

مبادی علوم طبیعی^۱

رضا محمدزاده

دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده:

یکی از ویژگیهای فلسفه به معنای خاص کلمه آن است که مبادی تصویری و تصدیقی سایر علوم در آن مورد بحث قرار می‌گیرد و این نکته‌ای است که بویژه از عهد شیخ‌الرئیس بر آن تأکید فراوان شده و به همین جهت فلسفه را مادر و مرجع سایر علوم دانسته‌اند. در این مقاله سعی شده است در حد اختصار، دیدگاههای ابن سینا و صدرالمآلهین در این باب توضیح داده شود و مواردی از قبیل طبیعت، موضوع علوم طبیعی، کیفیت ترکیب جسم طبیعی، بحث مزاج و ارتباط آن با بحث ماده و صورت مطرح گردد.

کلید واژه‌ها: طبیعت، مبادی، نفس، جسم، ماده، صورت، مزاج.

شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین و بسیاری از فلاسفه معتقدند فلسفه کلی‌ترین علوم است و مبادی تصدیقی سایر علوم در آن بحث می‌شود. بسیاری از اصول و قضایا در علوم طبیعی مفروض واقع می‌شود و بر مبنای آنهاست که سایر بحثها و بررسیهای علمی صورت می‌گیرد. این اصول و قضایا را عالم طبیعی هیچ‌گاه مورد بحث قرار نمی‌دهد، چرا که جایگاه طرح آنها در علم دیگری است در واقع مادر سایر علوم است. اگر بخواهیم این نسبت را با اصطلاحات امروز تبیین کنیم فلسفه عهده‌دار بخشی از معرفت‌شناسی است. در این جریان فلسفه به تحلیل مبانی و مبادی‌ای که بر اساس آنها

۱. این مقاله به بهانه تصحیح جلد پنجم اسفار نگاشته شده و تأکید آن بر تطبیق آراء ملاصدرا و شیخ‌الرئیس است.

تحقیقات علمی صورت می‌گیرد می‌پردازد (صدرالمتألهین، التعلیقه، ۱۳ - ۱۴؛ ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۱۸ - ۲۱).

در تبیین این نسبت، در کتابهای فلسفی، کمتر به استقلال بحث کرده‌اند. اما صدر المتألهین و شیخ الرئیس در این باب بحثهای مستوفایی را مطرح کرده‌اند که ذیلاً به طرح مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

طبیعت و تعریف آن

هر یک از موجودات طبیعی و محسوس دارای قوای داخلی است که مبادی آثار و افعال اوست. این قوا را می‌توان به چندین قسم تقسیم نمود:

برخی از این قوا مبدأ فعل و ایجاد تغییر، آن هم به صورتی یکسان و غیر مبتنی بر اراده و اختیار می‌باشند. فلاسفه این دسته از قوا را طبیعت نام می‌نهند و معتقدند هیچ جسمی از چنین قوه‌ای خالی نیست.

برخی از این قوا مبدأ افعال اختیاری بر منوال واحدند. فلاسفه آنها را نفس فلکی می‌نامند که همواره حرکت دورانی از آنها سر می‌زند. و دلیل اینکه در افعال فلک قائل به اختیار بودند آن است که در حرکت دوری بر خلاف حرکتهای مستقیم مبدأ و منتهای حرکت یکی می‌شود و در چنین وضعیتی فاعل حرکت نمی‌تواند فاعل طبیعی باشد.

برخی دیگر از این قوا مبدأ افعال غیر ارادی متعدد و متنوعند. آنها عبارت‌اند از نفوس نباتی که مبدأ افعالی از قبیل تغذیه، رشد و نمو، تولید مثل و... هستند.

برخی از این قوا مبدأ افعال متعدد و ارادی هستند. آنها را نفس حیوانی می‌نامند. البته گاهی اصطلاح "طبیعت" بر تمام قوایی که مبدأ افعال غیر ارادی هستند، اطلاق می‌شود. در این صورت، طبیعت شامل نفوس نباتی هم می‌شود و گاهی این اصطلاح بر تمام فاعلهایی که دارای قوه تعقل و تفکر نیستند اطلاق می‌شود. در این حالت شامل نفوس فلکی و حیوانات (غیر انسان) نیز می‌شود.

آخوند معتقد است واژه طبیعت و مبادی علوم به همان معنای اول (یعنی قوه‌ای که مبدأ افعال غیر اختیاری است بر نهج واحد) می‌باشد. ابن سینا (الشفاء، طبیعیات، ۱/۳۱) این معنای طبیعت را به مبدأ اول حرکت، یعنی مبدأ فاعلی که ذاتاً موجب حرکت در

جسم متحرک می شود، تعریف کرده است.

آخوند اشاره می کند مقصود از تحریک و ایجاد حرکت توسط طبیعت در نزد شیخ عبارت است از فعل تدریجی الوقوع و تأثیر زمانی (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۵۰/۵)، و نیز مقصود از "مبدأ اول" در این تعریف یعنی فاعلیت مباشر و بدون واسطه. به این ترتیب اگرچه نفس گاهی مبدأ بعضی حرکات به حساب می آید، نمی توان اصطلاح طبیعت را بر آن اطلاق نمود؛ چرا که فاعلیت نفس، فاعلیت مستقیم و مباشر نیست. آخوند معتقد است در اشیاء ذی نفوس، فاعلیت با واسطه نفس، تنها نسبت به حرکات ارادی است. اما در اعمال غیر ارادی (مثل سقوط غیر ارادی) نفس فاعلیتی ندارد (همان، ۲۵۰ / ۵ - ۲۵۱). اما شیخ الرئیس بدین سخن قائل نیست و معتقد است حتی در این موارد نفس فاعلیت دارد (ابن سینا، همان، ۳۱/۱). شاید این اعتقاد شیخ الرئیس با مبنای آخوند در حقیقت نفس و نسبت آن با طبیعت^۱، سازگارتر باشد.

شیخ در بیان رابطه میان صورت یک شیء و طبیعت آن معتقد است: در پدیده های بسیط (مثل عناصر اربعه یا جسم افلاک) طبیعت و صورت در واقع یکی هستند و فرق آنها اعتباری است. یعنی در بسائط، طبیعت اگر نسبت به حرکات و افعال لحاظ شود طبیعت نامیده می شود و اگر مقوم بودن آن نسبت به حقیقت نوعی شیء بسیط لحاظ شود، صورت نامیده می شود. اما در اشیای مرکب طبیعت جزئی از صورت است، یعنی صورت این اشیا حاوی معانی متعددی از جمله طبیعت است، چنانکه مثلاً انسان متضمن قوای طبیعی، نفس نباتی، نفس حیوانی و نطق است و از مجموع آنها صورت (ماهیت) انسان تقرر می یابد (ابن سینا، همان، ۳۴ - ۳۵).

آخوند ضمن آنکه این سخن شیخ را حاوی یک بحث مبنایی بسیار مهم می داند (یعنی همان اصل «فعلیة الشيء بصورته لا بمادته»)، و اعتقاد دارد بسیاری از مباحث مهم از جمله بحث معاد، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری... مبتنی بر آن است، اما اشاره می کند که سخنان شیخ در مورد بسائط با نوعی اضطراب و ناهمگونی همراه است؛ چرا که شیخ در جای دیگری بیان کرده که فلک و کواکب، طبیعتی ندارند و

۱. النفس فی وحدتها کل القوى.

تنها در آنها میل و شوق (به مجرد) وجود دارد. در صورتی که نوعی طبیعت برای افلاک که مشاء آن را طبیعت خامسه نامند، قابل اثبات است (صدر المتألهین، همان، ۳۹۴/۲). همچنین در تفسیر سخن شیخ که "در غیر بسائط، طبیعت جزئی همان صورت است"، دو احتمال وجود دارد. یکی از آنها که آخوند بدان اعتقاد دارد آن است که این طبیعت یکی از معانی است که صورت نوعی شیء مرکب متضمن آن است، یعنی صورت شیء مرکب علی رغم وحدتی که دارد مبدأ قریب و ذاتی حرکات و استحالات آن شیء است. احتمال دوم - که سخن شیخ در مباحث دیگر آن را تأیید می کند - این است که طبیعت در ماده شیء مرکب موجود است، و معنای صورت بر خود مرکب قابل حمل است؛ چرا که صورت و ماهیت مرکب با فصل آن متحد است و فصل همان ماهیت لایشرط است و آخوند فصل و جنس را متحد با نوع می داند. معنای این حمل اتحاد در وجود است. طبیعت بدین معنا جزئی از صورت است. آخوند اگرچه این وجه را صحیح می داند، اما معتقد است ترکیب به معنای حقیقی کلمه در اشیاء مرکب وجود ندارد. آنها با برخورداری از وجودی بسیط که ملاک صورت و حقیقت آنهاست، شامل جمیع معانی موجود در قوای مراتب مادون خویش، آن هم به نحو اعلی و ابسط هستند. در نظر او بالاترین مرتبه صور مرتبه ای است که اصلاً ماده ندارد و عبارت است از همان موجودات مجرد عقلانی (همان، ۲۵۸ / ۵).

اما نسبت طبیعت به ماده را می توان با اعتبارات مختلفی بیان کرد (چنانکه در مباحث مربوط به ماهیت مفصلاً بحث شده). طبیعت از جهتی مقوم ماده، از جهتی مخصّص ماده و از جهتی منوع ماده است. و نسبت طبیعت به اعراض در مواردی نسبت افاده و تحصیل (ایجاد)، و در مواردی نسبت اعداد و تهیئة است.

نکته ای که آخوند در این بحث بدان تنبیه داده آن است که طبیعت بر دو قسم است: یکی طبیعت جزئی که عبارت است از طبیعت در هر شخص؛ دیگری طبیعت کلی که همان هویت مفارق از مواد جزئی و صورت عقلی است که هم در وجود و هم در معنی مجرد از ماده است (همان، ۲۶۱/۵). این طبیعت کلی از نظر آخوند همان مُثُل الهیه هستند که اگرچه شیخ بر بطلان آنها به تفصیل سخن گفته (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۱۰ - ۳۲۴)، ولی آخوند از کلمات خود شیخ مؤیداتی بر این طبایع کلیه ذکر می کند (صدر

الم‌تأل‌هین، همان، ۵/ ۲۶۱- ۲۶۳).

از جمله مطالبی که آخوند در مورد طبیعت به میان آورده، آن است که فعل ذاتی طبیعت (چه این طبیعت جزئی باشد یا کلی) جز خیر و صلاح نیست و نمی‌توان شر و فساد را بدان نسبت داد. البته ظاهراً شیخ در این نظر با آخوند موافق نیست، زیرا معتقد است بسیاری از واقعیتها که خارج از مجرای طبیعت جزئی است، از مجرای طبیعت کلی خارج نیست. وی در این مورد "مرگ" را مثال می‌زند که برای طبیعت جزئی مقصود نیست، ولی برای طبیعت کلی از چند جهت مقصود است: یکی رهایی نفس از بدن برای نیل به سعادت (البته سوء اختیار می‌تواند نتیجه را عوض کند)؛ دوم امکان بهره‌برداری دیگر موجودات از امکانات عالم (این سینا، الشفاء، طبیعیات، ۱/ ۴۰).

آخوند بر خلاف شیخ معتقد است اولاً موت و فساد را نمی‌توان به طبیعت کلی نسبت داد بلکه منشأ مرگ، توجه طبایع شخصی به سوی کمالات و جودی خویش (بر اساس حرکت جوهری) است. ثانیاً موت و فسادى که شیخ توضیح داده فقط در مورد انسان مصداق دارد، نه در مورد نفوس حیوانی و نباتی؛ در صورتی که موت و مرگ در این موارد نیز مصداق دارد. ثالثاً سعادتى که شیخ آن را غایت مرگ می‌داند اگر غایت طبیعت کلی باشد عام است و باید غایت همه افراد باشد، حال آنکه خود او و اکثر اتباع معلم اول این سعادت را که صرفاً سعادتى عقلانى است، تنها برای گروه اندکی از مردم قابل حصول می‌دانند.

آخوند بر آن است که در جمیع طبایع، هر ذات متوجه کمالات و غایات خویش است و هرگونه تخلف از رسیدن به آنها ناشی از قسر قاسر یا عروض مانع یا قصور طبیعت است و حکمت مرگ چیزی جز رسیدن به سعادت نیست و نیز کمال و فعلیت منحصر در سعادت عقلانى نیست، بلکه همه نفوس دارای وجودی اشدّ و آکد از وجود دنیوی می‌شود و این تأکد وجودی منافاتی با شقاوت و نکال ندارد (صدر المتأل‌هین، همان، ۲۶۳-۲۶۴).

موضوع و مبای‌ی علم طبیعی

در تقسیمی که از قدیم پیرامون علم صورت گرفته، علم به دو دسته کلی (که موضوع

آن موجود بما هو موجود است) و جزئی، و نیز علم جزئی به تعلیمی و طبیعی تقسیم می‌شود. فلاسفه موضوع علم طبیعی را جسم محسوس از آن جهت که متغیر است، می‌دانند و این علم را از آن جهت که تمام مباحث و محمولات مسائل علم طبیعی منسوب به طبیعتند، "طبیعیات" نام نهاده‌اند. آخوند می‌فرماید امور طبیعی بی‌شک دارای مبادی و اسباب هستند و چون علم به مسبب از طریق علم به سبب حاصل می‌شود، برای شناختن امور طبیعی باید مبادی و اسباب آنها را شناخت (همان، ۵ / ۲۶۴).

مبادی امور طبیعی دو دسته‌اند: یک دسته مبادی کلی امور طبیعی هستند. جایگاه بحث از این دسته علوم طبیعی نیست، بلکه اثبات آنها بر عهده علم کلی است و علمای طبیعی وجود و تصور آنها را به عنوان اصول موضوعه می‌پذیرند. اما دسته دوم اختصاص به بعضی امور طبیعی دارد (مانند مبادی نمو و حس). از نظر آخوند بعید نیست که بحث از وجود و ماهیت این مبادی در خود علم طبیعی صورت گیرد.

همچنین از آنجا که اشیاء طبیعی هم مبادی عام و مشترک دارند و هم از مبادی جزئی خاص برخوردارند و در جای خود روشن است که در تعلیم و تعلم، عام بر خاص مقدم است؛ لذا در بررسیهای علمی باید ابتدا به مبادی عام پرداخت^۱. البته با مبتنای اصالت وجود در واقع آن واقعیتی اقرب به ذهن است که از بساطت و جمعیت وجودی بیشتری برخوردار باشد. آخوند معتقد است طبایع کلیه به معنای حقایق بسیط وجودی که منشأ تحقق انواع جسمانی هستند، در تحقیق مقدم بر طبایع جزئی و جسمانی هستند (همانجا) و مفاهیم نوعی و جنسی انتزاع ذهن از نحوه وجود این طبایع است (همان، ۵/۲۶۶).

با توجه به مباحث فوق، آنچه به عنوان مبادی طبیعیات معرفی شده عبارت است از: "ماهیت جسم طبیعی"، "پذیرش تغیر و حرکت"، "ماده اشیاء طبیعی"، "صورت اشیاء طبیعی"، "فاعل و غایت نهایی اشیاء طبیعی" و "عدم". فلاسفه ماده و صورت را مبادی داخلی در قوام جسم می‌دانند و فاعل و غایت را مبادی خارجی.

۱. آخوند معتقد است آغاز بحث علمی با طرح مباحث عام در واقع سلوک علمی است مطابق با سلوک وجودی نازل از بالا به پایین و این چنین سلوکی افضل است (همان، ۵/۲۶۵).

مراد از فاعل و غایت در این بحث از نظر آخوند تنها وجود خارجی که مبدأ مشترک و نیز غایت وجودی و نهایی همه اشیاست، نه مفهوم عام فاعل و غایت که بر فاعلها و غایتهای خاص و جزئی قابل انطباق است. اما شیخ هر دو مورد، یعنی هم فاعل و غایت عینی و مشترک و هم فاعل و غایت ذهنی (مفهوم عام فاعل و غایت) را جزو مبادی می‌داند (همان، ۲۶۹/۵-۲۷۰؛ ابن سینا، همان، ۱/۱۵-۱۶).

از نظر آخوند چون فاعل و غایت مشترک به معنای مفهومی که شامل مصادیق جزئی می‌شود، از مسائل علوم طبیعی هستند، نمی‌توان آنها را جزو مبادی به حساب آورد (صدر المتألهین، همان، ۲۷۰/۵). البته او معنای عام فاعل و غایت را به گونه‌ای که شامل مصادیق جزئی نیز می‌شود، در جای دیگری مورد بحث قرار داده (همان، ۳۰۹/۵-۳۱۰)، و فاعل را مبدأ حرکت و غایت را منتهای هر حرکت دانسته است. او مبدأ حرکت را دو قسم می‌داند: فاعلی که مفید صورت است و فاعلی که مفید تحول و تغیر است، و از این دو قسم اولی را مجرد و دومی را مادی می‌داند. حکما از جمله شیخ‌الرئیس غایت را از آن جهت جزو مبادی به حساب می‌آوردند که میل بدان، سبب فاعلیت فاعلهای طبیعی است (ابن سینا، همان، ۵۳/۱). اما آخوند مبدأ بودن غایت را نه به حسب ماهیت، بلکه به حسب وجود ذهنی آن می‌داند (صدر المتألهین، همان، ۳۱۶/۵).

البته جای این سؤال وجود دارد که چرا موارد فوق به عنوان مبادی علوم طبیعی مطرح شده‌اند. در پاسخ این سؤال باید گفت که مبدأ آن است که اولاً در تحقق شیء دخالت دارد و ثانیاً مسلم و مفروض است و در علوم جزئی اثبات یا ابطال نمی‌شود. در پدیده‌های طبیعی، تحقق جسم طبیعی، حرکت و تغیر، ماده و صورت و فاعل و غایت مشترک و در نهایت "عدم" از این خصوصیات برخوردارند. تا جسم طبیعی از ماده، صور نوعیه و تغیر برخوردار نباشد، هیچ پدیده طبیعی تحقق نمی‌یابد. ماده و صورت مقومات داخلی اجسام طبیعی و فاعل و غایت مشترک نیز علل خارجی آن می‌باشند.

مقصود از "عدم" نیز عدم مطلق نیست، بلکه عدمی است که به نوعی مقید به وجود است، یعنی عدم فعلیتی که استعداد آن فعلیت در ماده معینی هست (عدمی که لازمه وجود بالقوه شیء است). البته در اینکه آیا ماده، صورت و عدم همچون غایت و فاعل

مشترک‌اند یا نه، مباحثی وجود دارد؛ مثلاً قول مشهور آن است که برای جمیع صور طبیعی هیولای مشترک وجود ندارد زیرا برخی اشیاء طبیعی کون و فسادپذیر نیستند (اشیاء ابداعی مثل افلاک). البته شاید اجسامی که کون و فساد و تغییر و تحول می‌پذیرند، از هیولای مشترک برخوردار باشند (ابن سینا، همان، ۱/ ۱۹ - ۲۰).

آخوند بر خلاف شیخ معتقد است تفاوت میان اجسام ابداعی و اجسام متحول و متغیر از ناحیه ماده آنها نیست، بلکه به خاطر صورت آنهاست. زیرا هیولا چیزی جز قوه قبول فعلیها نیست و در حقیقت آن جز این خصوصیت هیچ فعلیت خاصی لحاظ نمی‌شود. و به همین دلیل تحقق آن به واسطه صور است (صدر المتألهین، همان، ۲۷۴/۵ - ۲۷۵). همچنین صورتی که جزو مبادی مشترک به حساب می‌آید، قطعاً صورت امتدادی نیست، زیرا این صورت امتدادی در هر تغییر و تحول یا اتصال و انفصال تغییر می‌یابد، بلکه این صورت مشترک همان صورت و فعلیت کلی است که به کل عالم منسوب است.

در مورد "عدم" نیز نظر آخوند بر خلاف شیخ که عدم را همان فساد صورت از ماده می‌داند (ابن سینا، همان، ۱/ ۲۴)، آن است که عدم مشترک که جزو مبادی به حساب می‌آید، همان عدمی است که با تجدد وجودی اشیاء طبیعی (بر اساس حرکت جوهری) آمیخته است (صدر المتألهین، همان، ۲۷۷/۵) و بازگشت آن به نحوه وجود اشیاء طبیعی است. آخوند معتقد است در اطلاق عدم به عنوان یکی از مبادی مشترک اشیاء طبیعی مجازگویی وجود ندارد (همان، ۲۷۸/۵).

در اینجا باید اشاره شود که فلاسفه از میان مبادی ذکر شده بعضی را مهم‌تر از بعض دیگر می‌دانند و معتقدند علمای طبیعی باید توجه خود را در ابتدا به آنها معطوف کنند. البته در این که کدامیک باید بیشتر طرف توجه علمای طبیعت باشد، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. آخوند از میان صورت، ماده، فاعل و غایت، طلب فاعل و غایت را مقدم می‌داند. زیرا تا فاعل و غایت حاصل نشود، ماهیت و حقیقت شیء حتی با صورت نیز تمام نیست. از نظر آخوند ماده در این درجه‌بندی نازل‌ترین علل و مبادی است که مورد اهتمام قرار می‌گیرد (همان، ۲۷۹/۵). البته اکثر فلاسفه (به نقل شیخ) به جای آنکه به صورت پردازند به ماده و جسد پرداخته‌اند (ابن سینا، همان، ۱/ ۴۶) و غیر

ماده را تماماً اعراض و لواحق غیر متناهی دانسته‌اند. شیخ احتمال می‌دهد ماده‌ای که مقصود ایشان است، مادهٔ مجسم (مادهٔ ثانی) باشد نه مادهٔ اولی و ایشان از مادهٔ اولی غافل بوده‌اند. آخوند مقصود شیخ را آن می‌داند که اگر جمهور فلاسفه توجه می‌کردند، متوجه می‌شدند که آنچه را شناخته‌اند و آن را ماده خیال کرده‌اند در واقع صورت است (صدر المتألهین، همان، ۲۸۰/۵).

شیخ در این بحث استدلال کسانی را که به ماده پرداخته‌اند و اشکالات وارد بر آنها را و نیز، سخن کسانی را که ماده را کم‌اهمیت دانسته‌اند، مطرح می‌کند. و بر افراطی بودن مباحث آنها تأکید می‌ورزد و این بحث را که ماده نباید به کلی مورد بی‌اعتنایی واقع شود و دانشمند طبیعی باید به ماده و صورت هر دو احاطه یابد، پیش می‌کشد (ابن سینا، همان، ۴۷/۱ - ۴۸). آخوند معتقد است سخن کسانی که به ماده بی‌توجهی کرده‌اند، خالی از وجه قوت نیست. زیرا وجه نیاز ماهیت صورت به ماده - آن چنانکه شیخ بیان کرده - مسلم نیست. از نظر آخوند صورت تنها در تشخیص افراد، محتاج ماده است، اما به حسب وجود نه. وی تأکید می‌کند که در جای خود اقامهٔ برهان شده که هر یک از صور طبیعی، نحوهٔ حصولی مجرد از مواد دارند (اشاره به نظریهٔ مُثُل). لذا کسانی که در تحصیل علم به ماهیت هر یک از انواع طبیعی (به لحاظ ماهیت طبیعی و مجرد از اشخاص خارجی) ماده را رها کرده‌اند، چندان از راه صواب دور نیستند؛ زیرا در علوم حقیقی، معرفت شخص بما هو شخص مطلوب نیست و مطلوب علوم باید ثابت باشد نه در معرض تغییر تحول.

او همچنین معتقد است تمام آنچه شیخ در بیان وجه نیاز به بحث از ماده گفته، در واقع مربوط به صورت است. زیرا بحث از مادهٔ اولی و اینکه این ماده، مادهٔ تمام صور است و هیولا، وجود بالقوه همهٔ اشیا است و نیز بحث از نوع وحدتی که ماده دارد و...، همگی در واقع بحث از صورت است، نه ماده بما هی ماده. چرا که در هیولا دو معنی شبیه ماده و صورت اعتبار می‌شود: یکی جنس و دیگری فصل. جنس آن "جوهر" و فصل آن "ماده بودن برای اشیا" است و "وجود بالقوه بودن برای هر چیز" همان فعلیت هیولا است که به واسطهٔ آن نوعیت بسیط هیولا تمام می‌گردد. به این ترتیب هیأت ماده بودن هیولا خصوصیتی است که به نوعی منسوب به صورت است.

آخوند همچنین با تأکید بر اینکه ماده چندان مورد توجه نیست، بر آن است که بسیاری از انواع جسمانی بدون توجه به ماده آنها مورد تحقیق و بحث قرار می‌گیرند. اما اگر معرفت ماده هر نوعی لازم می‌آید، شناخت انواع جسمانی و کمالات آنها بدون فهم ماده اولی و توجه بدان محال بود؛ در حالی که این خلاف آن چیزی است که روی داده و حتی بسیاری از حکمای سابق اصلاً هیولا را انکار کرده‌اند.

آخوند معتقد است که انواع جسمانی از آن جهت که در عالم تغیر و حرکت واقع‌اند، به عدم، حدوث، حرکت و کمال تقوم دارند. لذا این انواع هم دارای جهت قوه‌اند و هم جهت فعلیت. لذا بر حکیم لازم است که هر دو جانب نقص و کمال (قوه و فعلیت، ماده و صورت) انواع را بررسی کند، زیرا صورت شیء مایه کمال آن است (صدرالمألهین، همان، ۵ / ۲۷۹ - ۲۸۲).

کیفیت ترکیب جسم طبیعی

به مناسبت طرح بحث ماده و صورت، کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت نیز مطرح می‌شود. از سخنان شیخ چنین برمی‌آید که او ترکیب ماده و صورت را در جسم طبیعی ترکیب انضمامی می‌داند (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۲۳۸ - ۲۳۹، ۲۴۴ - ۲۴۵) و به تبع او بسیاری از حکما چنین اعتقادی داشته‌اند. اما آخوند می‌فرماید: نظر من و متأخران حکمای شیراز آن است که ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی است. خلاصه دلایل ملاصدرا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت به قرار ذیل است:

برهان اول: اگر ماده و صورت به حسب خارج، دو ذات مختلف در حقیقت جسم بودند، حمل یکی بر دیگری به هیچ اعتباری صحیح نبود؛ چنانکه بعضی محققان و از جمله شیخ‌الرئیس بر این مطلب تأکید کرده‌اند که حمل اجزایی که در وجود خارجی خویش متغایرنند بر یکدیگر، و نیز حمل مجموع آنها بر یکی و نیز حمل یکی بر مجموع محال است و آن را امری بدیهی می‌دانند. از طرف دیگر، حمل ماده بر صورت و بالعکس صحیح است (چنانکه گفته می‌شود الحیوان جسم نام، النبات جسم، الجسم جوهر قابل...) و مفاد حمل عبارت است از اتحاد در وجود. به این ترتیب معلوم می‌شود که عقل می‌تواند امر واحد طبیعی را به دو جزء تحلیل نموده. یکی را مغایر دیگری اعتبار

کند؛ به این ترتیب که یکی را موجود به حساب آورده در حالی که عین جزء دیگر نیست و سپس عین آن می‌شود. مثال این مورد تغییرات استکمالی است که در طبیعت اتفاق می‌افتد (مثلاً حبه متبدل به نبات می‌شود یا نطفه متحول به حیوان می‌شود). اجزای چنین مرکباتی اجزای تحلیلی عقلی هستند و وجود متعددی در خارج ندارند (صدر المتألهین، همان، ۵ / ۲۸۳ - ۲۸۴).

برهان دوم: فلاسفه از جمله شیخ الرئیس پذیرفته‌اند که اجزای عنصری (آب، خاک، هوا، آتش) در هیچ یک از موالید ثلاث (جماد، نبات، حیوان) حصول بالفعل ندارند. بنا بر این، ترکیب موالید از اجزای عنصری و صور آنها ترکیب اتحادی است. آخوند معتقد است عناصر به اخلاط و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه منقلب می‌شود و این سلسله ادامه می‌یابد تا این اشیا به حیوان منقلب شوند. در این انقلابات و تحولات، امر سابق در امر لاحق، بالفعل باقی نمی‌ماند تا در نفس الامر کثرتی باشد و بدین ترتیب، ترکیب آنها انضمامی باشد، بلکه هر یک از این مراحل، یک امر واحد طبیعی است. البته عقل ما می‌تواند هر یک از این موجودات را به لحاظ آثار و خواص آن به اقسامی تقسیم کند که بعضی از آنها برای آن شیء به اعتباری ماده و به اعتباری جنس و برخی برای آن به اعتباری صورت و به اعتباری فصل‌اند. شیخ الرئیس نیز در دانشنامه بیان کرده که هیولا صورت به حسب ذات، متحد و به حسب معنا متعددند (همان، ۵ / ۲۸۵).

برهان سوم: بسیاری از فلاسفه همچون شیخ (ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، ۱ / ۳۴)، بهمنیار (ص ۳۳۱)، خواجه نصیر (۳ / ۲۶۴) به نحوی بر این باورند که تعریف ماهیت شیء به صورت آن صحیح است و می‌توان گفت ماده یک شیء آن است که شیء (همان فعلیت) بدان بالقوه است و صورت شیء (ماهیت شیء) آن است که فعلیت شیء بدان است و حقیقت شیء در گرو صورت آن است. بنا بر این، ماده و صورت باید متحد باشند و صورت شیء عین شیء باشد. اگر ماده و صورت دارای ذواتی مجزا بودند، تعریف صورت به اینکه ماهیت جسم است صحیح نبود، کما اینکه مثلاً تعریف سقف به اینکه ماهیت خانه است صحیح نیست (نک: صدر المتألهین، همان، ۵ / ۲۸۵ - ۲۸۶).

برهان چهارم: شیخ و اتباع او معتقدند که نفس، صورت بدن است و بدن ماده نفس

(الشفاء، "نفس"، ۸-۱۰)^۱. از طرف دیگر نفس به صفات خاصی از بدن متصف می‌شود (چنانکه افعال و آثار مختلف بدن مثل آکل، ذائق، شام و... را به "من" که همان نفس است نسبت می‌دهیم)، و هر شیء به صفات خاصی از شیء دیگر متصف شود، عین آن شیء است، زیرا در جای خود اثبات شده که صفت واحد معین نمی‌تواند متقوم به دو موصوف باشد، چراکه وجود فی نفسه عرض عین وجود آن برای موضوعش می‌باشد و ممکن نیست یک وجود واحد فی نفسه، وجود دو امر مختلف باشد بدون آنکه آن دو به نحوی در وجود متحد باشند.

به این ترتیب معلوم می‌شود که نفس عین بدن است و به تبع آن صورت عین ماده است (هیچ کس قائل به تفاوت بین بدن و نفس با ماده و صورت نیست، و نیز صور غیر نفس از نفس سزاوارترند به اینکه عین ماده باشند).

نکته مهمی که در این بحث وجود دارد آن است که ملاصدرا میان دو مسأله "اتحاد صورت با هیولا" و "علیت صور نسبت به هیولا" منافاتی نمی‌بیند و معتقد است علیت مورد اشاره مبتنی بر تکثری است که با تأمل عقلانی حاصل می‌شود. وی برای نمونه به ماهیات بسیطی مثل سواد و جنس و فصل عقلی آن که اجزای ماهوی آن هستند مثال می‌زند (صدر المتألهین، همان، ۵ / ۲۸۷). این مطلب ناشی از این نکته است که ملاصدرا با مبنای اصالت وجود مفاهیم ماهوی از قبیل ماده و صورت را معقولات ثانی می‌داند که از نحوه وجود اشیاء جسمانی انتزاع می‌گردد.

ملاصدرا با تصریح بر این مطلب و تأکید بر اصول فلسفی مهمی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت در جوهر، تحلیل ماده به مفهومی که بیانگر ضعف وجودی اشیا است، و تحلیل صورت به اینکه جهت قوت و شدت وجود اشیا است، و اینکه امری که از لحاظ وجودی شدید است علی‌رغم بساطت وجود، مفاهیم ماهوی متعدد از او قابل انتزاع است و اینکه بعضی از صور جسمانی با وجود طبیعت جسمانی که دارند می‌توانند ماده برای صور مجرد باشند و با آنها متحد شوند و نیز با تفسیر و

۱. آخوند در این سخن موافق شیخ نیست. او ماده‌ای را که نفس در آن تصرف می‌کند جسم لطیفی می‌داند که از اعتدال و نورانیت برخوردار است و لذا تناسب با جوهر نفس دارد و این بدن ثقیل به منزله پوشش و غلافی برای آن است (نک: الشواهد، ۸۸).

تحلیل این مبانی (همان، ۳۰۰-۳۰۱)، آنها را در قول به اتحاد ماده و صورت اساسی می‌داند.

مبحث مزاج و ارتباط آن با ترکیب اتحادی ماده و صورت

معمولاً در کتب فلسفی بحث مزاج در مباحث طبیعیات طرح می‌گردد نه امور عامه، اما صدر المتألهین این بحث را در خلال مباحث امور عامه مطرح کرده است. او در بیان دلیل این امر می‌نویسد چون این بحث از مبانی ترکیب اتحادی ماده و صورت به حساب می‌آید و نیز به مطلب نحوه وجود ماهیت نیز مربوط می‌شود، آن را در مباحث امور عامه مورد بررسی قرار می‌دهد (همان، ۳۲۰/۵). وی در جای دیگری همین بحث را بدون کاربرد اصطلاح مزاج و صرفاً به عنوان بحث از رابطه ماده و صورت مطرح کرده است (نک: الشواهد، ۸۰).

در طب و نیز طبیعیات قدیم یکی از مباحث اساسی، پدیده مزاج است. بنا بر طبیعیات قدیم، عناصر موجود در عالم طبیعت عبارت‌اند از: آب، آتش، هوا و خاک. هریک از این عناصر دارای کیفیت خاص خویش است که به ترتیب اینها هستند: رطوبت، حرارت، برودت و بیوست. اشیاء موجود در عالم طبیعت از ترکیب این عناصر با یکدیگر به وجود می‌آید. در طبیعیات قدیم هر یک از این کیفیات را ضد دیگری می‌دانستند. با توجه به آنکه در تعریف تضاد، قید "نهایت بعد" وجود دارد، ایشان معتقد بودند که هر یک از این کیفیات در عنصر مربوط در غایت شدت خویش است. از ترکیب این عناصر چهارگانه (که به لحاظ منشأ بودن برای مرکبات آنها را امهات اربع می‌خواندند) پدیده‌های مختلف طبیعی در چهار حوزه: جماد، نبات، حیوان و انسان (که موالید اربع نام داشتند) تحقق می‌یابد.

لازمه ترکیب عناصر چهارگانه، ترکیب کیفیات آنها و لازمه ترکیب کیفیات تحقق نوعی اعتدال در این کیفیات است. چرا که امور متضاد در شرایط معمولی با هم قابل ترکیب و جمع نیستند. به این ترتیب، مزاج در واقع کیفیتی است که نسبت به حرارت شدید، برودت است و نسبت به برودت شدید، حرارت است. همچنین نسبت به بیوست، رطوبت است و نسبت به رطوبت شدید، بیوست است. مزاج در هر جزء از

جسمی که از آن برخوردار است یکسان است و تفاوت اجزای جسم در مزاج نیست، بلکه در خود اجزا و وضع آنهاست.

نظر مشهور فلاسفه آن است که با ترکیب عناصر، صور متخالف آنها به حال خود باقی می‌ماند. آنچه اتفاق می‌افتد، تأثیر و تأثری است که ناشی از تماس و تلاقی بعضی عناصر با عناصر دیگر است. دلیل بر این تلاقی در واقع دو قاعده مهم فلسفی است: یکی مشروط بودن علیت فاعل جسمانی به وضع خاص و دیگری بطلان تسلسل (صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة، ۵/ ۳۲۰-۳۲۱؛ ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، ۱۲۷/۲-۱۲۸).

در این میان امام فخر معتقد است که سخن شیخ در مورد لزوم یا عدم لزوم تلاقی عناصر، حاوی تناقض است؛ چرا که وی در مباحث طبیعیات تلاقی را لازم می‌داند (ابن سینا، همانجا)، اما در مباحث مربوط به نفس معتقد است حکم به تلاقی، استقرایی است و در مورد همه اجسام واجب و ضروری نیست، و امکان دارد بعضی عناصر بدون تلاقی در بعضی دیگر تأثیر کنند (همان، ۲/ ۱۵۷-۱۵۸). قرینه‌ای که بر این اشکال وجود دارد آن است که شیخ پذیرفته است که خورشید زمین را گرم می‌کند و نیز زمین را روشنی می‌بخشد در صورتی که میان آنها تلاقی وجود ندارد (فخر رازی، ۲/ ۱۵۷-۱۵۸). مرحوم ملاصدرا اشکال امام فخر را نمی‌پذیرد و اشکال او را ناشی از شتابزدگی می‌داند و معتقد است نسبت دادن تناقض به شیخ مسلم نیست. زیرا شیخ در انفعالات تدریجی که از زمره حرکات و استحالات به حساب می‌آیند و در آنها مباشرت فاعل محرک با قابل متحرک لازم است، تلاقی را ضروری می‌داند و تأثیر عناصر در یکدیگر را از همین باب دانسته است؛ اما در افعال و انفعالات دفعی، تلاقی را ضروری نمی‌داند. آخوند با اشاره به تقسیم موجودات به طبیعی، تعلیمی و عقلی، افعال را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند، یکی افعال طبیعی از قبیل تسخین، تبرید، تسوید، تغذیه، تنمیه، تولید... که از فاعل طبیعی سر می‌زند و در ماده منفعل، آن هم به نحو استحاله و تجدد واقع می‌شود. دوم افعال تعلیمی مثل اناره، اضائنه، انعکاسات، تحاذی، حدوث اشکال از قبیل تربیع، تکمیب، دایره و... که از حرکت و انفعال تجدیدی برخوردار نیست و دفعی است. البته نمی‌توان این افعال را به نحو مطلق جدا از حرکت و طبیعت دانست. در این

نوع افعال، کمیت و وضع (که لازمه حرکت‌اند) ضروری است (نه حرکت و استحاله از جانب فاعل یا منفعل). سوم افعال عقلی و الهی که در آن هیچ نیازی به زمان، حرکت و حد حرکت وجود ندارد. این افعال تنها محتاج فاعل و ماهیت قابل (البته مشروط به آنکه در تحقق فعل، قابل نیاز باشد) است. از جمله افعال عقلی می‌توان از مطلق ایجاد و افاضه وجود و ابداع و رحمت نام برد.

آخوند معتقد است فاعل انسانی از هر نوع فعل به نحوی برخوردار است. افعال طبیعی مثل لمس و ذوق، افعال تعلیمی مثل ابصار و تخیل، و افعال عقلی مثل توهّم و تعقل (صدر المتألهین، همان، ۵ / ۳۲۳ - ۳۲۴).

با توجه به تقسیمات فوق، وقتی افعال طبیعی از فاعل قریب آن صادر می‌شود، تلاقی و مباشرت فاعل و منفعل لازم است، چه این فاعل در قابل خود مستقیماً اثر گذارد و چه در چیزی که نازل منزله قابل است اثر کند (به خاطر اتصال با قابل یا امتزاج با آن). اما در افعال غیر طبیعی چنین نیست (همان، ۵ / ۳۲۳ - ۳۲۴). به این ترتیب پاسخ امام فخر در مثال خورشید نیز کاملاً روشن است. زیرا فعل حقیقی خورشید اناره و اضائه است که جزو افعال طبیعی نیستند و در آنها نیازی به تلاقی نمی‌باشد.

نکته مهمی که در این بحث باید بدان توجه نمود، آن است که مشروط بودن فعل فاعل طبیعی به تلاقی، غیر از مشروط بودن قابل به تلاقی است. یعنی اگرچه در ایجاد و تأثیر فاعل طبیعی، تلاقی لازم است، اما لازم نیست در تأثیر و انفعال، تلاقی باشد؛ چراکه محال نیست جسمی بدون مباشرت با جسم دیگر، منفعل شود، چنانکه می‌توان گفت که جسم از محرک لایتنحرک آن هم به نحوی واسطه متأثر می‌شود. البته آخوند این فاعل را مباشر نمی‌خواند بلکه مفارق می‌داند.

با توجه به نکاتی که ذکر شد محال نیست یک جسم سرد و مرطوب به واسطه عوامل داخلی و خارجی (از قبیل تابش ستارگان، وزش بادها و...) در کیفیتهای خویش متحول شود و برودت او متبدل به حرارت و رطوبتش متبدل به یبوست شود و بدین ترتیب یک کیفیت معتدل بسیط و حالت توسط میان کیفیات چهارگانه یا به عبارت فنی تر مزاج معینی در او حاصل شود (همان، ۵ / ۳۲۵).

ارتباط مبحث مزاج با بحث ماده و صورت

از جمله موارد اختلافی میان شیخ و آخوند آن است که شیخ معتقد است مزاج پدیده‌ای است مرکب، اما آخوند آن را امری بسیط می‌داند. به عبارت دیگر سخن بر سر آن است که آیا با تحقق مزاج، یک صورت واحد پدید می‌آید که کیفیت مزاجی خاصی دارد، آن هم بدون نیاز به ترکیب عناصر و تلافی آنها؟ و یا آنکه حتماً در تحقق مزاج ترکیب و تلافی عناصر لازم است و در این ترکیب صور تک تک عناصر از بین نمی‌رود. شیخ‌الرئیس نتیجه ترکیب عناصر را تحقق یک پدیده جدید که دارای صورت واحدی باشد، نمی‌داند و با کمال تعجب از بعضی افراد زمان خویش این قول را نقل می‌کند که اگر بسائط با هم آمیخته و در این آمیزش بعضی از بعضی دیگر منفعل شوند، صور آن بسائط خلع شده ترکیب آنها از صورتی واحد برخوردار می‌شود، یعنی امر حاصل از هیولای واحد و صورت واحد برخوردار است. شیخ به شدت بر این سخن می‌تازد و تلاش می‌کند براهین متعددی در نقد آن اقامه کند (ابن سینا، همان، ۲ / ۱۳۳ به بعد). آخوند نیز ضمن پاسخگویی به براهین شیخ، خود نیز اقدام به ذکر ادله‌ای در مقابل نظر شیخ می‌کند (صدر المتألهین، همان، ۵ / ۳۳۵).

در پایان این مبحث ذکر این نکته لازم است که آخوند قول به عدم بقای صور عناصر و موالید را منسوب به بزرگان و قدما از فلاسفه مثل معلم اول می‌داند و معتقد است در کلمات آنها عباراتی مثل "لکن الممتزجات ثابتة بالقوة" مؤید مدعاست؛ زیرا دلالت بر آن دارد که صور عناصر فعلیتی ندارد. البته شیخ این سخن را تأویل کرده و مقصود از قوه را طبیعت گرفته است، نه استعداد (همان، ۵ / ۳۳۸؛ ابن سینا، همان، ۲ / ۱۲۷).

آخوند معتقد است اصول بقای عناصر و فعلیت آنها در موالید ثلاث موجب می‌شود هیچ صورت کمالی برای آنها حاصل نشود، چرا که نسبت ماده به صورت نسبت نقص به تمام است و ترکیب میان ماده و صورت ترکیب اتحادی است. پس ماده موالید نمی‌تواند صورت دیگری غیر از آنچه فعلیتش در گرو آن است داشته باشد (صدر المتألهین، همان، ۵ / ۳۴۱؛ الشواهد، ۱۲۹). البته این صورت جمیع کمالات صور قبلی را خواهد داشت، چنانکه این سخن را در مورد همه موجودات اشرف نسبت به موجودات مادون آنها نیز می‌توان گفت.

منابع:

- ابن سینا، الشفاء، به کوشش ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- بهمنیار، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- صدر المتألهین، التعلیقة علی الشفاء، چ سنگی.
- همو، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م.
- همو، الشواهد الربویة، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الإشارات و التنبیہات، قم، دفتر نشر کتاب، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، به کوشش بغدادی، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ اول، ۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق.