می‌شود، منتهی این امر انتزاعی، امری موجود است و وجودش به منشأ انتزاع است، ما هم اکنون درصدد خدشه وارد کردن بر براهین مذکوره نیستیم فقط براهین آورده شده را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اما برای توضیح عبارت ابن‌سینا که تصریح به کیف بودن قوه و امکان استعدادی نکرده است، ناگزیر از کنکاش بیش‌تر کلام او شدیم.

به همین برهان قوه و فعل، مرحوم بهمنیار هم اشاره کرده و او نیز معتقد است که در مفهوم قوه اضافه اخذ شده است (بهمنیار، ص ۴۸۱). ملاصدرا نیز این برهان را با تقاریب متعددی مطرح کرده است و تقریب ایشان شبیه تقریبی بود که از مرحوم علامه طباطبایی نقل کردیم. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۰۹ و همو، ص ۶۰)

۱- این مسأله در مورد مقولات عرضی نسبی هستند مثل این وضع و ... ممکن است صدق کند در حالی که مقوله کیف این‌گونه نیست بلکه مقوله‌ای است که نسبت را قبول می‌کند نه قسمت را (طباطبایی، نهایه، ص ۱۰۱).

برهان وصل و فصل بر اثبات ماده و هیولی

دومین برهانی که بر اثبات هیولی اقامه شده، برهان وصل و فصل است، مضمون این برهان بدین صورت است که وقتی مثلاً می‌بینیم چوب یک متری را می‌توان به دو چوب نیم متری تقسیم کرد، در چوب یک‌متری یک اتصال و بعد وجود دارد که این اتصال و بعد امری عارضی‌جسم است و امر ذاتی‌جسم نیست چون اگر امر ذاتی‌جسم بود، محال بود که از جسم منفک شود، چون تا شیئی باقی است اتصال و بعد آن هم باید باقی باشد حال که می‌بینیم اتصال قبلی از بین رفته و دو اتصال جدید به‌وجود آمده که در حقیقت انفصال است، پس هرگاه اتصال از بین رود و انفصال حاصل گردد، در حقیقت بعد اول از بین رفته و دو بعد جدید به‌وجود آمده و همچنین برعکس گاهی دو بعد از بین می‌رود (انفصال) و یک بعد جدید به وجود می‌آید (اتصال). پس باید در جسم، یک موجود جوهری باشد که قبول انفصال و اتصال کند و آن موجود جوهری، همان ماده است. (ابن‌سینا، الهیات، ۱۴۰۴، ص ۶۶ و ر.ک: همو، ۱۴۰۷، ص ۴۱-۳۶).

ملاصدرا نیز همین برهان را مفصلاً با اشکالاتی که به آن شده و جواب‌هایی که داده است هم در اسفار و هم در تعلیقه بر شفاء مطرح کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۷۹-۷۸ و همو، بی‌تا، ص ۵۷).
در مقابل سهروردی معتقد است که اجسام عالم عنصری، همان مقدار قائم به خودشان هستند و هیچ احتیاجی به اثبات وجود هیولی نیست.

حل مسأله

با تحلیلی که در معنای قوه و فعل و نحوه وجود آن‌ها در خارج داشتیم، ثابت شد که قوه و امکان استعدادی، یک ماهیت مستقل و نیست تا

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

از جمله شواهد دال بر این مطلب این است که امکان استعدادی، آن استعدادی است که شیئی برای پذیرفتن شیئی دیگر دارد و این اختصاص به جوهر یا عرض ندارد. گاه در اثر تغییر و تبدیل جوهری به جوهر دیگر حاصل می‌شود و گاه نیز عرضی زائل شده و عرض دیگر جای آن را می‌گیرد و این تغییر و تبدل منوط به این است که امکان استعدادی آن قبلاً موجود باشد و قبل از تحقق امکان استعدادی (که خود بنابر فرض باید عرض باشد) مستعد امکان استعدادی دیگری باشد (چون ماده نیز حامل آن امکان است) در نتیجه باید خود امکان استعدادی که امری عرضی، مفارق و کیف است و قبلاً موجود نبوده - چون امر حادث است - امکان استعدادی دیگری را داشته باشد که او نیز بر یک ماده دیگر حمل شده باشد. این مسأله همچنان ادامه پیدا می‌کند و به امری متناهی نخواهد رسید و این موجب تسلسل می‌شود و تمام این اشکال در صورتی وارد است که امکان استعدادی ماهیت مستقل باشد (مقوله‌ی کیف و عرض مفارق) چون محقق شدن یک عرض نیز احتیاج به قوه و امکان استعدادی آن دارد، ولی اگر امکان استعدادی از معقولات ثانیه‌ی فلسفی باشد، این امکان استعدادی خصوصیتی می‌شود که از تبدل و تغییر اشیاء بدست می‌آید در نتیجه احتیاجی به امکان استعدادی دیگری و رای امکان استعدادی خودش ندارد.

اگر گفته شود که قیام امکان استعدادی به ماده، مانند قیام هم‌عرضی به موضوع خودش است و این مستلزم تسلسل نیست جواب می‌دهیم یا امکان استعدادی از اعراض مفارق است همچنان‌که بقیه‌ی انواع مقوله‌ی کیف از اعراض مفارق هستند و امر مفارقی که قبلاً نبوده و حالا حادث شده، احتیاج به امکان و قوه‌ای دارد چون هر حادث زمانی مسبوق به یک قوه و استعدادی است، در نتیجه امکان استعدادی نیز احتیاج به امکان و

قوه‌ای مسبوق به خودش دارد. در نهایت تسلسل لازم می‌آید و اگر امکان استعدادی از اعراض لازم شیئی باشد، این عرض لازم باید از حیثیت ذاتی درون ماده (فقدان) انتزاع شده باشد پس باید اول آن حیثیت ذاتی درون ماده (فقدان) وجود داشته باشد تا این عرض لازم نیز به جعل بسیط موجود شود و در حالی که ما هم اکنون در خود آن حیثیت فقدان (ماده) بحث داریم، ما نمی‌توانیم از یک امری که لازم ذات شیئی دیگری است، آن شیء را ثابت کنیم، بدین معنی که لازم از ملزوم استفاده می‌شود نه ملزوم از لازم، قوه لازم ماده است پس باید اول ماده ثابت شود تا قوه نیز ثابت شود نه این که ما از قوه که لازمه ماده است، ماده را که ملزوم است استفاده کنیم. مثلاً ما نمی‌توانیم از حرارت که لازمه‌ی آتش است، آتش را ثابت کنیم. اما می‌توانیم از آتش، حرارت را که لازمه آن است ثابت کنیم، در این جا ما می‌خواهیم از لازم ذات ماده (قوه) ماده را ثابت کنیم و این موجب می‌شود که برهان قوه و فعل مخودش شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۲-۱۴۱).

با این بیانات روشن شد که حقیقت جسم، یک فعلیت (صورت) ممتد واحدی است (به حسب ظاهر) که قابل انقسام به اجزاء بی‌نهایت است که این اجزاء اگر چه وقتی تقسیم شوند به مرحله‌ای می‌رسند که دیگر قابل تقسیم خارجی نیستند (انرژی) ولی چون دارای جرم و حجم هستند و همأ و عقلاً قابل تقسیم هستند و از طرفی نیز از تقسیم بی‌نهایت بالقوه در یک امر محدود جسمانی هیچ اشکالی لازم نمی‌آید چون محدودیت به نحو مقدار متصل، از مقوله‌ی کم متصل است و بی‌نهایت تقسیم شدن به اجزاء (بی‌نهایت عددی) از مقوله کم منفصل است و این دو با یکدیگر هیچ تعارضی ندارند و از طرفی این حقیقت واحده‌ی فعلی، دارای این خصوصیت نیز هست که می‌تواند شیئی دیگر شود، یعنی فعلیت دیگری را به خود بگیرد.

پس حقیقت جسم، همان اجزاء اتمی است که تا وقتی تجزیه نشده‌اند یک واحد ممتد دارای ابعاد سه گانه است (طول - عرض - ارتفاع) و از طرفی دارای صورت و فعلیت واحدی نیز هست که این صورت این خصوصیت را دارد که می‌تواند چیز دیگری شود و این خصوصیت همان قوه و امکان استعدادی است. و این قول در حقیقت جمعی است بین قول ذیمقراطیس (دمکریتوس) و این عقیده که جسم فقط صورت و فعلیت است و نیاز به ماده و هیولی ندارد - البته اگر منظور شیخ اشراق از مقدار و امتداد در حقیقت جسم همان صورت و فعلیت باشد - جمعی بین قول شیخ اشراق و دمکریتوس می‌شود. (سهروردی، ۱۳۹۷، ص ۸۰).

این نکته را قوه و امکان استعدادی یک امر عینی نیست، بلکه از امور انتزاعی است که عروضشان در ذهن ولی اتصافشان در خارج است، می‌توان از خود کلمات بزرگان هم به دست آورد، اگرچه که خود این بزرگان وجود ماده و هیولی را در خارج قبول دارند.

ملاصدرا به رغم تأکیدی که در مباحث جواهر و اعراض دارد بر این که امکان استعدادی یک عرض قائم بر موضوع است، در مواضعی از اسفار تصریح دارد که امکان استعدادی همان زوال مانع و ضد است یا بالکلیه یا بالبعض و در تقریب بالکلیه می‌گوید قوه‌ی قریبه (بدون واسطه) و در تقریب بالبعض می‌گوید قوه‌ی بعید (با واسطه) سپس می‌گوید: مگر نمی‌بینی که مزاج با این که از کیفیات وجودی در باب ملموسات است دربارهِی آن گفته می‌شود که مزاج، استعدادی است برای صورت حیوانی و نباتی و جمادی یعنی امکان این صور را دارد و این به خاطر این است که تضاد صور با کیفیات صرفه آن‌ها مانع از قبول صورت کمالی هستند، پس هرگاه صرافت کیفیت این صور زائل شود و تضاد آن‌ها از بین رود،

استعداد قبول ماده نسبت به کمالات دیگر قوی‌تر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۶) و در مواضعی از کتاب مبدأ و معاد نیز تصریح دارد که معنای وجود استعداد در خارج، اتصاف شیئی خارج به آن استعداد است. این تصریح دارد بر این‌که، امکان استعدادی از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است نه از معقولات اولی تا مندرج تحت معقولات ماهوی شود، خصوصاً این‌که امکان استعدادی را به مفهوم حرکت تشبیه کرده است و صراحت می‌گوید حرکت از عوارض تحلیلی‌ی وجود است. (ملاصدرا، ص ۳۰-۲۹).

پیش‌تر نیز عبارتی از ابن‌سینا و بهمنیار نقل کردیم که به‌دست می‌آید که ناخودآگاه ابن‌سینا و پیروانش اعتراف کرده بودند که مفهوم اضافه که یک مفهوم انتزاعی است در قوه و امکان استعدادی مأخوذ است. (ابن‌سینا، الهیات، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲ و بهمنیار، بی‌تا، ص ۴۸۱).

قبلاً گفتیم که کیف از مقولات اضافی و نسبی نیست تا به‌توان گفت در آن اضافه اخذ شده است پس این کلام شاهده‌ی است بر این‌که کیف استعدادی از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است. حتی به نظر می‌رسد که مقوله‌ی این و حتی زمان که آن را از مقولات کم غیر قار شمرده‌اند نیز از مقولات اولی نیستند بلکه از مقولات ثانیه‌ی فلسفی هستند.

علامه طباطبایی هم پس از این‌که، موجودی را به نام قوه و امکان استعدادی ثابت می‌کند، آن‌را نسبت موجود بین دو شیئی ملاحظه کرده می‌انگارد از آن‌جا که چون این نسبت موجود است دو طرف این نسبت نیز باید وجود داشته باشد و چون این نسبت قیام به آن دو طرف دارد تصریح می‌کند که هیچ‌گاه وجود این نسبت خارج از وجود این دو طرف نیست (طباطبایی، النهایة، ص ۱۷۷) و این عبارت اگر صریح نباشد، دست کم نشان می‌دهد که قوه و امکان استعدادی نسبتی است بین دو طرف که باید این دو

طرف موجود باشند تا این نسبت نیز وجود داشته باشد و اگر قوه و امکان استعدادی، عرض باشد و از مقوله‌ی کیف، مقولات عرضیه از جمله کیفیات هیچ‌گاه احتیاج به دوطرف ندارد، مثلاً رنگ سرخ احتیاج به یک جوهر دارد تا قائم شود ولی قوه احتیاج به دو طرف نسبت دارد و این خود می‌تواند شاهده‌ی باشد بر این‌که سنخ مفاهیم قوه و امکان استعدادی خارج از مفاهیم کیف و عرض است.

شیخ اشراق نیز در مورد ابطال هیولا در حکمة الاشراق این‌گونه استدلال می‌کند: مشائیان گفته‌اند از طرفی جسم اتصال و انفصال می‌پذیرد و از طرفی دیگر چون اتصال، انفصال نپذیرد پس باید در جسم چیزی باشد که آن، هم اتصال پذیرد و هم انفصال و آن هیولا است. و گفته‌اند که مقدار، داخل در حقیقت اجسام نبود زیرا همه‌ی اجسام در جسمیت مشترکند و در مقادیر مفترق

این ایراد مطرح می‌شود که اتصال به آن امری گفته می‌شود که بین دو جسم است و حکم می‌شود به این‌که یکی به آن جسم دیگری پیوسته است و اتصالی که در مقابل انفصال است این بود و آن‌چه در جسم هست، امتداد این طول و عرض و عمق است و انفصال اصلاً قابل امتداد نیست، خصوصاً اگر کسی بگوید که جسم عبارت از مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه‌گانه پذیرد نه چیز دیگری (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۱۴۹) اما گویند اتصال قبول انفصال نمی‌کند. اگر منظور آنان از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد سخنی درست است اما اگر منظور آنان از اتصال، مقدار باشد پذیرفتنی نیست زیرا مقدار قبول انفصال می‌کند ایراد دیگری که معمولاً طرح می‌شود این است که همه‌ی اجسام در جسمیت مشترکند و در اندازه‌ها مختلف. این نیز درست نیست چون جسم مطلق در برابر مقدار

مطلق است و جسم خاص در برابر مقدار خاص. پس مقدار، هم امر مشترک است و هم امری مختص، مانند نور زیرا مقدار نور هم جهت مختص است و هم جهت مشترک. (همان، ص ۱۵۰).

منظور آنان که می‌گویند: جسم مطلق عیناً عبارت است از مقدار مطلق و اجسام خاصه، از مقدار جسم عبارت است مقادیر خاصه و همان‌طور که اجسام در مقدار مطلق مشترکند و در اندازه‌ها و مقادیر خاص نیز مختلفند و متفرقت همان‌طور در جسمیت مطلق مشترک و در جسمیات مخصوصه‌ی مختلف و متفاوتند (همان، ص ۱۵۱).

در نهایت نظریه‌ی خویش را در مورد هیولای عالم صغری که عبارت است از مقدار قائم به نفس این‌گونه بیان می‌کند:

آن‌چه را مشائین هیولی نامیده‌اند امری موجود و در خارج نیست و بنابر قاعده‌ای که مقرر داشتیم جوهریت این نوع مقدار که عبارت از جسمیت بود، امری عقلی است و هرگاه نسبت به هیأت متبدله بر آن و انواع مرکبه حاصل از آن سنجیده و قیاس می‌شود، آن‌گاه هیولی نامیده می‌شود و به جز آن چیز دیگری نبود بلکه با این اعتبار هیولی همان جسم است (همان، ص ۱۵۲-۱۵۱)

کلام شیخ اشراق از جهاتی شایان بحث و تأمل است، از جهتی ایشان ادله‌ی مشائیون را بر اثبات هیولا مورد انتقاد قرار داده است و در نهایت به این نتیجه رسیده است که اتصال جسم معنی ندارد بلکه اتصال و انفصال دو امر اضافی است که از رابطه‌ی بین دو چیز به دست می‌آید. وقتی دو چیز به هم پیوسته باشند عنوان انتزاعی اتصال و اگر از هم گسسته باشند عنوان انتزاعی انفصال، به دست می‌آید. نه این‌که حقیقت جسم اتصال باشد و با انفصال اتصال از بین برود تا نیاز به وجود جوهری دیگر به نام هیولی

باشد به‌ویژه اگر حقیقت جسم را بنابر نظریه‌ی ذیقراطیس «دمکریتوس» از هم گسسته بدانیم نه پیوسته.

از طرف دیگر ادله‌ی مشائیون فقط دلیل اتصال و انفصال نبود بلکه به دلیل دیگری نیز استناد کرده‌اند که ما از آن با عنوان برهان قوه و فعل یاد کردیم. شیخ الاشراق هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند و او سعی می‌کند حقیقت جسم را همان مقدار قائم به خویش بشناساند و این نظریه بسیار قابل تأمل است چون ما در خارج مقدار مطلق نداریم همان‌طور که جسم مطلق نیز نداریم.

از بزرگان متأخری که وجود ماده و هیولی را غیرقابل اثبات می‌داند و معتقد است جسم بی‌نیاز از ماده است محیی‌الدین الهی قمشه‌ای است. او معتقد است که معنای امکان استعدادی، قابلیت حصول صورتی است در ماده یا عرض در موضوعی، مثال ماده، چون هسته‌ی درخت و تخم‌مرغ و نطفه‌ی انسان که ممکن است در آن‌ها صورت درخت، مرغ و انسان به ظهور رسد، پس امکان حصول این صور در آن مواد را امکان استعدادی نامند و جهت خصوصیت آن مواد با آن صور که امر عرضی است در آن مواد، مسمی به استعداد است. غرض ما این نکته است که چون حکیمی گوید امکان استعدادی در خارج است یا آن‌که دارای شدت و ضعف است، مقصودش استعداد است و به مسامحه امکان استعدادی می‌گویند و گرنه امکان استعدادی قطع نظر از استعداد امر اعتباری ذهن است (الهی قمشه‌ای، بی‌تا، ص ۱۵).

«در مورد اثبات هیولی نیز به همان دو برهان معروف (قوه و فعل -

وصل و فصل) اشاره می‌کند و در ذیل برهان وصل و فصل می‌گوید:

اما این برهان به نظر ما ناتمام است زیرا انفصال که بر جسم متصل وارد شود، اتصال جوهری جسم (جسم طبیعی) را معدوم نمی‌سازد بلکه اتصال عرضی و مقداری را نابود می‌کند (جسم تعلیمی) پس می‌توان گفت جسم متصل جوهری است و قابلیت فصل و وصل در خود این جوهر متصل است و به ورود انفصال جوهری، جسم باقی است و اتصال عرضی معدوم می‌شود». (همان، ص ۱۷۴) و در زمینه‌ی برهان قوه و فعل می‌گوید:

«این برهان نیز در نظر ما ناتمام است، زیرا که آن چیز که قابل چیز دیگر شدن است همان جوهر جسم مطلق است و آن با تمام فعلیت و صورت‌ها باقی می‌ماند و آنچه به ورود فعلیت دیگر، معدوم می‌شود، عوارض آن صورت جوهری است (البته باید عوارض اعم باشند هم اعراض را شامل شوند و هم صور نوعیه) پس در خود جوهر جسم محسوس عالم، جهت قابلیت تواند بود و به جوهر قابل دیگر که هیولای مشائین است محتاج نیست و به فرض آن‌که صور نوعیه مانند آتش و آب و غیره جوهر باشند و تغییری جوهری در جسم به ورود صور حاصل آید، باز جوهر جسم، خود هیولای عالم است که دارای قابلیت صور متعاقبه خواهد بود» (همان، ص ۱۷۵).

الهی قمشه‌ای در پایان نتیجه‌ای می‌گیرد که شبیه نتیجه‌ای است که پیش‌تر گفتیم:

«و اقرب به تحقیق آن است که مبدأ اولای اجسام محسوسه، ذرات جسمی نامحسوس مختلف درنوع و شکل و هیأت است و هیولای عالم همان ذرات متباین الهویة و صور جسمی و نوعی است و عوارض و لوازم، همه در انتزاع حرکات بی‌حد و پایان و ترکیبات بی‌حصر و نهایت آن ذرات به امر ایزد متعال پدید می‌آید» (همان، ص ۱۷۶) و در جای دیگر در حقیقت

صورت جسمیه می‌گوید: «از بیانات گذشته معلوم می‌شود که صورت جسمیه عین جسم است و جسم را هیولای مطلق یعنی قابلیت فصل و وصل یا قوه و فعل در همان صورت جسمیه است. پس جسم و صورت جسمیه یکی است، نه آن‌که صورت، جزء جوهری و هیولی، جزء دیگر باشد. (همان، ص ۱۷۷).

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطروحه در مقاله به‌دست آمد براین‌که ترکیب جسم از دو جوهر ماده و صورت به نحوی که حیثیت ماده مربوط به قابلیت و استعداد جسم باشد و حیثیت صورت مربوط به فعلیت جسم باشد همان‌طور که فلاسفه‌ی مشاء می‌گویند و حکمای اسلامی نیز آن را قبول کرده‌اند، براساس براهین فلسفی که اقامه شده بود قابل نقد و بررسی است. گفتیم ادله‌ی آنان مبنی بر این‌که «حیثیت بالقوه چون کیف استعدادی است باید عارض بر جوهر مناسب با آن باشد» کافی نیست و حیثیت بالقوه و امکان استعدادی عرضی نیست تا نیاز به جوهر داشته باشد بلکه یک مفهوم انتزاعی ذهنی است که از یک پدیده‌ی خارجی به‌دست می‌آید (معقول ثانی فلسفی) بدین صورت که ذهن می‌تواند از نحوه‌ی وجود متغیر یک جسم، حیثیت قابلیت و قوه و امکان استعدادی را انتزاع کند در نتیجه منشأ انتزاع این مفهوم انتزاعی می‌تواند حیثیت فعلیت جسم باشد هم‌چنان‌که مفهوم علیت نیز از حیثیت تأثیر علت در معلول انتزاع می‌شود.

پس در نتیجه جسم همان جوهر صورت (فعلیت) است که این خصوصیت را دارد، می‌تواند جسم دیگر شود و از طرفی این جوهر قابل

انقسام به اجزائی است که در نهایت برای جسم خاصیت جدیدی را به وجود می‌آورد.

منابع

- ۱- ابن سینا، دانشنامه‌ی علایی، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳.
- ۲- _____، الاشارات و التنبیها، دفترنشر کتاب، ۱۴۰۷ ه.ق.
- ۳- _____، الشفاء (الطبیعیات)، قاهره، افسست قم، کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۴- _____، الشفاء (الهیات)، قاهره، افسست قم، کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۵- الهی قمشهای، مهدی، حکمت الهی، بی‌تا.
- ۶- بهمینار، التحصیل، بیدار، بی‌تا.
- ۷- سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه‌ی حکمت، قم، مکتبه‌ی مصطفوی، بی‌تا.
- ۸- سهروردی، شیخ شهاب الدین، حکمة‌الاشراق، با مقدمه و تصحیح هنری کرین، انتشارات انجمن اسلامی فلسفه ایران، ۱۳۹۷.
- ۹- _____، حکمة‌الاشراق، با ترجمه و شرح سید جعفر سجاوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- ۱۰- طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة‌الحکمه، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- ۱۱- _____، بدایة‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، دارالعلم.
- ۱۲- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، زوار، ۱۳۳۴.
- ۱۳- مصباح یزدی، محمد تقی، التعلیقہ علی نه‌ایة‌الحکمه، قم، مؤسسه‌ی در راه حق، ۱۴۰۵.
- ۱۴- ملاصدرای، مبدأ و معاد، بی‌تا.
- ۱۵- _____، الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۸۳.
- ۱۶- _____، تعلیقہ علی الشفاء (الالهیات)، قم، بیدار، بی‌تا.
- ۱۷- _____، مبدأ و معاد، خطی، مصطفوی.