

شرح بر
هماهنگی افکار دو فیلسوف

دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی

از مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد
شماره چهارم سال ششم ، زمستان ۱۳۴۹

عبدالمحسن مشکوة الدینی

شرح بر

هماهنگی افکار دو فیلسوف

(۵)

۲ - مکان

پیش از این یکی از پنج رکن وجودی در ادیان فلسفی مکان نامبرده شد و محمد زکریا رازی مانند چهار اصل دیگر وجود مکان را نیز بدون آغاز و انجام دانست .

مشکل فضا یا فراخی که عالم در آن جا گرفته و آن مشتمل بر همه چیز باشد از دیرباز مورد توجه فلاسفه بود و فکر گروهی را به خود وا می داشت تا جایی که گروهی آنرا ماده وجودی و فراگیرنده همه موجودات و قوه تنظیم دهنده اجسام عالم شمردند و شاید گاهی آنرا تا بمرتبه الوهیت نیز رسانیده باشند .

گفته شد که در فلسفه ارسطو تصور مکان از مشاهده نسبت های مابین سرحدات اجسام حاصل می گردد زیرا ارسطو تماس مابین سطح درونی جسم فراگیرنده با سطح برونی جسم فرا گرفته شده را مکان می دانست بنا بر این در نظر او همچنانکه زمان مقیاسی ذهنی بود که تقدم و تأخر و مقارنه وجودی وقایع و مقدار دوام وجود اشیا با آن سنجیده می شد مکان نیز مقیاسی ذهنی است که نوع دیگر از نسبت تقدم و تأخر و مقارنه وجود اشیا

با آن سنجیده می‌شود و مفهوم مکان نسبت‌های رویه‌های اجسام بیش نیست بنابراین اگر جسمی در عالم منفرد باشد مکان نخواهد داشت^۱ همچنانکه اگر در چیزی تغییری پیدا نشود زمان نخواهد داشت به همین ملاحظه ارسطو گفت همه عالم رویهمرفته مکان ندارد زیرا چیز دیگری پیرامونش را نگرفته است تا نسبتی مابین عالم و آن جسم دیگر حاصل شده باشد و از ملاحظه آن نسبت، تصور مکان بذهن آید بنابراین مکان نیز مانند زمان در عقیده ارسطو عینیت مستقل و اصالت وجود نداشت.

اما در نظر گروهی از فلاسفه همچنانکه زمان موجود مستقل و اصل شمرده می‌شد مکان نیز به نظر همان گروه جوهری مستقل و قابل انفکاک از همه چیز می‌آمد تا حدی که گفتند مکان پیش از همه چیز بود اما هیچ چیز در آن وجود نداشت و بعد از آنکه چیزهایی پیداشدند باز هم در بعضی از مکانها هیچ چیز وجود ندارد.

مکان در فلسفه‌های طبیعی

در اول بحث صفات این قضیه تذکر داده شد که مسأله جوهریت مکان برای حل مشکل وحدت وجود و برای امکان وقوع حوادث و حرکت پیش آمد. زیرا بارمنیدس که طرفدار سرسخت وحدت وجود بود چند اشکال را در نظر آورد:

۱- مشکل اول این بود که وجود قابل تعدد و کثرت نیست زیرا اخلاص و یکنواخت و بدون آمیغاست و هر چیزی همه‌اش از هر جهت با هم یکنواخت و از یک نوع باشد دو نخواهد شد و چون ماده و جرمیت هر کجا یافته شود از هر جهت یکنواخت و از یک جوهر است از هم جداشدنی نیست مگر آنکه جوهر دیگری پیداشود که مابین اجزاء جرمیت فاصله گردد تا وجود ماده

قابل تجزیه باشد و اجسام از هم جدا گردند. بنابراین در آنجا گفته شد که گروهی از فلاسفه برای اینکه راه حلی پیدا کنند معتقد بودند جوهر دیگری شدند که غیر از جرمیت است و آنرا جوهر عدمیت یا خالی نام دادند. ارسطو از فیثاغورسیان حکایت کرده که می گفتند بیرون از جهان خالی وجود دارد و وقتی روح بی پایانی که متعلق به جهان است نفس می کشد با تنفس خود خالی را بدرون جهان می کشاند و همان خلأ است که طبیعتها را از هم جدای می کند. خلأ است که از جنس چیزهای دیگر نیست و مابین چیزهائی که پهلوی هم واقع شده اند فاصله شده است و آنها را از هم جدا نگه می دارد. خلأ در آغاز فاصله مابین عددها بود و آنها را از هم جدا کرد و همان خلأ بود که طبیعتها را از هم جدا گردانید.^۲

پیروان مسلک اتمی نیز ماده را ذرات و پاره های کوچکی جدا از یکدیگر دانستند و گفتند جوهر خلأ مابین آنها فاصله شده است تا با هم يك نشوند به همین ملاحظه ذرات ماده همیشه از هم جدا هستند و هیچگاه اتصال یکدیگر پیدا نکرده يك نخواهند شد و هیچکدام آنها نیز قابل دوتا شدن نیستند زیرا عدمیت در خارج ذرات و سرحدات آنها موجود است و بدرون آنها راه نخواهد یافت و به همین سبب هر يك از ذرات ماده را واحدی فنا ناپذیر دانستند و گفتند هر چیزی درونش رخنه و خلأ نباشد از هم گسستنی نیست و از هم پاشیده نخواهد شد. ارسطو از لوقوبوس و ذیمقراطیس که بنیان گذاران مسلک اتمی بودند حکایت می کند که آنان گفتند: آن چیزی که هیچ چیز اصلاً در آن نیست خلأ است و همان خلأ سبب می شود که اجسام به هم پیوسته نشوند.^۳

۲- مشکل دوم که سبب اعتقاد به جوهریت مکان گردید مسأله وقوع

۲- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۴۲ ۳- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۳۹

حرکت بود زیرا معنی حرکت تغییر یافتن مکان جسم است و اگر مکان نباشد حرکت حقیقی از اصل مفهوم نخواهد داشت مگر آنکه حرکت را تغییر نسبت مابین اجسام تصور کنیم. طرفداران وحدت وجود از ترس اینکه مبدا در وجود تعدد یافت شود منکر وجود مکان گردیدند زیرا لازمه وجود مکان این است که صاحب مکان با مکان دو چیز باشند و مکان موجودی غیر از خود ماده و جسم باشد و با فرض واقعی بودن مکان وجود دو قسم خواهد گردید و بواسطه همین اشکال بود که طرفداران وحدت وجود مکان را از اصل انکار کردند و وقوع حرکت نیز چون بدون وجود جای خالی محال بنظر می رسید آنرا غیر قابل تحقق دانستند اما طرفداران مسلک اتمی از جهت اینکه وقوع حرکت را محسوس و قطعی یافتند وجود فضای خالی را نیز پذیرفتند. ارسطو می گوید: چیزی که سبب قبول این عقیده شد که خود مکان جسمی غیر از این اجسام است و اجسام دیگر در آن هستند و سبب شد که خود خلأ را موجودی مستقل پنداشتند همان وجود حرکت در مکان بود زیرا آن کسی که معتقد به این بود که خلأ علت حرکت می شود این عقیده را نیز دارا شد که مکان را جای حرکت می دانست بنابراین گروهی گفتند وجود خلأ با اعتقاد به مکان همراه با یکدیگرند.^۴

۳- مشکل دیگری که باز سبب احتیاج به جوهریت و اصالت وجود نیستی یا خالی گردید مسأله بودن نبود شدن اجسام است زیرا طرفداران وحدت وجود می گفتند اگر فرض کنیم که چیزی نباشد و بعد پیدا شود یا چنان خواهد بود که واقعاً نبوده پس هیچ بوده است و از هیچ چیزی پدید

۴- علم الطبیعه ص ۳۴۹ و کتاب المعتبر فی البرکات بغدادی، چاپ حیدرآباد دکن

نخواهد گردید. و یا چنین است که پیش از آنکه پیداشود بوده است پس تازه پیداشدن معنی نخواهد داشت.^۵

این مشکل را نیز پیروان مسلک اتمی از طریق جوهر خلأ یا فضای خالی حل کردند زیرا چنانکه گفته شد فضای خالی را هم جای خود اجسام و هم آنکه ظرف تحولات و فاصله مابین ذرات جسم قرار دادند؛ ارسطومی گوید: کسانی که معتقد به فضای خالی شدند همان را مکان جسم قرار دادند.^۶ بنا براین وجود جای خالی از همان جهت که مشکل حرکت را حل کرد راه حلی نیز برای تحولات جسمانی و بود و نابود شدن اجسام گردید زیرا اتمیان گفتند که از ذرات ماده چیزی کاسته نخواهد شد و بر آن نیز چیزی نخواهد افزود و اجسام بدین گونه بود و نابود می شوند که جای خالی بسیار است و ذرات ماده گاهی در ضمن نوع حرکتی که برای آنها حاصل می شود از هم پاشیده در فضای خالی پراکنده می شوند و گاهی در یک نقطه فراهم آمده و اجسام معینی را تشکیل می دهند اما هیچگاه ذره ای از وجود بیرون نخواهد رفت و هیچ نخواهد گردید.

۴- مشکل دیگر اختلاف خاصیتها و سبک و سنگین شدن اجسام بود زیرا چنین بنظر می رسید که اگر فضای خالی نباشد تفاوت حجم در اجسام پیدانخواهد شد و پذیرفتن وجود جای خالی مشکل را از این راه گشود که جسم وقتی سبک می شود رخنه و فاصله مابین ذرات زیاد می گردد و هنگام سنگینی فاصله ها کم می شود و این رخنه ها اجزاء تشکیل دهنده جسم و جواهری به خود پایدار هستند.^۷

پیش از این گفته شد که گروهی از فلاسفه عدم مطلق را که اتمیان اعتقاد

۵- علم الطبیعه ص ۶۶ .

۶- علم الطبیعه ص ۲۷۲

۷- علم الطبیعه ص ۲۸۶

داشتند انکار کردند اما عدم نسبی را پذیرفتند و تفاوت اجسام را به شدت وضعف و کمی وزیادی جرمیت یا تخلخل و تکاثف نسبی قرار دادند .
 خلاصه مطلب درمورد خلأ این است که ذیمقراطیس درعین آنکه منکر وجود هر چیزی بود که جسم و از نوع ماده نباشد با این همه وجود چیزی را پذیرفت که جوهریت دارد و با آنکه ماده و جسم نیست باز هم چیزی است و این تناقض در گفتار موجب شگفت ارسطو گردید زیرا می گوید :
 مردمی که خلأ را دوری و مسافتی دانستند که جسم محسوس اصلاً در آن موجود نیست عقیده دیگری نیز دارند که هر چیزی موجود باشد باید جسم باشد. برای رفع این اشکال گفتند: آن چیزی که هیچ چیز اصلاً در آن نیست موجودی عبارت از خالی است^۸.

جاذبه مکانی و تأثیر آن در بود و نابود شدن اجسام

و انتظامات جسمانی

اتمیان علاوه بر آنکه خالی یا مکان را جوهری مستقل می دانستند برای این جوهر غیرمادی نیروی خارق العاده ای قرار داده معتقد به جاذبه مکانی بودند و کلیه انتظامات و تحولات اجسام را به این نیروی نامرئی نسبت می دادند .

آثار و نوع فعالیت های جاذبه مکانی

از گفتارهای گوناگونی که در این باب آمده چنین بر می آید که معتقدان به خلأ برای نیروی جاذبه خلأ دو نوع اثر کلی گمان می برده اند: یکی بالا بردن اجسام سبک بطرف بالا و دیگری جذب شدن کلیه اجسام به جاهای خالی، جذب شدن اجسام سبک را بطرف بالا از این می دانستند که جسم سبک

مشمول بر ذرات خالی بسیاری است که در فاصله مابین ذرات ماده در آن جسم قرار دارند و چون ذرات خالی بسوی خالی مطلق که بیرون از محیط اجسام است جذب می‌شوند جسم را هم با خود بالا می‌کشاند آنچنانکه اجسام رخنه‌دار که هوا در رخنه‌هایشان موجود است هرگاه ته آب باشند هوا بالا می‌رود و آن جسم را با خود از ته آب بالا می‌کشاند ذرات خالی مطلق نیز اجسام سبک را با خود بالا می‌برند.

بنا بر آنچه در کتاب مواقف آمده محمد زکریا رازی نیز از کسانی بود که به جاذبه مکانی اعتقاد داشت.^۹

ناصر خسرو عقیده رازی را در مورد جاذبه خلأ چنین شرح می‌دهد که چون خلأ مابین ذرات ماده در اجسام سبک از ماده بیشتر است خالیها به جای گشاده که جرم در آن نیست بالا می‌روند اما در اجسام سنگین مقدار ماده از خلأ بیشتر است بدین سبب این اجسام در جای تنگ که ذرات ماده بر یکدیگر هجوم آورده‌اند باقی می‌مانند و جسم فلک که مقدار ذرات ماده‌اش با ذرات خلأ برابر است از جای تجاوز نمی‌کند.^{۱۰}

بنابراین گفتار، سبکی و سنگینی اجسام و جایگاه مخصوص به آنها در نظر معتقدان به خلأ بستگی به کمی و زیادی خلأ در فاصله مابین ذرات ماده دارد و سوییهای معین را جاذبه خلأ از یکدیگر مجزا و مشخص می‌نماید. اثر دیگری که برای جاذبه خلأ معتقد بودند این است که مکان بطور کلی اجسام را به خود جذب می‌کند و از جمله دلیلهائی که می‌آوردند این بود که اگر ظرفی مقداری آب داشته و بقیه‌اش پراز هوا باشد هرگاه هوا را از درونش بکشد و سر آنطرف را محکم کنند جائی که قبلاً هوا داشت

۹- شرح مواقف ایچی چاپ هند ص ۲۸۶ و ۲۸۷

۱۰- زادالمسافرین ناصر خسرو ص ۷۴ و ۷۵ و ۸۱

اکنون خالی مانده و چون جای خالی گرسنه جسم است و می‌خواهد خودش را پر کند ملاحظه می‌شود که پس از مدت کمی مقداری از آب که متناسب با ظرفیت جای خالی باشد تبدیل به بخار گردیده داخل ظرف را پر می‌کند و پراکنده شدن آب و بالارفتن آنرا در فضای خالی اثر جاذبه خلأ می‌دانستند^{۱۱}.

و همچنین اشتهای به غذا که هنگام خالی شدن درون حیوانات برایشان پیدا می‌شود و بالارفتن آب از منافذ گیاهان و درختان همه را اثر جاذبه می‌دانستند و می‌گفتند مکان خالی برای اینکه خودش را پر کند اجسام را به خود جذب می‌کند^{۱۲}.

آزمایشی که در مورد آب دزدک بعمل می‌آوردند و ملاحظه می‌شد که وقتی میله آب دزدک را در میان آب جلومی‌برند و هوا از آن خالی می‌شود و بعد که میله را بعقب می‌کشند آب در جای هوا داخل می‌شود. از این قضیه هر دو گروه به نفع خود استفاده کرده منکران خلأ می‌گفتند چونکه وجود جای خالی از اصل محال است آب بدرون آب دزدک بالامی‌رود تا محال تحقق پیدا نکند و معتقدان بوجود جای خالی داخل شدن آب را دلیل بر جاذبه مکانی دانسته می‌گفتند درون آب دزدک آب را به خود می‌کشد تا سیر گردد^{۱۳}.

در سال ۱۶۵۰ میلادی یکنفر دانشمند آلمانی دونیمکره فلزی ساخته آنها را بر هم نهاد و هوای داخل آنها را با تلمبه بیرون کشید، آن دونیمکره چنان بهم چسبیدند که برای جدا کردن آنها از یکدیگر شانزده اسب به آنها بست

۱۱- کتاب المعتبر ابی البرکات بغدادی جلد دوم ص ۴۶ و ۶۴

۱۲- همان کتاب ص ۴۷

۱۳- کتاب المعتبر ابی البرکات ص ۴۶.

وبا شدت تمام اسبهارا راند تا نیمکره‌ها از یکدیگر جدا شدند^{۱۴}. درعصر جدید این مشاهدات را دلیل بر جاذبه پری قرار دادند و با این آزمایشات وزن هوا و فشار آنرا اندازه‌گیری نمودند که تقریباً تعبیر دیگری از بهم پیوستگی جرم و نبودن خلا است و ارسطو نیز جاذبه را خاصیت پری می‌داند بهمین ملاحظه می‌گوید: اگر مکان چنین خاصیتی داشته‌باشد که اجسام را به‌سوهای معین جذب‌کند و از مبادی و علل وجود اجسام عالم باشد و بود و نابود شدن اجسام بدان بستگی داشته‌باشد پس چه نیروی شگفت‌انگیزی داشته تا از مبادی و علل وجود عالم گردیده است بعد از آن ارسطو بر معتقدان به جاذبه خلا نقض می‌کند که اگر خالی جسمهارا به‌خود جذب می‌کند و جسم سبک بواسطه وجود خالی که در منافذش موجود است بالا جذب می‌شود پس جسم سنگین که خالی در آن نیست باید هیچ‌جا جذب نشود و سقوط نکند و در همان نقطه معینی که در فضا هست بماند زیرا بنا بر آنکه جاذبه خاصیت خلا باشد دلیلی برای سقوط جسم سنگین باقی نخواهد ماند و علاوه بر آن جای خالی بسیار است و مابین اجزاء خلا امتیازی نیست پس چرا هر جسمی بسوی معینی جذب می‌شود^{۱۵، ۱۶}.

جاودانی بودن مکان در نظر معتقدان به جوهریت آن

چنانکه دانسته‌شد خاصیتها و علائمی که برای وجود مکان یافتند کارش را به‌جائی رسانیدند که آنرا جوهری مستقل و بدون آغاز و انجام

۱۴ علم و زندگی ترجمه احمد بیرشک چاپ دوم ص ۳۵

۱۵ و ۱۶ - علم الطبیعه ص ۲۷۲ و ۲۷۴ و ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۳۵۸ و شرح یحیی بن

عدی ص ۳۵۹ و ۳۶۱ و ۳۶۲.

تلقى کردند و علاوه بر آن چنانکه در اول گفته شد وجودش را اصیل و به خود پایدار دانستند و گفتند وجود مکان علت و سببی ندارد و چیزی آنرا بوجود نیاورده است بلکه پیش از همه چیز وجود داشته و بعد از آنکه همه چیز نابود گردد مکان خواهد ماند.

ارسطو از قول شاعری بنام ایسیودس حکایت می کند که گفته بود: همانا نخست فضا بود پس از آن زمین پهناور پدید گردید، زیرا تاجائی از پیش موجود نباشد چگونه چیزی بوجود خواهد آمد بنابراین مکان همه اجسام و جمله جهان باید پیش از وجود خود جهان موجود باشد و بعد از نابود شدن اجسام نیز خواهد ماند زیرا با نابود شدن جسم جایش نابود نخواهد گردید^{۱۷} و شاید به همین ملاحظه بوده است که در زمان هخامنشیان در ایران بعضی رزوان را که از پروردگاران ایران بود بر مکان و بعضی بر زمان منطبق کردند^{۱۸}.

قدمت وجود خلا یا مکان در هند

بیرونی از کتب فلسفی هند آورده است که در آنجا از کتب کهنه حکایت شده که پیش از همه چیز و نخستین چیز تاریکی بود اما نه آن تاریکی که سیاهی باشد بلکه تیرگی نیستی بود مانند حالت شخصی که به خواب رفته باشد^{۱۹} و همین عقاید گوناگون بود که اثرش در افکار بعضی از فلاسفه اسلامی از جمله ایرانشهری و محمد زکریا رازی با تفاوتی بر جای ماند.

اختلاف نظر محمد زکریا رازی با ایرانشهری

در مورد مکان

ناصر خسرو از کتاب جلیل و کتاب اثیر ابی العباس ایرانشهری آورده

۱۷- علم الطبیعه ص ۲۷۴

۱۹- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲

۱۸- فرهنگ فارسی دکتر معین ص ۶۵۰

است که او نیز مکان را قدیم می‌دانست اما او مکان را به‌صفتِ قدرت و امکان فعالیتِ خدا بازگشت می‌داده و نظرش این بوده‌است که خلأ مکانِ مطلق برای اجسام است و چون اجسام مقدوراتِ خدایند و در مکان جا دارند بنابراین خلأ همان قدرتِ ظاهریِ خداوند است.^{۲۰}

می‌توان چنین اندیشید ازاینکه ایرانشهری بنا به‌گفته ناصر خسرو خلأ را به‌ظهورِ قدرتِ الهی بازگشت داده و مکان را به‌صفتی از صفات خدا برگردانده‌است نظرش از تهی، نبودنِ مانع و خالی بودنِ زمینه برای آشکار شدنِ ماهیات و جواهرِ علمی در ظواهرِ حسی بوده و تسلسل و تناوب پیدایش این ظواهر را قصد کرده باشد در اینصورت نظرش مطابق با اندیشه‌های افلاطون خواهد بود زیرا در فلسفه افلاطون بود و نابود شدنِ اجسام محسوس و تحقق یافتنِ تغیرات جسمانی بواسطه تضاد و تعارضی است که مابین ظواهر حسی وجود دارد و این ظواهر علّومی است که حواس انسانی را تحریک نموده و نمونه‌ها یا جواهر علمی را نشان می‌دهد و از اینجا نتیجه حاصل می‌شود که ایرانشهری به فلسفه روحی تمایل داشته‌است. اما نظرِ محمد زکریا رازی برخلافِ ایرانشهری به فلسفه‌های مادی گرایش یافته‌است زیرا آنچه ناصر خسرو در بابِ فاصله شدنِ ذرات خلأ مابین ذرات ماده و جاذبه مکانی و جزئیات دیگر فلسفه رازی بیان کرده از هر جهت به عقاید ذیمقراطیس و فلسفه مادی که خصوصیاتش بیان شد شباهت دارد و فقط وجود ترکیب‌کننده بسایط را که خالق است بر اصول مادی ذیمقراطیس افزوده‌است و بدگوییِ ناصر خسرو از رازی و باز تمجیدِ او از ایرانشهری گواه بر همین اختلاف مبنائی مابین آن دوفیلسوف است به همین ملاحظه ناصر خسرو می‌گوید ایرانشهری ازاینکه به جوهریتِ خلأ

ودیرینه بودن مکان اعتقاد داشت يك معنی روحانی ودینی را قصد کرده بود اما محمدزکریا خلأ را یکی از پنج قدیم شمرد و مخلوق را با خالق در صفت دیرینه بودن و بی نیازی از سبب آفرینش انباز کرد و هردورا از يك جنس وانمود^{۲۱} و از مجموع این مطالب چنین برآمد که اعتقاد ایرانشهری دراینکه مکان را صفت خدا دانست با بعد روحانی افلاطون مطابقت داشته است و ناگزیر برای کامل شدن زمینه بحث به توضیح بعد روحانی افلاطون پرداخته می شود:

جسم روحانی، مکان روحانی، ماده مجرد
یا بُعد تهی از جرمیت در فلسفه افلاطون

افلاطون نیز مکان را خلأ یا جوهری موجود گرفت که بدون ماده است اما نه آنگونه خلأی که ذیمقراطیس بدان اعتقاد داشت زیرا ذیمقراطیس عقیده داشت که غیر از ماده چیزی موجود نیست و آنجا که ماده نباشد هیچ موجودی نخواهد بود و هیچ چیز خواهد بود اما گفت هیچ چیز خود چیزی است و در فاصله مابین ذرات ماده چیزی نیست اما هیچ چیز هست، هیچ چیز خود وجودی دارد و همان هیچ چیز مکان اجسام است و حرکت نیز در همان هیچ چیز واقع می شود و هم آنکه دوری و نزدیکی و فاصله مابین اجسام محسوس را معین می کند، ذرات کوچک ماده را نیز از یکدیگر جدا نگه میدارد و اجسام را هم به جاهای معین جذب می کند و بعضی از جاها نیز هست که در آن چیزی موجود نیست و از همه چیز خالی است^{۲۲}. افلاطون برخلاف او گفت همه جای عالم پراست، همه جا جسم هست و جایی پیدا نمی شود که چیزی در آن نباشد اما جرم ثابت و ماده ای که

۲۱- زادالمسافرین ص ۹۸

۲۲- علم الطبیعه ص ۳۴۷ و ۳۴۸ و ۳۴۹ و صفحات دیگری که قبلاً اشاره شد.

تغییرات روی آن واقع گردد و خودش ماده و جوهر ثابتی باشد که به صورت اجسام گوناگون درآید چنین چیزی در هیچ جای عالم موجود نیست بلکه دو چیز همه جا را پر کرده است یکی گنجایشی که از هر نقطه ملاحظه کنیم به شش سو کشیده شده است و آن فضای مطلق یا ماده مجرد است و آن جسمی است که همه جا را پر کرده است. دیگری ابعاد شش سوئی کوچک و بزرگی است که ظواهری در آن عیان گردیده و جای مخصوص و هم آنکه ماده مختص به اجسام معین است و حجمهای معین که مختص به اجسام مخصوص است بر آن مساحت مطلق در همه جا منطبق گردیده است بنا براین خلأ افلاطون نیستی مطلق و هیچ نیست بلکه جسمی است که بدون جرمیت است.

ابوالبرکات بغدادی (متوفی به سال ۵۴۷ هـ) جسم روحانی افلاطون را بایبانی ساده توضیح داده و به تمام اشکالاتی که بر این عقیده وارد آورده اند پاسخ گفته است.

ابوالبرکات بیان مطلب را از اینجا آغاز کرده که جسم دومعنی دارد: یکی معنی کلی و مطلق است که بهر گونه موجود سه بعدی اطلاق می گردد. دیگری معنی مخصوص جسم است و آن عبارت از جرم سه بعدی محسوس و سخت یا غیر محسوس است مانند هوا. و مردم آنچه را به عنوان جسمیت می شناسند همین قسم اخیر است و ارسطو نیز از کلمه جسم همان چیزی را اراده می کرد که دارای جرمیت و مقاومت زیاد یا کم باشد.^{۲۳}

جسم به معنی اخیر که دارای جرمیت زیاد یا کم است آثاری مخصوص به خود دارد از جمله آثارش این است که با اجسام دیگر که جرمیت داشته

۲۲- رجوع شود به صفحه ۳۴۸ و ۳۴۹ علم الطبیعه که ارسطو تصریح به همین کرده است.

باشند متحد نمی‌شود یعنی اگر دو مقدار از آن رویهم ریخته شود به همان نسبت بر حجمشان خواهد افزود، و نیز اینگونه جسم دارای مقاومت است یعنی مادامی که در نقطه معینی وجود دارد به اجسام دیگر راه عبور نمی‌دهد مگر آنکه بوسیله فشار جای خود را تهی کند تا راه عبور به جسم دیگر داده باشد. خاصیت دیگر اینگونه جسم که دارای جرمیت زیاد یا کم است این است که دو جسم را در یک زمان باهم در یک مکان نمی‌توان جاداد بهمین سبب باهم نشان داده نمی‌شوند و باید آنها را جدا از یکدیگر نشان داد و تمام این خاصیتها مربوط به اجسامی است که دارای جرمیت و لمس‌شدنی باشند ولو آنکه گاهی احساس نشوند مانند هوا و جسمهای لطیفتر از آن.

اما قسم دیگری از جسم نیز هست که همان ابعاد سه‌گانه را که عبارت از درازی و پهنی و گودی است دارا می‌باشد اما به علت اینکه هیچ جرم در آن نیست لمس نمی‌شود و مقاومت ندارد به همین سبب با اجسام دیگر در یک نقطه جمع می‌شود و چون هیچ مقاومت ندارد به جسمهای دیگر راه عبور می‌دهد بدون آنکه از هم دریده شود و بدون آنکه حرکتی بدان بتوان نسبت داد به همین ملاحظه همه اجسام محسوس در آن جا گرفته و با آن یکی شده‌اند.

ابوالبرکات برای توضیح این قضیه که چگونه ممکن است جسمهای معین با جسم کلی مکان یکی شوند قانونی کلی آورده می‌گوید: هر جسم پر جرمی در جسمی که از خودش کم جرم‌تر باشد حرکت می‌کند مثلاً سنگ آب را از هم دریده از میانش عبور می‌کند و آب از میان هوا که از آن کم جرم‌تر است می‌گذرد و هوا که از همه اجسام کمتر جرم دارد و مقاومتش از همه کمتر است از میان تهی می‌تواند گذر کند زیرا خلأ از ورود هیچ جسمی جلوگیری نمی‌کند و گذشتن همه اجسام از میان تهی آسانتر است زیرا

تهی هیچگونه مقاومتی ندارد^{۲۴}.

ایجی می‌گوید منطبق شدن حجم جسم معین بر حجم مکان و جایگیری شدن در آن به نحو تداخل است و معنی تداخل این است که جسمی بطوری در جسم دیگر درآید که هر دو در یک حجم باشند و جسم در فاصله‌ای نفوذ می‌کند که مکان نام دارد و در آن هنگام مساحت هر دو یکی شده است^{۲۵}.

اصل تداخل

مسأله تداخل یعنی یکی شدن حجم دو جسم با هم از قدیم بفرنجی فلسفی بود زیرا در زمان قدیم انکساگوراس فیلسوف یونانی گفته بود: چیزهای بی‌نهایتی در هر ذره کوچکی از جسم جادارند. گروهی از متکلمان اسلامی و از جمله نظام معتزلی نیز همین عقیده را داشتند. اما فلاسفه این قضیه را مورد تمسخر قرار داده می‌گفتند چگونه ممکن است کمیت‌های بی‌نهایتی در یک کمیت مخصوص جاگیرند و اجسام درون یکدیگر باشند. در مورد در آمدن حجم جسم در حجم مکان و یکی شدن هر دو جسم نیز همین اشکال را داشتند ابوالبرکات بغدادی ایراد منکران خالرا چنین بیان کرده که ایشان می‌گفتند: هنگامی که جسم معینی به مکان مخصوصی درآید با فرض اینکه مکان، خودش جسم باشد از دو صورت بیرون نیست با چنان است که هر دو با هم موجود می‌مانند و یا آنکه جسم مکان معدوم می‌شود. در صورت اول که جسم مکان معدوم گردد چنین چیزی مکان نخواهد بود زیرا مکان چیزی است که جسم را فراگیرد و هر دو با هم موجود باشند علاوه بر آن اگر چیزی ماده و جرم نداشته باشد ممکن نیست که معدوم

۲۴- کتاب المعتمد ابی البرکات بغدادی جلد دوم ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵

۲۵- شرح مواقف قاضی عضد ایجی چاپ هند ص ۲۷۰

شود و بعد از آن موجود گردد زیرا در این صورت به ماده حامل وجود و عدم احتیاج خواهد داشت.

- در صورت دوم که جسم مکان با جسم صاحب ماده که در مکان جاگیر شده است هر دو با هم موجود بمانند بایستی در یکدیگر درآمده باشند و هر دو دارای یک حجم و یک مساحت گردیده باشند و اگر شدنی باشد که دو جسم دارای یک مساحت باشند بایستی شدنی باشد که کوچکترین چیزها بزرگترین چیزها را فراگیرد و دیگران این قضیه را چنین شرح دادند که باید شدنی باشد که یک دانه گاورس گنجایش داشته باشد که همه جهان را فراگیرد زیرا می توان جهان را خرده ها کرد و یکایک پاره ها را یک به یک در آن گاورس جاداد بطوریکه همگی یک مساحت داشته باشند و چیزی بر حجم گاورس افزوده نشده باشد^{۲۶}.

بدین ایراد چنین پاسخ گفته شد که خود حجم و مساحتها از اینکه در یکدیگر درآیند و یکی شوند خودداری نمیکنند بلکه جرمیتها یکدیگر را نمیپذیرند. ذره های اجسام از آن لحاظ در یک جا با هم در نمی آیند که دارای جرمیت هستند اما اگر هیچکدام آنها دارای جرمیت نمی بودند یکدیگر را می پذیرفتند و هیچ مانعی از آن نبود که همه اجسام عالم در دانه گاورس جاگیرند^{۲۷}.

چیزی که مانع از یکی شدن مساحتها و برآمدگیها می شود جرمیت و سختی و مقاومت اجسام است زیرا جسم معینی که از میان جسم دیگر عبور می کند باید جرمیت آنرا از هم بگسلد و جسم سخت از گسیخته شدن خود دفاع و خودداری کرده و مانع از عبور جسم دیگر می شود اما مساحت بدون جرمیت مانع از در آمدن اجسام محسوس نیست و این قضیه هیچ

منافاتی با گفتار ارسطو که منکر تداخل بود ندارد زیرا او که می‌گفت دو جسم دارای يك مساحت نمی‌شوند و یکدیگر در نمی‌آیند دو جسم با جرمیت را در نظر داشت و گفتار او درست است زیرا جرمیتها از ورود یکدیگر جلوگیری خواهند کرد.^{۲۸}

صدرالدین شیرازی نیز مکان را جسم بدون جرمیت دانسته و جوهریت مکان افلاطونی را پذیرفته است و مطابق همین بیان می‌گوید: مانع از تداخل اجسام جرمیت آنهاست و چون مکان جسمی بدون جرمیت است با اجسام دیگر تداخل نموده هردو دارای يك مساحت می‌شوند.^{۲۹}

تفاوت نظر صدرالدین با عقیده افلاطون در مورد جسم این بود که افلاطون ماده مخصوص اجسام را همان مساحت عرضی میدانست که حامل بقیه اعراض است اما صدرالدین شیرازی يك نحوه جوهریت مخصوصی برای ماده اعتقاد داشت هر چند که مانند افلاطون آنرا از جهت غیر قابل بقا می‌دانست.

ابو البرکات بغدادی جوهریت صفات و تداخل ذرات وصفی را مانند آنچه نظام و افراد دیگری از معتزله گفته بودند پذیرفته است و در مورد تصحیح این عقیده می‌گوید: هر جسم کیف و پر جرمیتی می‌تواند به جسم لطیفتر از خود درآید آنچنانکه گرمی، جسمی بدون ماده است و با کمیت موضوع خود تداخل کرده دارای يك مساحت می‌شوند اما آهن با آهن دیگر بهم در نمی‌آیند زیرا جرمیت هردو همسان است برخلاف آب و هوا

۲۸- کتاب المعبر جلد دوم ص ۵۷

۲۹- رجوع شود به فصل مکان از کتاب نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی به قلم نگارنده

از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران .

که بهم درمی آیند و یکدیگر را می درند و گسیخته شدن پاره های آنها از یکدیگر بواسطه خلای است که در فاصله مابین ذرات جسم واقع شده است.^{۳۰} بنا بر این اجسام بواسطه وجود خلأ که در فاصله ذرات ماده است می توانند در یکدیگر تداخل کنند.

به عقیده ابوالبرکات گرمی و رنگ و همه صفات دیگر، جسمهای بدون جرمیتی هستند که در یکدیگر تداخل کرده اند به این معنی که حجم و مساحت آنها بر یکدیگر منطبق گردیده و دارای یک مساحت شده اند.^{۳۱} مسأله تداخل ذرات جسمانی را که نظام و بعض دیگر از معتزله گفته بودند و مورد تمسخر فلاسفه واقع گردیدند ابوالبرکات عقیده مزبور را از این راه که ذکر شد صحیح دانست و اعتقاد افلاطون نیز همین بود که جسم محسوس را مجموعه صفات و حالات متداخل می دانست.

عناوین دیگر ماده و مکان در فلسفه افلاطون

ارسطو جسم مجرد یا خلأ را که افلاطون با مکان یک چیز دانسته بود همان را به عنوانهای دیگر نیز یاد کرده است یک جا از افلاطون حکایت کرده که هیولی را نیستی گفته است و هنگامی آنرا به عنوان کوچک و بزرگ و یا صورت گفته است اما صورت در این مورد معنی دیگری غیر از مثال یا نمونه عقلانی دارد که افلاطون برایش صورت را اصطلاح کرده بود و باید گفت که صورت در اینجا صورت شخصی محسوس است نه صورت نوعی معقول.

ابوالبرکات بغدادی می گوید: بیشتر فلاسفه چه خوش گفتند که مکان همان جسم مطلق است و مکان و جسم را با هیولی یک چیز دانستند، زیرا هرگاه نرمی و سختی و ایستادگی کردن جسم را در مقابل عبور جسم دیگری

۳۰- کتاب المعبر جلد سوم ص ۲۰۸ ۳۱- کتاب المعبر جلد سوم ص ۲۰۶

که با درآمدن خود آن را از هم می‌درد و هنگامی که صفات دیگر موجود در اجسام را به نظر آوری نقطه معینی را که صفات در آن آشکار گردیده جسم صاحب مکان خواهی دید.

اما هرگاه از مقاومتها چشم پوشیده و جسمی را که بواسطه نداشتن جرمیت از هم گسیختگی نیست و ایستادگی در مقابل عبور اجسام ندارد در نظر گیری از این لحاظ مکان نامیده خواهد شد و هنگامی که فقط به این جنبه توجه داشته باشی که جسم محسوس عبارت از مساحت معینی است که صفات مخصوصی در آن احساس می‌شوند از این نظر هیولی نام خواهد گرفت.

و به این بیان آشکار گردید که هیولی و جسم و مکان هر سه يك چیز هستند که جنبه‌های متفاوت در آن ملاحظه می‌گردد^{۳۲}.

ماده همگانی و ماده شخصی

برای توضیح اینکه افلاطون ماده و مکان را نیستی و صورت نیز گفته بود ناگزیر از بیان این مقدمه است که ماده بر دو قسم است: کلی و جزئی، مکان نیز دو قسم دارد: همگانی و فردی، جسم نیز بر دو نوع است: جسم مطلق جهانی و جسم مخصوص به اجسام معین.

ماده همگانی و مکان همگانی و جسم همگانی همان فضای مطلق یا گشادگی بی‌کرانه‌ای است که تمام ظواهر وجودی در آن پدید می‌آیند و در فلسفه افلاطون جسم سه بعدی بدون جرمیتی است که اوصافش گذشت. در مقابل این جسم سه بعدی همگانی ماده مخصوص و جسم معین و مکان شخصی دیگری نیز هست و آن همان جسمهای محسوسی است که

در مکان هستند .

ارسطو نظر افلاطون را در این باب چنین بیان نموده که مکان مخصوص
و جسم معین و هیولای شخصی نیز هر سه یک چیزند و همان حجمها و
مساحت‌های کوچک و بزرگ هستند که ظواهری در آن عیان گردیده و ارسطو
آن را صورت یا هیأت یا شکل تفسیر کرده است^{۳۳} و چنانکه گفته شد
حجمهای کوچک و بزرگ بر مساحت سه بعدی مطلق منطبق گردیده در آن
نقطه مخصوص هردو یک مساحت می‌شوند .

ارسطو نظر افلاطون را که ذکر شد از کتاب طیماوس آورده است که
او گفت هیولی با موضع یک چیز است زیرا آن چیزی که پذیرنده شکل و
صورت معین است همان ماده مخصوص است و جایگاه مخصوص نیز همان
چیزی است که پذیرنده جسمهای معین باشد^{۳۴} .

ارسطو بعد از آنکه عقیده افلاطون را در این باب توضیح داده که
افلاطون مکان و ماده و جسم هر سه را یکی می‌دانست ، آنگاه بر او ایرادی
کرده است که ماده از اجسام معین جدا نمی‌شود و همیشه بانوع معینی از
جسم همراه است بر خلاف مکان که معتقدان به وجود خلأ می‌گویند خالی
بدون هیچ چیز پیدا می‌شود زیرا خالی در نظر آنان جسم نیست بلکه دوری
و مسافتی است که غیر از جسم است به همین جهت گمان دارند که خالی
چیزکی است و مکان نیز چیزکی است و عیناً وسیله‌ها و مبادی وجود
اشیاء هستند^{۳۵} .

ابوالبرکات از این اعتراض پاسخ گفته است که این قضیه تناقضی با
گفتار افلاطون ندارد ، زیرا اینکه افلاطون گفت مکان جسم با خود جسم یک
چیز هستند مقصودش این بود که جسم و مکان هردو حجم و مساحت

۳۴- علم الطبیعه ص ۲۸۵

۳۳- علم الطبیعه ص ۲۸۸

۳۵- علم الطبیعه ص ۳۴۸ و ۳۴۹

سه بُعدی هستند که هنگام منطبق شدن مساحت جسم معین بر قسمتی از جسم مطلق هردو یکی می‌شوند و همان گونه که جسم می‌تواند از میان هوا و آب عبور کند، از میان جسم مطلق نیز عبور می‌کند زیرا جسم از میان آب و هوا بدین سبب می‌تواند عبور کند که آنها کم جرمتر هستند و مقاومتشان کمتر است از این روی جسم می‌تواند آنها را از هم پاره کرده از لابلای آنها عبور کند اما مکان که همان تهی است، جسمی است که هیچ جرمیت ندارد و پاره کردن نمی‌خواهد زیرا در مقابل جسمهای دیگر ایستادگی نداشته گذر کردن از میانش آسانتر است^{۳۶} خلاصه مقصود این است که جسم معین با مکان مطلق یک چیز نیست اما هنگامی که بر بخش معینی از آن منطبق گردید با آن بخش یکی خواهد شد و بعد از درگذشتن از آن نقطه معین با بخشهای دیگری از جسم مطلق یگانگی خواهد یافت.

تفاوتهای مابین مکان کلی با مکان جزئی

و توضیح اینکه ماده با نیستی یکی است

تفاوت عمده مابین جسم و ماده و مکان مطلق که افلاطون هر سه را یک چیز دانست با ماده و جسم و مکان مخصوص این است که اولی جوهر و دومی عرض است، مکان کلی و جسم کلی و ماده مطلق که هر سه یک بودند در فلسفه افلاطون آغاز و انجام زمانی ندارد و مساحتش نیز بی‌کرانه است. برخلاف مکان معین و ماده مخصوص که وجودش با خود جسم آغاز گردیده و با نیست شدن جسم معین وجود ماده و مکان جسم نیز پایان خواهد یافت زیرا این نتیجه بدست آمد که وجود جسم معین با وجود ماده شخصی و مکان فردی یکی است و هنگامی که خود جسم منتفی گردید ماده

و مکانش نیز نیست شده است به همین ملاحظه افلاطون ماده را نیستی گفت و از کلمه نیستی این قضیه را در نظر گرفت که بعد از نابودشدن هر یک از اجسام محسوس معین چیزی از آن به عنوان ماده باقی نخواهد ماند تا به صورت جسم بعد از آن در آید و مابین جسم در گذشته با جسم آینده مشترک باشد، بنابراین هیچیک از اجسام از جسم دیگر پدید نیامده است و چون ماده هر جسم معینی به خودش اختصاص دارد ماده هیچ جسمی قابل تبدیل شدن به جسم دیگر نیست زیرا با نابودشدن جسم، ماده اش نیز معدوم می شود و به این دلیل هر جسمی از هیچ چیز پیدا شده است و ماده وجودش که پیش از خودش بود نیستی است و خلاصه آنکه در یک نقطه معین از فضا ظواهری حسی که آشکار شده بود هنگامی که معدوم گردید در همان نقطه ظاهرهای دیگری پدید می آید. به همین ملاحظه ارسطو می گوید: افلاطون مساحت های کوچک و بزرگ را ماده گرفت و بود و نابودشدن اجسام را به این می دانست که حجم کوچک به اندازه بزرگتری مبدل گردد بنابراین ماده را که مساحت های کوچک و بزرگ هستند زیاد می گفت اما صورت را که نوع معقول آن جسم است و ماهیت آن را از اجسام دیگر جدا می کند یکی می دانست^{۳۷} ارسطو در جای دیگر می گوید به عقیده افلاطون شماره کوچک و بزرگ که هیولای اجسام هستند بی نهایت است^{۳۸} و نتیجه حاصل از همه این مطالب این است که نیست شدن هر حجم معینی مقدمه برای پیدا شدن حجم دیگر است به همین ملاحظه در توضیح این قضیه که افلاطون ماده را نیستی دانست می گوید: گروهی بر آن بودند که چیزها از آنچه نیست هست می شوند و این عقیده از آنجا پدید آمد که گفتار بارمنیدس را

درست پنداشتند زیرا بارمنیدس گفته بود: اگر چیزی موجود باشد چیز دیگری نخواهد شد، علاوه بر آن يك چیز چیزها نخواهد گردید و بعد از آنکه ارسطو اصل قضیه را مطرح کرده است آنگاه به بیان تفاوت نظر خودش با عقیده افلاطون پرداخته و خلاصه مطالبش این است: هنگامی که در طبیعت يك کیفیت وجودی را می یابیم که به حالتی برضد حالت قبلی پدید آمد مانند اینکه حجم کوچکی به حجم بزرگ یا به عکس مبدل گردید در اینجا سه چیز می یابیم: یکی اندازه کوچک که پیش بود و معدوم گردید، دیگری کمیت بزرگ که بعد از آن پدید آمد و يك ضد به ضد دیگر تبدیل شد و موجود سومی نیز می یابیم که مساحت کوچک را از دست داده تا مساحت بزرگ را پذیرفته باشد و این همان موجود ثابت و جوهر ماده یا هیولای اجسام است که از کوچکی به بزرگی یا به عکس می گراید.

بعد از آن ارسطو چنین شرح می دهد که ماهم ماده وجود جسم را نیستی می دانیم اما نیستی بالعرض را که عبارت از نبودن کمیت پیشتر است در نظر داریم نه نیست شدن خود ماده را بنابراین از کلمه نیستی ماده نبودن حالت متعلق به آنرا قصد می کنیم زیرا تا وقتی بزرگی ماده از میان نرفته باشد کوچکی برایش حاصل نخواهد گردید بنابراین نیستی جسم بزرگ به منزله مادر است که جسم کوچک از آن پدید می آید.

اما افلاطون که ماده را نیستی می گوید آنرا نیستی مطلق اعتقاد دارد زیرا برای مساحت کوچک و بزرگ جوهر ثابتی قائل نیست تا موضوع آن دو کمیت باشد بلکه خود آن کمیت های معین را موضوع قرار می دهد بنابراین هنگامی که جسم کوچک نیست شد هیچ چیز از آن باقی نخواهد ماند تا مساحت جسم بزرگ در آن پدید آید و تا همان ماده ای که اول در جسم کوچک بود بعد از نابود شدن آن در جسم بزرگ مانده باشد به همین ملاحظه

در نظر افلاطون هر جسمی از هیچ پیدا شده است.^{۳۹}

جسم محسوس در فلسفه افلاطون

مجموعه‌ای از صفات مؤثر و احوال است

نتیجه‌ای که از مطالب گذشته رویهم حاصل گردید این است که در فلسفه افلاطون ماده جوهر ثابت نیست زیرا بابرطرف شدن ظواهر محسوس از نقطه معین چیزی از جسم باقی نخواهد ماند بنابراین جسم محسوس مجموعه‌ای از صفات و حالات محسوس پیش نخواهد بود آنچنانکه بیشتر متکلمان اسلامی اجزاء تشکیل دهنده جسم را همان صفات ظاهر و اعراض می‌دانستند و لاك از فلاسفه عصر جدید نیز جسم را مجموعه حالات دانسته صفات اصلی را حامل صفات غیر اصلی قرار می‌داد.

نظام معتزلی اجزاء تشکیل دهنده اجسام محسوس را چیزهای بینهایت دانست و معتقد گردید که هر کدام از صفات محسوس که اجزاء تشکیل دهنده جسم می‌باشند دارای بُعد و مساحت هستند اما ابعاد آنها يك شده است و در یکدیگر تداخل یافته‌اند. نظام در این عقیده پیروی از هشام بن الحکم کرده بود زیرا هشام نیز صفات محسوس جسم را دارای بُعد و مساحت دانسته آنها را اجسام می‌گفت^{۴۰} و گذشت که ابوالبركات بغدادی از فیلسوفان نامی نیز گرمی و رنگها و صفات دیگر را مساحت‌هایی بیان نمود که بواسطه نداشتن جرمیت و مقاومت بر ابعاد یکدیگر منطبق گردیده همگی دارای يك حجم و يك مساحت می‌شوند^{۴۱} و این راه حلی بود که برای امکان

۳۹- علم الطبیعه ص ۷۲ تا صفحه ۷۵

۴۰- ملل ونحل شهرستانی جلد اول ص ۷۵ و شرح مواقف ایجی چاپ‌هند ص ۲۴۵ و

۲۴۶ و ۴۳۸ و ۴۳۹ و ۷۴۹

۴۱- کتاب المعتبر ابی البركات بغدادی جلد سوم ص ۲۰۶ و ۲۰۸

متحدشدن مساحتها از طرف ابوالبرکات پیشنهاد شده بود و ملاصدرا نیز در مورد متحدشدن جسم با مکان همین نظر را برگزید و از این مطالب می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاید نظام نیز از اینکه گفت عناصر تشکیل دهنده جسم ذرات بی‌نهایت متداخل هستند به همین قضیه نظر داشته که کمیتها و مساحتهای بی‌شمار یک شده‌اند و دارای یک حجم گردیده‌اند بدین سبب بعدها جدا از یکدیگر ندارند و در هنگام گرد آمدن باهم بدون بعد هستند خلاصه آنکه این دسته از فلاسفه که نامبرده شدند گوئی از افلاطون تبعیت کردند زیرا افلاطون جوهر اشیاء را جنسها و نوعهای روحانی می‌دانست که از لحاظ سعه و ضیق وجودی متداخل هستند و بر آن بود که صفات و عوارض محسوس اثر وجود همان جنسها و نوعهای متداخل روحانی است به همین سبب وجود صفات و ظواهر حسی به نحو تداخل است و از اینجا می‌توان حدس زد که اصل تداخل صفات مانند تداخل جسم در مکان از افلاطون سرچشمه گرفته است.

و باز چنین به نظر می‌رسد که این دسته از فلاسفه نیز که سخن از تداخل می‌گفتند بر آن بودند که فضا پر از نیروهای فعاله گوناگونی است و آن نیروها تأثیر خود را در مساحتهای معینی به نحوه‌های گوناگون برای حواس ما نمایان می‌کنند به همین ملاحظه ابوالبرکات می‌گوید وجود جسم محسوس مشتمل بر دو جزء است که ماده و صورت جسم می‌باشند: ماده همان مساحت و حجم معینی است که صفتی در آن پدید می‌آیند و صورت آن صفت اصلی است که صفتی دیگر از آن پیروی می‌کند و صفتی فرعی هستند^{۴۲} مثلاً گرمی صفت اصلی و صورت وجودی آتش است زیرا اولین صفتی است که در مساحت معینی پیدا شده است و صفت سبکی و

کم جرمی از صفتهای فرعی هستند که بواسطه گرمی پیدا می‌شوند .

در فضای مطلق افلاطونی جای خالی وجود ندارد

طرفداران وجود خلأ دو دسته شدند: گروهی از ایشان معتقد به خلأ منفصل گردیدند و گفتند بعضی از جاها بکلی خالی از ماده و جرمیت است، گروه دیگر خلأ مجزا را انکار داشته بر آن شدند که خالی فقط در فاصله مابین ذرات ماده یافت می‌شود. به عقیده ایشان جائی که هیچ چیز در آن پیدا نشود اصلاً نیست هر چند در بعضی از جاها تا حدی جرم کم است که گوئی هیچ چیز در آن نیست^{۴۴} و افلاطون از آن گروه بود که فضای خالی را که هیچ در آن نباشد انکار داشت .

ارسطو عقیده افلاطون را در این مورد چنین بیان کرد که گفت: فیثاغورسیان مکان را بی‌نهایت و جسم را محدود می‌دانستند بنابراین معتقد بودند که بیرون از آسمان مکان خالی بی‌کرانی وجود دارد اما افلاطون می‌گفت بیرون از محیط اجرام هیچ جسمی موجود نیست (نظر ارسطو از این مطالب این است که افلاطون جسم مطلق را که مکان مطلق گفته بود مساوی با محیط اجرام و ظواهر جسمانی می‌دانست) و صورت نیز به عقیده افلاطون اصلاً در مکان نیست زیرا موجودی روحانی است بنابراین در خارج محیط اجرام مکان وجود ندارد^{۴۵} ارسطو فضای خالی فیثاغورسیان را به این دلیل رد کرده است که اگر مکان بی‌کران و از جرم بیشتر می‌بود هیچ دلیلی وجود نداشت که جرمها در نقطه معینی از آن مکانهای خالی جاگزین گردند بنابراین مقدار محیط اجرام با مساحت مکان باید مساوی باشد^{۴۶}.

۴۳- کتاب‌المعتبر جلد دوم ص ۱۲۱

۴۴- علم‌الطبیعه ص ۳۵۸

۴۵- علم‌الطبیعه ۲۰۳

۴۶- علم‌الطبیعه ص ۲۱۳ و ۲۱۴

ابوالبرکات بغدادی که در اصول مسائل مربوط به ماده و مکان نظر افلاطون را پذیرفته است او نیز فضای خالی و تهی مطلق را که هیچ در آن نباشد انکار کرده و ذرات جوهری را در تمام فضا پراکنده دانسته و اشکالات گوناگونی را که بر خلأ مطلق وارد کرده اند چنین پاسخ گفته است که فضای تمام خالی هیچ موجود نیست و تهی فقط مابین اجزاء ماده یافت می شود و اختلاف اماکن را نیز از جهت دوری و نزدیکی جرمیتها نسبت بیکدیگر بیان نموده است. ابوالبرکات می گوید تهی فقط رخنه ها و فاصله ها مابین ذرات ماده است و او زیادی و کمی شتاب حرکت اجسام و درازی و کوتاهی زمان حرکتها را بواسطه کمی و زیادی رخنه ها و فاصله های مابین ذرات اجسامی دانسته است که در مسیر حرکت واقع شده اند^{۴۷}.

عقیده ابوالبرکات در مورد جسم فلکی یعنی فضائی که کرات آسمانی در آن می چرخند این است که آسمانها جرمیت آتشین دارند و آتشی که دیگران آنرا اثیر خواندند به عقیده او جسمی است که تهی و رخنه ها مابین ذراتش از همه اجسام بیشتر است به همین سبب مقاومتش از همه اجسام کمتر است و مانند هوا بواسطه نداشتن جرمیت دیده نمی شود هر چند هنگامی که با اجسام دیگر برخورد می کند آن اجسام دیدنی می شوند همچنانکه موج گرمی در فضای وسط تنور دیده نمی شود اما اجسامی که در حال اشتعال هستند دیده می شوند و علت دیده شدن شعله ها این است که جرمیتها و مواد نیم سوخته بامو جهای حرارتی آمیخته شده و در حقیقت مواد نیم سوخته دیده می شوند نه خود امواج گرمی. و نیز علت پیش نیامدن حوادث جسمانی در فضای مابین کرات آسمانی کمی جرمیت است به همین ملاحظه هیچگونه تحریک و تحرك و تأثیر و تأثر و فعل و انفعال و تضادی

در آنجا نیست زیرا همه جا یکنواخت و بربك حالت است نگارنده این مقاله در کتاب نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی به این نکته یادآور شد که شاید فلاسفه به این علت جسم فلکی را قابل ازهم گسستن و بهم پیوستن ندانستند که از هم گسستگی و بهم پیوستگی و از جایی به جایی شدن فقط در مورد جرمیت و وجود ماده قابل تصور است و چون دریافتند که جرمیت در آن فضاها تا حدی کم است که گوئی هیچ نیست به همین ملاحظه گفتند که جسم آسمانی خرق و التیام نمی پذیرد و چیزی از آن از جای خود بیرون نمی گردد. خوشبختانه تازگی با نظر ابی البرکات بغدادی در این باب برخورد کردم که او نیز همین مطالب را اظهار داشته و این قضیه را که پاره ای از فلاسفه گفته بودند ستارگان را جسم فلك با خود می چرخاند و خود ستارگان حرکت مستقل ندارند زیرا جسم فلکی از هم گسستنی نیست به سبب اینکه جسم فلکی را سفت و سخت و ناشکن توصیف کرده بودند ابوالبرکات همه این عقاید را خرافی دانسته و به همه استدلالات آنها جواب گفته است.^{۴۹}

خلاصه نظر افلاطون در مورد مکان مطلق و مکان مخصوص

مکان مطلق چیزی است که همه اجسام عالم در آن شريك هستند و مکان مخصوص نقطه ای است که دو جسم در يك زمان در آن جا نتوانند گرفت و ارسطو خلاصه مطالب مربوط به نظر افلاطون را در یکجا از کتاب خود گرد کرده و قاضی عضد ایجی نیز عین همان خلاصه را در کتاب خودش آورده است.

ارسطو سه احتمال در مورد توضیح ماهیت مکان یادآور شده است که

۴۹- کتاب المعبر جلد دوم ص ۱۲۹

۴۸- کتاب المعبر جلد دوم ص ۱۲۳

دو تا از آنها را به افلاطون نسبت داده و یکی را هم نظر شخصی خودش قرار داده است. اما بر طبق مطالبی که در اول بحث گذشت می‌بایستی نظر اتمیان را که کاملاً با عقیده افلاطون مغایرت دارد شق چهارم از احتمالات قرار داده باشد اما چونکه عقیده ایشان را جداگانه آورده بود به همین ملاحظه بیش از سه احتمال در مورد خلاصه کردن آراء ذکر نکرد.

ارسطو عقیده شخصی خودش را که یکی از سه احتمال است چنین توضیح داد که گفت: مکان عبارت از تماس مابین رویه درونی جسم بزرگ است با رویه برونی جسم کوچک و جسم بزرگ آن است که پیرامون جسم دیگری را گرفته باشد.

دو احتمال دیگر به جای می‌ماند که آنها را نیز ارسطو آورده است:

۱- احتمال اول این است که مکان عبارت از صورت ریاضی و شخصی جسم باشد که آنرا ارسطو هیأت گفته است.^{۵۰}

۲- احتمال دوم این است که مکان عبارت از هیولای جسم باشد که صورت در آن یافت شده است.

صورت ریاضی عبارت از مساحت برونی جسم است که از مجموع رویه‌های ششگانه‌اش حاصل می‌شود.

هیولی چیزی است که رویه‌ها آن را فرا گرفته در میان دارند. و چون صفت ذاتی مکان شخصی این است که فراگیرنده جسم معین باشد و اندازه‌اش با حجم خود جسم برابری داشته چیز دیگری در آن نتواند درآید و این خاصیتها عیناً بر هیولی و هم بر صورت جسم قابل انطباق است بنابراین هر يك از آن دو را می‌توان مکان تصور کرد: از جهت اینکه مکان فراگیرنده جسم است می‌توان رویه‌ها و پایانهای جسم را مکان دانست زیرا

رویه‌ها جسم خود را فراگیر هستند. و از آن نظر که اندازه مکان با حجم جسم برابر است و علاوه بر آن اگر شکل و حالات را بگیرند ماده بر جای خواهد ماند و مکان نیز تغییری نخواهد یافت بنابراین هیولای جسم را می‌توان با مکان یکی دانست^{۵۱}.

به همین ملاحظات بود که افلاطون در تعلیمات شفاهی مکان جسم معین را با صورتش یکی دانسته بود اما در کتاب تیمائوس مکان را با هیولای جسم یکی شمرد^{۵۲}.

تفاوت مابین ماده و صورت در فلسفه افلاطون

قبلاً دانسته شد که نظر افلاطون از هیولی همان مساحت مکعب و حجم معینی است که ظواهری در آن پدید می‌آید بنابراین مکان را چه صورت با هیولی بدانیم کمیت مخصوص از آن در نظر خواهد بود.

تفاوت مابین این دو چیز آن است که مثلاً اگر يك متر مکعب از آب را که شکش همیشه در تغیر است اما با عدم تغیر حرارت همیشه دارای يك اندازه خواهد بود. حال اگر صورتش را مکان دانستیم که عبارت از رویه‌های ششگانه‌اش باشد شش متر دو بُعدی اندازه خواهد داشت اما در صورتیکه هیولی را که همان حجم و مساحت مکعب جسم است مکانش قرار دهیم مکان فقط يك متر مساحت سه بُعدی خواهد بود.

تصور قضیه در صورتیکه مکان بنا به گفتار افلاطون ماده جسم باشد چنین می‌شود که هرگاه نقطه معینی از فضا را که جسم در آن نقطه نشان داده می‌شود و جسم آنجا را پر کرده است بنظر آوریم از این نظر موضع یا

۵۱- تعلیقات یحیی نحوی بر علم الطبیعه ص ۲۸۹

۵۲- علم الطبیعه ص ۲۸۵ و ۲۸۶

مکان خواهد بود، و اگر در نظر بگیریم که ظواهر مشخصی در همان نقطه از فضا به اندازه و مساحت معینی نمودار است از این جهت عنوان ماده بر آن صادق خواهد بود زیرا همان مساحت معین موضوع و حامل ظواهر گردیده است و رویه‌ها نیز متعلق به همان حجم مکعب هستند.

سید شریف گرگانی می‌گوید اینکه افلاطون ماده و مکان هر دو را یکی دانست از باب تشبیه است و در حقیقت آنها را در نام شریک کرده است نه آنکه آنها را دارای يك حقیقت وجودی دانسته باشد^{۵۳} و این همان توجیهی است که یحیی نحوی (جان فیلوبون) در شرح خود بر علم الطبیعه از سخن افلاطون کرده است^{۵۴}. اما این توجیه در صورتی درست است که مغایرت جسم معین را با مکان مطلق در نظر داشته باشیم به همانگونه که ابوالبركات بغدادی بیان کرد که نظر افلاطون از اینکه جسم معین را با مکان مطلق يك چیز دانست این بود که هر دو جسم هستند و گرنه با این توضیحات کاملی که درباره اتحاد مکان شخصی با ماده فردی در فلسفه افلاطون آورده شد نمی‌توان تفسیر یحیی و سید شریف را با عقیده افلاطون موافق دانست.

ایجی تصور اتحاد و یگانگی ماده جسم با مکانش را چنین بیان کرده است که ماده جسم با خود جسم هر دو يك حجم و يك مساحت معین هستند که در فاصله و گشادگی معین که مکان نامیده می‌شود نفوذ کرده و يك شده‌اند^{۵۵}.

۵۳- شرح مواقف ایجی چاپ‌هند ص ۲۷۰

۵۴- تعلیقات یحیی بر علم الطبیعه ص ۲۸۹

۵۵- شرح مواقف ایجی ص ۲۷۰

ماده یا سومین رکن وجودی

در ادیان فلسفی

قضیه اصالت و استقلال داشتن و جوهر نیستی ناپذیر بودن وجود ماده از معتقدات قدیم فلسفی بود که قبلاً نامبرده شد و این عقیده نتیجه یک نوع مشاهدات سطحی در مورد تغییرات وجودی است که نوع انسان آن را از ملاحظه این امور حاصل کرده است.

اصول تفکرات انسانی همیشه از مشاهدات سطحی روزانه‌ای که از تغییرات محسوس داشته ساخته شده است و اعتقاد به جوهریت و ماندگاری همیشگی وجود ماده نیز از همان اصولی است که بر پایه مشاهدات سطحی بنیان گردیده است.

انسان تا بوده است همیشه می‌دیده که اگر نجاری دری بخواهد بسازد باید تخته داشته باشد یا اگر چکشی درست شود فلزی لازم است و گرنه ساختن در و چکش بدون جسمهای معین نقشی بر آب و خیال خواهد بود. همچنین همیشه دیده شده است که تا بذری نباشد گیاهی نخواهد روئید و تا نطفه‌ای نباشد جاننداری پدید نخواهد گردید. از همین مشاهدات سطحی حکمی کلی بدست آمد و به اجسام کلی عالم نیز سرایت داده شد و عموم مردم چنین اندیشیدند که برای مجموعه جهان از پیش ماده‌ای بوده است که اجسام کوچک و بزرگ همگی از آن درست شده‌اند و آن جوهر اصیل همیشه پایدار، زمینه و سرمایه نخست برای وجود همه است و همه چیز از آن زاده شده است و تا آن نباشد هیچ چیز موجود نخواهد گردید. بنابراین ماده واحدی اصیل پنداشته شد که تولید و تکثیر باید از آن حاصل شود و این گمان پیش آمد که جرمیت اصل ثابت فناپذیری است

که همه چیز از آن زاده گردیده و دوباره در آن نیست خواهد شد و به همان چیزی که بود دوباره خواهد برگشت و این نتیجه را مردم از آن بدست آوردند که دیدند روئیدنیها از کود زمین می‌رویند و جسم روئیدنی دوباره به کود تبدیل می‌شود بنابراین هیچ جسمی بدون سابقه وجودی پدید نخواهد گردید و همیشه باید جسم معینی باشد تا به جسم دیگری تبدیل گردد و جوهر ثابتی باید تا میسر شود که از يك شكل به شكل دیگر در آید. بهمین ملاحظه ارسطو می‌گوید: میان همه فلاسفه طبیعی مشهور و مسلم است که چیزی از نیستی هست نمی‌شود^{۵۶} در جای دیگر گفت: این قضیه آشکار و مسلم است که هر چیزی هست شدن در موردش راست باشد باید از موضوعی بوجود آمده باشد بنابراین همیشه باید هر چیزی از چیز دیگری پدید آید مانند گیاه و جاندار که باید از تخمه‌ها پدید آیند^{۵۷}.

خلاصه آنکه پیش همگی مسلم بود که جوهر ثابتی در جهان موجود است که نیستی نمی‌پذیرد و آن مادر همه است.

اختلافی که در میان آمد این بود که این جوهر اصل که مادر است چگونه چیزها از آن پیدا می‌شوند آیا حقیقتاً زاینده است و چیزهایی از آن پدید می‌آیند یا آنکه جوهری نازا است و با نشان دادن چیزهای دروغین مردم را فریب می‌دهد. به همین ملاحظه گروهی در یونان قدیم پیدا شدند که بود و نابود شدن اجسام را از اصل انکار کردند و هست و نیست شدن چیزهایی را که محسوس است وهمی و خیالی پنداشتند درهند نیز مشابه همین افکار وجود داشت.

ارسطو می‌گوید: ملسس چنین استدلال می‌کرد که اگر چیزی تازه پدید آید باید از چیزی باشد و چون ممکن نیست که چیزی چیز دیگر شود

و چیز دیگر از آن پدید آید پس هیچ چیز تازه‌ای موجود نخواهد گردید .
 ارسطو این استدلال را جای دیگر از زبان ایشان چنین تکمیل کرد که
 این گروه گفتند: اگر چیزی تازه پدید آید از دو حال بیرون نیست یا چنان
 است که اصلاً چیزی نبوده و هیچ چیز چیزی شده است و یا آنکه چیزی
 بوده است و بوده بود شده است اگر گفته شود همان چیزی که بوده است
 بود گردیده این معنی را خواهد داد که چیزی در هنگامی که موجود بود
 موجود گردید و در صورت دوم که چنین گمان رود که هیچ چیز و نابود ،
 چیزی شده است چنین معنی خواهد بخشید که چیزی هنگامی که نبود بود
 گردید و باز به تعبیر دیگر اگر چیزی هست دوباره بود شدنش معنی ندارد
 و اگر هم از پیش چیزی نبوده است باید هیچ و ناچیز چیزی گردد و از
 ناچیز چیزی پدید آید و حال آنکه ناچیز چیزی نخواهد شد و از هیچ چیز
 چیزی پدید نخواهد آمد^{۵۹}

گروه دیگر چون زیر این بار نتوانستند بروند که همه تحولات محسوس
 عالم را خواب و خیال پندارند چاره دیگری اندیشیده گفتند چیز کی باید
 باشد که از آن چیزها پدید آید^{۶۰} .

تفاوت عقاید فلاسفه در پیدا شدن چیزها از ماده

بعد از آنکه فلاسفه بر وجود جوهری اصیل اتفاق کردند که همیشه بوده و
 نیست نخواهد گردید و آنرا ماده و مبدا یا مادر چیزهای نوظهور قرار
 دادند در این اختلاف کردند که آن جوهر اصیل چیست و چگونه چیزها
 از آن پدید گردیده و دوباره بدان پیوسته در همان جوهر اصیل فانی می‌شوند

۵۸- علم الطبیعه ص ۱۸

۵۹- علم الطبیعه ص ۶۶ و ۶۷ و ۶۸

۶۰- علم الطبیعه ص ۶۸ و ۶۹

و تغییر حالت در آن جوهری که موجود همیشگی است چگونه حاصل میشود و شکلهای مختلف را چگونه به خود می گیرد و چگونه چیزها از آن زاده می شوند؟ و همین مشکل علمی سبب شد که هر کدام از گروههای فلسفی عقیده مخصوصی در این باب پیدا کردند:

۱- اولین گروه از فیلسوفان یونانی که در نواحی آسیای صغیر می زیستند ماده را جسم معین و توده بهم پیوسته ای دانستند که چیزی مابین اجزاء آن فاصله نشده و از هم گسستگی نمی پذیرد زیرا منکر خلأ بودند و تغییراتی که در این جوهر اصیل حاصل می شود به عقیده ایشان تخلخل و تکاثف نسبی یعنی کم مایگی و پر مایه شدن جسم است بدون آنکه اجزایش از هم گسسته گردیده فاصله و رخنه ای مابین اجزا پدید آید و سردی و گرمی و سبکی و سنگینی و سفتی و نرمی و صفات دیگر را بطور کلی از توابع همان کم مایگی و پرمایگی و جرمیتهای زیاد و کمی دانستند که در جسم حاصل می شود و به قول ارسطو همگی بوجود سه اصل در طبیعت معتقد شدند یکی همان جوهر اصیل و واحد است، دیگری دو حالت که ضد یکدیگر هستند و بطور تناوب بر آن اصل واحد دور می زنند^{۶۱} یعنی ماده که جوهری اصیل است از پرمایگی که یک ضد است بسوی ضد دیگر که کم مایگی است حرکت کرده همیشه مابین این دو حالت که ضد یکدیگرند در آمد و شد است.

۲- عقیده دیگر این بود که آن جوهر اصیل که ماده و مادر وجود همه چیز است اجزایش از هم گسسته است و در فاصله مابین ذرات آن رخنه و خلأ است و ذرات ماده اشکال متفاوتی دارند و ذراتی که از جهت

شکل و مساحت یکسانند ماده برای عنصر معینی می‌باشند و شکلهای معین ریشه و تخمه وجود اجسام گوناگون هستند و هنگامی که ذرات يك شکل بهم پیوستند نوع معینی از جسم پدید خواهد آمد و دارای خاصیت‌های مشخصی خواهد بود که در اجسام دیگر نایاب است و این عقیده مخصوص به ذیمقراطیس و پیروان او بود^{۶۲}.

۳- عقیده سوم این بود که چیزی تازه موجود نمی‌شود همه چیز بلاآغاز وجود داشته اما پوشیده و در نهان است و ذرات متعلق به چیزهای گوناگون تدریجاً از پس یکدیگر آشکار می‌شوند، زیرا اگر چیز تازه‌ای بوجود آید نیستی هست شده است^{۶۳}.

ارسطو می‌گوید پیش همه دارندگان این عقاید مسلم و قطعی بود که از هیچ چیز، چیزی پدید نخواهد گردید زیرا باید فعل و انفعالی انجام گیرد تا چیزی موجود شود و فعل و انفعال روی نیستی تحقق نخواهد یافت بلکه باید چیزی باشد تا در چیزی اثر کند و باید چیز دیگری باشد تا اثر را از آن دیگری بپذیرد و از مجموع این تأثیر و تأثر موجود سومی پدید آید بنابراین هیچ و ناچیز چیزی نخواهد شد^{۶۴} فلاسفه به همین دلیل استناد جسته وجود خود ماده را بلاآغاز دانسته می‌گفتند ماده نیز اگر آغاز وجودی داشته باشد «هیچ» چیزی شده است. به همین ملاحظه نیز ناصر خسرو عقیده محمد زکریا رازی را چنین حکایت کرده که او نیز وجود ماده را دیرینه و بلاآغاز می‌دانست و استدلالش این بود که گفت: عقل نمی‌پذیرد که چیزی جوهریت و استقلال وجودی داشته باشد و از چیز دیگری پیدا نشده باشد^{۶۵} و باز می‌گوید ابداع که بوجود آوردن چیزی بدون وجود ماده

۶۲- علم الطبیه ص ۲۰۵

۶۳- علم الطبیه ص ۳۶ و ۳۷ و ۲۰۵

۶۴- علم الطبیه ص ۶۷ و ۶۸

۶۵- زاد المسافرین ص ۷۴

قبلی است ممکن نیست زیرا اگر چنین چیزی شدنی می بود بایستی آنچه با گذشتن زمانها تدریجاً موجود می شوند یکباره بوجود آیند و همینکه تدریجی بوجود می آیند دلیل است بر آنکه باید از ماده که موجود بسیطی است ترکیب شوند^{۶۶}.

آیا ماده بدون فعل و انفعالات ظاهری یافت می شود؟

بنابر آنچه گفته شد فلاسفه طبعی همگی بر آن اتفاق دارند که اگر تغییر حالتی پدید آید باید بر روی جوهر ماده تحقق یابد و وجود ماده باید همیشگی باشد و هر کدام از اجسام محسوس باید از جسم دیگری درست شوند که ماده وجودشان در ضمن آن جسم بوده است اما بعد از آنکه همه فلاسفه در اصل وجود ماده هم رای شدند در این نکته مابین ایشان اختلاف حاصل شد که آیا ممکن است ماده گاهی وجود داشته باشد و تحولاتی رویش انجام نگیرد و نام معینی از نامهای اجسام را نداشته فعل و انفعال و خاصیتی از وجودش حاصل نگردد؟ در اینجا دو عقیده برای فلاسفه حاصل گردید محققان گفتند اگر تغییرات نباشد ماده واقعیتهای ندارد زیرا ماده چیزی است که حامل تغییرات باشد به همین ملاحظه در کتب فلسفی اسلامی بابی برای ثابت کردن مسأله تلازم وجود ماده و صورت گشایش یافته است.

گروه دیگر که با این عقیده مخالف بودند بدون وجود صورت برای ماده موجودیتی مستقل قائل بودند و اینک به توضیح عقاید این دو دسته از فلاسفه پرداخته می شود.

ماده جز زمینه برای تغییرات چیزی نیست

بنابر آنچه در اول گذشت یگانه دلیل برای اثبات وجود ماده پذیرش

اثر و بود شدن جسمی در جای جسم دیگر است و اندیشیدن درباره وجود ماده از توجه به کثرت و تغیر حاصل گردیده است همچنانکه تصور وجود زمان و مکان نیز از تصور حرکت و تغیر احوال پدید آمد و به همانطوری که قبلاً بیان شد و باهمان توضیحات باید گفت که تصور وجود ماده نیز از تغیر احوال پیش می‌آید زیرا وجود ماده را برای این پذیرفتند که مابین اعتقاد به ابدیت بقاء وجود با نیست شدن موجودات را جمع کرده راه حلی برای تحقق تغیر و کثرت پذیرفته باشند. ارسطو در مورد همین قضیه بر رد عقیده بارمنیدس و زنون که منکر تغیر بودند می‌گوید: اگر وجود همیشه بر یک حال بماند و تغیر احوال برای چیزها پیش نیاید تصور مبدأ با ماده از اصل معنی نخواهد داشت^{۶۷} و چون وجود ماده را مادر می‌دانستند می‌گفتند هر چیز تازه‌ای پدید آید باید اصل و ریشه‌ای داشته باشد و آن اصل و ریشه مانند مادر است که از آن زاده می‌شود و آن اصل و ریشه را موجود ثابتی دانستند که مشمول آفرینش نیست زیرا اگر آغاز وجودی داشته باشد باید از هیچ و بدون زمینه قبلی موجود شده باشد بنابراین گفتند چیزی از این موجود ثابت نمی‌گاهد و بر آن نیز نمی‌افزاید. و چون تصور زمان و مکان و ماده از جنبه‌های گوناگون پیوستگی تغیرات حاصل گردیده است به همین ملاحظه پیش از این گفته شد که الفاظ متعلق به این معانی مشتمل بر مفاهیم گوناگونی است که از یک مفهوم اصلی انشعاب یافته مانند کلمات ماده و مدت که هر دو پیوستگی تغیرات را با استمرار وجود می‌رسانند و ماطر که به معنی ماده و جوهر یعنی حامل احوال و دگرگونیهاست با اندکی تغیر یافتن حروف به کلمه مادر تبدیل یافت بنابراین پنج ماطر به نقل بیرونی در فلسفه هند همان چهار مادر (امهات اربع) است که عنصر فلکی را بر آن

افزوده در کتب هند پنج ماطر گفتند^{۶۸} و به همین مناسبت کلمه مادر به اصل وریشه وجود جانداران که زاینده آنها باشد اختصاص داده شد .
نتیجه‌ای که از این توضیحات در نظر است این است که تصور وجود ماده بدون فعل و افعال و تغییرات حسی ممکن نیست و وجود ماده تنها زمینه برای تغییر احوال است اما گروه دیگری از فلاسفه بودند که برخلاف این عقیده با قطع نظر از تغییرات جسمانی برای ماده معتقد به استقلال وجودی شدند و آنرا هیولای مطلق یا ماده مجرد نامیدند و ایشان همان گروهی بودند که ماده را یکی از پنج قدیم دانستند .

هیولای مطلق یا ماده مجرد در فلسفه هندیان و حرنانیان

خواجه نصیرطوسی می‌گوید: گروهی ماده و عناصر را قدیم می‌شمارند و بسیاری از فلاسفه کهن آنرا هیولای مجرد از صورت دانسته بودند و در آخر می‌گویند حرنانیان از همان کسانی بودند که به هیولای مجرد اعتقاد داشتند^{۶۹} .

پیش از این گذشت که در فلسفه هند بعد از وجود علت العلل و وجود عقل و نفس چهارمین موجود ماده مطلق یا هیولای مجرد یعنی موجود مرده بدون صورت بود که بعدها به وسیله نیروهای گوناگونی که از عقل بر آن فرود آمد دارای صورتهای گردید^{۷۰} .

ماده هنگامی محسوس شد که ترکیب یافت و آفرینش چنین تحقق یافت که علت العلل در سرشت تغییراتی داد و آنرا فراهم آورده چیزهائی

۶۸- تحقیق مالهند ص ۳۲

۶۹- شرح اشارات جلد سوم انتشارات مؤسسه نصر تهران ص ۱۲۸

۷۰- تحقیق مالهند ص ۲۶ و ۳۰

از آن ساخت و دوباره به همان گونه که بود باز خواهد گشت اما خود سرشت پیدایش نیافته بود و نابود هم نخواهد گردید.^{۷۱}

بیرونی در جای دیگر از کتاب ماللهند عقیده بعضی از فلاسفه هند را چنین آورده است که نخستین بسیط بلا آغاز بود و پنج عنصر از آن فراهم شد و موجودات بسیطی که پنج عنصر از آن فراهم شدند مادران پنجگانه (پنج مائر) همان محسوسات پنجگانه اند و عبارتند از:

۱- «شَبَد» یعنی شنیدنی که آسمان از آن ترکیب یافت، بیرونی می گوید از اینکه عنصر آسمان را صوت گفته اند شاید به همان نظر داشتند که اومیروس شاعر یونانی و فیثاغورس آهنگهارا به ستارگان آسمانی نسبت می دادند.

۲- «سَپَرَس» یعنی بساواشدنی که باد از آن فراهم گشت.

۳- «رَوَپ» یعنی دیدنی که آتش از آن ترکیب یافت.

۴- «رَس» یعنی چشیدنی که آب از آن ترکیب شد.

۵- «گَنَد» یعنی بوئیدنی و زمین از آن فراهم آمد.^{۷۲}

و دور نابودی چیزها که در بحث زمان آورده شد مربوط به اصل ماده مجرد از صورت است.

ماده مجرد در عقاید محمد زکریای رازی

ناصر خسرو عقیده رازی را در مورد هیولای مطلق و استقلال وجود آن چنین شرح داده که رازی گفته بود: ذرات ماده بلا آغاز در فضا پراکنده بوده اند پس از آن فراهم آمده اجسام از آن درست شدند و دوباره به همان

۷۱- تحقیق ماللهند ص ۲۷۲ و ۲۷۳ و ۲۷۴

۷۲- تحقیق ماللهند ص ۳۲

گونه که نخست بود ازهم خواهد ریخت^{۷۳}.

ناصر خسرو دنباله گفتار رازی آورده و بیرونی نیز از او حکایت کرده است که رازی گفته بود ماده همیشه بوده است اما ترکیب نداشته و پراکنده بوده است و پس از آنکه صنع بر آن چیره گردید به علت ترکیب جبری بهم برآمد و در آخر کار دوباره به همان گونه که بود پراکنده خواهد گردید و همیشه پراکنده خواهد ماند^{۷۴}.

ماده مجرد در فلسفه افلاطون

هیولای مجرد در فلسفه افلاطون معنی دیگری داشت غیر از آن که دیگران می گفتند و تفصیل گفتارش در این باب گذشت که او ماده مجرد را بعد روحانی بدون جرمیت می دانست و آن را بافضا یا مکان مطلق یکی شمرد و وجودش را بلاآغاز و بدون پایان گفت اما به عقیده او این ماده بدون جرمیت پذیرای صورتهای جزئی نیست و تغییر احوال در این ماده روحانی حاصل نمی گردید و حامل صفات نبود اما ماده دیگری به عقیده او وجود دارد که حامل صفات و احوال است و ماده جزئی که حامل صفات است همان مساحت سه بعدی محدود و مختص به جسم معین است و صورت جزئی ریاضی که متعلق به این جسم است رویه ها و سطوح ششگانه ای بود که حجم مکعب جسم را فرا گرفته اند لکن این حجم مکعب که ماده جسم مخصوص و حامل ظواهر است تا وقتی موجود است که این ظواهر در آن آشکار هستند و بعد از تغییر یافتن ظواهر آن حجم معین که ماده جسم مخصوص است از میان خواهد رفت و جایش که همان ماده مجرد یا جسم

۷۳- زادالمسافرین ص ۷۳

۷۴- زادالمسافرین ص ۷۶ و تحقیق ماللهند ص ۲۷۱

مطلق است باقی خواهد ماند بنابراین ماده مجرد به آن معنی که در فلسفه دیگران گفته می‌شد که همراه با جرمیت است در فلسفه افلاطون اصلا وجود ندارد.

خلاصه ماده مجرد در دو اصطلاح مختلف

از مطالبی که آورده شد نتیجه حاصل گردید که ماده مجرد دو معنی جدا از یکدیگر داشت یکی ماده مطلق روحانی که معلول علت‌العلل شمرده می‌شد و افلاطون بدان اعتقاد نمود و دیگری ماده مطلق فلاسفه مادی بود که از اصل استقلال وجودی داشته معلول هیچ علتی نبود و فلاسفه طبیعی ماقبل افلاطون بدان رای دادند.

عبارات ناصر خسرو در موردی که اختلاف نظر ایران‌شهری را با زکریا رازی بیان می‌کند چنین می‌نمایاند که ایران‌شهری در مورد قدم ماده از نظر افلاطون تبعیت می‌کرده است اما محمد زکریا رازی که ماده را معلول هیچ علتی نمی‌دانست نظر طیبیان قدیم را اختیار کرده بود^{۷۵}.

فارابی و انکار همیشگی بودن وجود ماده

فارابی در رساله الجمع بین الرايين که کلیات مطالبش در دست توضیح است می‌گوید: آثاری که از دانشمندان قدیم باقی مانده است و همچنین عقیده یهودیان و گبران بر این دلالت دارد که ماده موجود ثابتی است و فقط تغییر حالت پیدا می‌کند و گروه‌های نامبرده همگی سرشت را دیرینه و پایدار قرار داده‌اند مثلاً گفته‌اند که در آغاز آب بود و به جنبش درآمد و آسمان از آن درجای شد اما هیچکدام از آنان ابداع را که از هیچ آفریدن

است نگفته‌اند در آغاز ماده ابداع شد و چیزهای دیگر از ماده فراهم آمد.^{۷۶}

پیش از این اعتقاد به اینکه اولین موجود آب بوده و چیزهای دیگر از آن پدید آمدند جزء عقاید فلسفی هند بیان شد و تالس اولین فیلسوف مشهور یونانی همین قضیه را اظهار داشته بود اما شهرستانی می‌گوید تالس این عقیده را از تورات گرفته است^{۷۷} و گفته شد که پیرونی بعد از آنکه این عقیده را از مردم هند آورد ریشه این قضیه را در عقاید قدیم مردم بابل دانست^{۷۸} و چون این اعتقاد که آب نخستین موجود و اصل همه چیز است مشترك مابین چند قوم و ملت بوده است می‌توان چنین حدس زد که اصل قضیه در اساطیر مردم بابل وجود داشته و از آنجا به جاهای دیگر سرایت کرده است و اینک به اصل مقصود بازگشت می‌شود:

فارابی در مورد قدم وجود ماده یا نوید پدید بودن آن به تبعیت از فلاسفه اسکندرانی که در آغاز شرح این رساله گذشت می‌خواست گفتار افلاطون و ارسطو را جوری تفسیر کند که هم عقیده با هم باشند و در نظر داشت ثابت نماید که هر دو فیلسوف بر حدوث ماده هم‌رای بوده‌اند. فارابی می‌گوید مشکل قدم یا حدوث ماده بوسیله این دوفیلسوف گشایش یافته سرگشتگی و گمراهی مردم بوسیله ایشان برطرف شد و فارابی مشکل حدوث و قدم را چنین توضیح داد که گفت: در آغاز ماده ابداع گردید

۷۶- هماهنگی افکار دوفیلسوف ترجمه الجمع بین الرايين مجله دانشکده ادبیات مشهد

شماره ۵/۳ ص ۵۳۴

۷۷- ملل ونحل شهرستانی جلد دوم ص ۲۴۷

۷۸- تحقیق ماللهند ص ۱۸۱

و چیزهای دیگر از ماده فراهم آمد. نظر فارابی این بود که هر دو فیلسوف ماده را از پیش معدوم و اولین اثر آفرینش دانسته و گفته اند که چیزهای دیگر بعد از آنکه ماده آفرینش شده بود از ماده آفریده شدند و این توجیه را علاوه بر فارابی فلاسفه دیگر اسلامی نیز پذیرفتند تا قضیه را با اصل توحید اسلامی سازگار کنند در صورتیکه ظاهر امر این است که این تفسیر نه بانظر ارسطو موافقت دارد و نه آنکه نظر افلاطون را پذیرفته اند زیرا مطلبی که از افلاطون در چند صفحه پیش به نقل از ارسطو حکایت شد این بود که آنچه را افلاطون ماده یا جسم مطلق گفت ماده برای اجسام محسوس نبود و ماده جزئی یا مساحت سه بعدی مخصوص را که حامل صفات معین می دانست هیچ بقا برایش قائل نبود بنابراین جرمیت ابدایی که همیشه بعنوان جزء در اجسام موجود و با وجود و عدم اجسام مخصوص ماندگار باشد در فلسفه افلاطون وجود ندارد ارسطو هم که چنین جرمیتی را پذیرفته بود آن را مخلوق نمی دانست بنابراین جرمیت مخلوق که وسیله برای آشتی دادن افلاطون و ارسطو و مورد اتفاق هر دو فیلسوف قرار داده شده با عقیده هیچکدام از آنها سازگار نیست و اینک به نظر ارسطو که ماده را مخلوق نمی داند اشاراتی از سخنان خودش آورده می شود:

گروه سوم از مذاهب فلسفی دو اصلها

یا معتقدان به دو مبدأ وجودی هستند

عنوان دواصلی و ثنویت مبادی بنابر آنچه از شرح مواقف و کتابهای دیگر فلسفی برمی آید بر دو گروه اطلاق می گردد یکی بر مانویان و کسان دیگری که بروش ایشان ریشه وجود عالم را دواصل غیرمادی که عبارت از نور و ظلمت است دانستند و اصطلاح دیگر دواصلی مربوط به

کسانی است که به قول ابن سینا برای ماده در قبال آفریننده اجسام معتقد به اصالت دیگری شدند.^{۷۹}

اولین فیلسوفی که ارسطو نامش را به این عنوان ذکر کرده که برای سرپرستی و اداره کردن امور جسمانی معتقد به موجود دیگری گردید و آن را عقل یا روح نامید انکساگوراس است و از ظاهر گفتار خود ارسطو نیز چنین برمی آید که در این مسأله با انکساگوراس هم عقیده گردیده و علاوه بر فاعل که سازنده اجسام است وجود ماده مطلق را نیز بمانند فلاسفه طبیعی ماقبل خود بلا آغاز و بی نیاز از آفرینش دانسته است چنانکه در طبقه بندی آراء فلاسفه به همین امر اشارت رفت و بلکه مانند سایر فلاسفه ماده را که از آن موجودات دیگر ساخته می شوند خودش را قابل آفرینش ندانسته و تازه پیدا شدن چیزی را بدون سابقه وجودی ناشدنی گرفته است و از جمله تصریحاتی که در این باب آورده این است که گفت: مامی گوئیم که هیچ چیزی از چیزها از هیچ مطلق بوجود نخواهد آمد و اینکه می گویند هر چیزی بعد از آنکه نبود بود گردید چنین معنی می دهد که یک جزء عمومی از موجود پیش برجامانده و جنبه خصوصی آن موجود سابق از میان رفته است بنابراین باید چیزی کی باشد تا چیزهای نبوده بر آن افزوده گردد.^{۸۰}

ارسطو در مورد بیان دورکن وجودی می گوید: مبادی که از راه طبیعی چیزها را به کار و امی دارند (یعنی بخشهای جهان را براه می اندازند) بر دو گونه اند یکی از آندو خودش موجود طبیعی نیست زیرا که وجود خودش دگرگونی و جنبش ناپذیر است و آن چیزی که اصلاً تغییرپذیر نیست نخستین همه چیزهاست.^{۸۱} و مقصود او از مبادی دورکن وجودی است

۷۹- الاشارات والتنبیها جلد سوم ص ۱۲۷ و ۱۲۸ و شرح مواقف ص ۵۳

۸۱- علم الطبیعه ص ۱۴۰

۸۰- علم الطبیعه ص ۱۰۲

که فاعل و قابل هستند و چیزها بعد از فاعل هستند زیرا مصنوعاتِ اویند و اثرِ فاعل را در این عبارتِ براه انداختنِ طبیعت و قابل را که ماده جهان است پذیرنده اثر تحریک فاعل بیان کرده است.

در جای دیگر می گوید: کار فاعل یا جنباننده این است که حرکت در چیزی ایجاد کند و آن را به کار وادارد اما به کار افتادنِ پذیرنده حرکت تمامی برای وجود هر دو است زیرا فاعل جنبنده را بر حرکت توانا کرده است و هم آنکه کارآمدی خودش را در مورد جنبنده به تحقق رسانیده است^{۸۲} نتیجه ای که از همه گفتارهایش در باب بیان غایات و علل وجودی و جاهای دیگر برمی آید این است که او ماده مطلق و ماده المواد را که همسان و ناکارآمد است خود به خود موجود می دانسته و تصرفِ فاعل را در آن چنین بیان نموده که فاعل یا سازنده جهان از ماده بی رنگ ناکارآمد مواد گوناگونی برای ساختن چیزهای مختلف درست کرده و مواد ثانویِ مخصوص را برای ساختن چیزهای گوناگون از ماده ابتدائی درست کرده و این مواد ثانوی را که از نخستین ماده ساخته است طبقه بندی کرده هر کدام از آنها را با رعایت تناسب ریاضی و علمی برای ساختن اجسام معینی که اثرِ مخصوصی دارند برگزیده است.

به همین ملاحظه جایی که نظر فلاسفه طبیعی را در باب نیروی تحریک کننده ماده بیان کرده می گوید: پاره ای از فلاسفه (که انکساگوراس را در نظر داشته) خرد را نیروی تحریک کننده یاد کرده و کار خرد را بالا برده اند اما بعد آن را واگذارده از آن فراموش کرده اند^{۸۳}.

مقصود ارسطو از این عبارت آن است که انکساگوراس رعایت مناسبت های مخصوص اجزاء ماده را در موارد معین کار خرد یا سازنده

جهان که خرد است نگرفته و قسمتی از کارهای طبیعت را بر خوردی و پیش آمد شمرده است و از همه این مطالب بدست آمد که نظر فارابی و سایر فلاسفه اسلامی و از جمله عقیده ای را که ناصر خسرو در مقابل محمد زکریا رازی و بررد او آورده است^{۸۴} نه بانظر افلاطون مطابقت دارد و نه آنکه با نظر ارسطو هم سازاست.

نفس کلی چهارمین رکن وجودی

نفس کلی نیز یکی از پنج قدیم است که طرفداران وجودش آن را مانند زمان و مکان و ماده يك واحد مستقل می دانستند و محمد زکریا رازی نیز یکی از طرفداران وجودش بود که مانند دیگر هم مسلکانش آن را ریشه و سرچشمه وجود جانداران قرار داده جان هر يك از جانداران را بخشی از آن می دانست و اصل تناسخ و بسیاری از علوم رمزی و اسرار در ادیان فلسفی منوط بر اعتقاد داشتن بروح کلی است و چون بحثهای بسیاری را فارابی به عنوان مسائل مورد اختلاف مابین افلاطون و ارسطو در رساله الجمع بین الرايين آورده و همه این مسائل مورد اختلاف از فروع تفاوت نظری است که این دو فیلسوف درباره ماهیت نفس داشته اند و از طرفی مباحث دیگری که فارابی آنها را عنوان کرده است هر کدام از آنها نیازمند به موشکافیهای دقیق و یادآوری ریشه های درازی است که از قدیم برای این مسائل بوده است و خیلی چیزها باید گفته شود تا خلاصه ای بدست آید بنابراین ناگزیر گردید که توضیح بقیه مسائلی که در رساله الجمع بین الرايين آورده شده است بترتیبی که روابط منطقی و تسلسل فکری در آن رعایت شده باشد در مجلد مستقلی یکجا گرد آورد.

فهرست مطالبی که فارابی آنها را در رساله الجمع بین الرايين آورده و همگی به اختلاف نظر افلاطون و ارسطو در مورد وجود نفس بستگی دارد عبارتند از: ۱- تقدم جواهر حسی یا علمی ۲- اكتساب حدود از طریق تقسیم یا ترکیب ۳- چگونگی دیدن ۴- ذاتی یا اكتسابی بودن اخلاق ۵- ذاتی یا اكتسابی بودن علوم و مسائل بسیار دیگری هست که همگی وابسته به این اصل کلی است.^{۸۵} امید است توفیقی برای تنظیم و انتشار این مطالب که مسائل عمده روانی و فلسفی است حاصل گردد در اینجا فقط يك مسأله می ماند که هر چند فارابی آنرا در آخر آورده است اما چون متمم بحثی است که در آن بودیم و وابسته به مسأله پنج قدیم است و آن مسأله حدوث یا قدم عالم است و اینک به عنوان متمم مقصود دنبال می آید.

۸۵- برای اطلاع به عناوین مذکور در رساله الجمع بین الرايين رجوع شود به مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد شماره ۵/۳ صفحات ۵۰۳ و ۵۰۶ و ۵۱۴ و ۵۱۹ و