



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 15, Issue 1, No. 35, Spring and Summer 2023

(Research Paper)

Conflict between Jalāl al-Dīn Davānī and Ghīyāth al-Dīn Dashtakī over the Explication of Suhrawardian Definition of Body

Ebrahim Rezaei *

Assistant Professor, Department of Ahl al-Bayt Studies, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
e.rezaei@ahl.ui.ac.ir

Abstract

In an epoch considered by some as the eclipse of Islamic philosophy, debates, dialogues and often disputes either oral and written or in-person and in-absentia occurred between Ṣadr al-Dīn Dashtakī and Jalāl al-Dīn Davānī at Shiraz school of philosophy, which consequently brisked up Shiraz field of philosophy at that time and deepened Islamic philosophical discussions over succeeding eras. Interpretation of Hayākāl al-Nūr (temples of light) was one among the discussed topics. The present paper specifically analyzes the two philosophers' interpretation of Suhrawardian definition of body. It is observed that interpreters have differing opinions over the meaning of two terms qaṣd (intent) and ishāra (allusion). Further, the distinctive and similar aspect among bodies to Davānī is hyāt-i lāzim (dependent states), whereas Dashtakī refers to hyāt-i qayr-i lāzim (independent states). The third opposing point is juz'-i'lā yatajazī (the indivisible). Davānī believes what receives sensory allusion divides into triple directions; however, as Dashtakī articulates, sensory allusion includes the possibility of division into triple directions. Drawing on the conflicts, the study takes a descriptive-analytical approach to examine the opposition between the two interpreters and ultimately discussions are weighed.

Keywords: Shahāb al-Dīn Suhrawardī, Jalāl al-Dīn Davānī, Ghīyāth al-Dīn Dashtakī, Body, Dimension, States, the Indivisible.

* Corresponding Author

2476-3276 © University of Isfahan



This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

 : [10.22108/mph.2022.132983.1402](https://doi.org/10.22108/mph.2022.132983.1402)

 : [20.1001.1.20088086.1402.15.35.2.8](https://orcid.org/20.1001.1.20088086.1402.15.35.2.8)



دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان، ص ۳۷-۱۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۲

(مقاله پژوهشی)

نزاع میان جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی در باب تبیین جسم نزد شیخ اشراق

ابراهیم رضایی*: استادیار گروه معارف اهل‌البیت (ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

e.rezaei@ahl.ui.ac.ir

چکیده

در برهه‌ای از تاریخ که گمان می‌کنند دوران فترت حکمت اسلامی است، بین صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی در مدرسه فلسفی شیراز مناظرات و مباحثات و گاه مجادلاتی شفاهی، کتبی، حضوری و گاه غیابی روی داد که در زمان خود موجب گرمی حوزه فلسفی شیراز و در اعصار بعدی سبب عمق‌بخشیدن به مباحث حکمت اسلامی شد. از جمله موضوعات مورد بحث آنان در شرح هیاکل‌النور شیخ اشراق است. در این نوشتار، به‌طور خاص به بررسی شرح دو حکیم از تعریف جسم نزد شیخ اشراق پرداخته می‌شود. در این بررسی مشاهده می‌شود که شارحان بر سر معنای دو اصطلاح «قصد» و «اشاره» اختلاف نظر دارند. همچنین، از نظر دوانی، وجه افتراق و اشتراک میان اجسام، «هیئت لازم» است و از نظر دشتکی، «هیئت غیر لازم». سومین محل نزاع، ذیل مبحث جزء لایتجزی است. دوانی بر این عقیده است که آنچه قبول اشاره حسی می‌کند، منقسم در جهات ثلاث است؛ در حالی که بنا به قول دشتکی، مقصود به اشاره حسی بودن، اعم است از قابلیت انقسام در جهات ثلاث. پس از طرح منازعات آنان، با روش تحلیلی-تطبیقی به بررسی نزاع میان این دو شارح و در نهایت محاکمه آنان پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: شهاب‌الدین سهروردی، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، جسم، بعد، هیئت، جزء لایتجزی.

* نویسنده مسئول



2476-3276 © University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



[10.22108/mp.2022.132983.1402](https://doi.org/10.22108/mp.2022.132983.1402)



:20.1001.1.20088086.1402.15.35.2.8

مقدمه

بحث از چیستی و ماهیت جسم که در واقع بخشی از عالم ماده است، از دیرباز همواره حائز اهمیت بسیار بوده و فیلسوفان و دانشمندان به آن توجه کرده‌اند. نظریات و نگرش‌های مختلف دربارهٔ جسم سبب شده تا تعریف‌ها و تحلیل‌های متفاوتی در این باب ارائه شود و پس از نظریه‌پردازی فیلسوفان، همواره محققان به بررسی آرا و نظرات مختلف پرداخته‌اند و سعی در داوری بین نظریات داشته‌اند. از جمله پژوهش‌های تطبیقی انجام شده می‌توان به دو پایان‌نامه با عناوین «جسم از دیدگاه معتزله و حکمت متعالیه» و «جسم از نظر اخوان‌الصفا و دکارت» اشاره کرد.

در میان نظریات مطرح شده، همواره برخی از فلاسفه هرچند مهم، در برخی از ادوار کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در این میان، شاید مکتب شیراز بیش از همه ناشناخته و مظلوم واقع شده و تا حد زیادی در حاله‌ای از ابهام فرورفته است (مدرس مطلق، ۱۳۹۱: ۱۱) و حتی به‌ناحق برخی از این دوره با عنوان دوران فترت حکمت اسلامی یاد کرده‌اند (ر.ک.: کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۹ و مدرس مطلق، ۱۳۹۵: ۱۱)؛ در صورتی که در این وهله از تاریخ، متفکران با در دست داشتن دستاوردهای علمی گذشتگان در زمینهٔ عرفان و نیز منطق، بخش‌های خاصی از فلسفه را در معرض بازنگری و بررسی قرار می‌دهند. در حقیقت، مکتب شیراز را که دوره‌ای بین مکتب مراغه و مکتب اصفهان است، باید به‌عنوان محکمه‌ای در نظر گرفت که در آن آرای فلسفی حکمای سلف، به بوتۀ نقد گذاشته می‌شود تا به‌موجب آن، مایه‌های فلسفی دورهٔ بعد، مهیا و منقح شود.

نمونهٔ بارز چنین بازنگری‌ای، شروح دوانی و دشتکی بر *هیاکل‌النور* سهروردی است که علاوه‌بر

شرح، حاوی تنقیح مضامینی است در زمینهٔ نورشناسی، علم‌النفس، علم حضوری و نظایر آن که به‌جرت می‌توان گفت سنگ‌بنای وجودشناسی و معرفت‌شناسی فلسفهٔ صدرایی را تأمین می‌کنند. پیش از نگارش این دو شرح، تنها یک شرح به‌قلم نویسنده‌ای گمنام بر *هیاکل‌النور* موجود بود که برای «مبارزالدین محمدبن مظفر»، از فرمانروایان آل مظفر نوشته شده بود (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

دوانی شرح خود از *هیاکل‌النور* را با عنوان *شواکل‌الحوور* یعنی تصویرهای حوریان به تحریر درمی‌آورد و سپس غیاث‌الدین منصور دشتکی در ردّ دیدگاه‌های دوانی *اشراق هیاکل‌النور* را به‌انگیزهٔ کشف ظلمات *شواکل‌الغرور* یعنی روشنگری و پرده‌برداری از تصویرهای دروغین را برخلاف دوانی با قلمی برنده و نیش‌دار می‌نگارد تا جایی که افراط وی گاه ناخودآگاه خواننده را به درستی اندیشه‌های دوانی متمایل می‌کند و این گان را قوت می‌بخشد که او نه برای روشن کردن حقایق علمی، بلکه به‌انگیزهٔ انتقام‌جویی چنین رساله‌ای را نگاشته است؛ هرچند او خود برخلاف این ادعا نظر دارد.

در این نوشتار، قصد بر آن است تا پس از شرح جسم از منظر شیخ اشراق، به تبیین نزاع میان جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی در دو اصطلاح «قبول» و «اشاره» و در نهایت محاکمه بین آنها پرداخته شود.

۱- جسم از منظر شیخ اشراق

شیخ اشراق، در ابتدای «هیکل اول» از رسالهٔ *هیاکل‌النور*، جسم را چنین تعریف می‌کند: «بدان که جسم آن است که مقصود به اشارت بود و در وی درازی و پهنایی و دوری بود بی هیچ شبهت» (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

آن‌گاه جوهر باشد نه عرض و این محال است» (همان: ۳۴۱-۳۴۰).

این استدلال در ردّ قیام به ذات عرض، تلویحاً همان تعریفی را از جسم ارائه می‌دهد که مصنف در آثار فوق به تصریح بیان کرده است.

این تعریف، با استفاده از اصطلاحات مختص به فلسفه اشراقی، در کتاب *حکمه‌الاشراق* شیخ، تکرار می‌شود؛ آنجا که وی فصلی را به شرح «نور و ظلمت» اختصاص می‌دهد؛ به این تفصیل که «شیء» بر دو قسم است: شیئی که «نور» در حقیقت ذات آن است و شیئی که «نور» در حقیقت ذات آن نیست. آنچه نور در حقیقت ذات آن است، شیئی است که عین نور است و چیزی زائد بر نور ندارد. این نور نیز خود بر دو قسم است: نور «لغیره» که هیئت «عارضی» است و به محل نیاز دارد و نور «مجرد» که نیازی به محل ندارد؛ اما شیئی که نور در حقیقت ذات آن نیست یا هیئت «عرضی» است که به محل نیاز دارد و یا شیئی است مستغنی از محل که همان «جوهر غاسق» یا «برزخ» است و «یرسم بانه هو الجوهر الذی یقصد بالاشاره» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۷) و پیش از آن می‌نویسد: «والجسم هو جوهر یصحّ ان یکون مقصوداً بالاشاره و ظاهر انه لایخلو عن طول و عرض و عمق ما» (همان: ۶۲). این ویژگی مخصوص جسم است و آلا عرض، استقلالی از خود ندارد و لذا فاقد جهت و امتداد است: «فلا یتصور ان تقوم بنفسها و لا ان تنتقل، فانها عند النقل تستقل بالحركة و الجهات و الوجود؛ فیلزمها أبعاد ثلاثه، فهی جسم لا هیئة» (همانجا).

۱-۱- نکات تعریف

از تعاریف مشابهی که ذکر شد، چند نکته استنباط

می‌شود:

همین تعریف را با استفاده از اصطلاح «جوهر»، در «فصل اول» از رساله پرتونامه نیز بیان می‌کند:

«هر جوهر که البته خالی نشود از طولی و عرضی و عمقی، ما آن را «جسم» خوانیم و تعریف جسم در این مختصر بدان کنیم که جوهری است مقصود به اشارت».

غرض مصنف از «جوهر»، به تصریح کلام وی، امری است که «محل ندارد» و مقابل آن، عرض است که «محل دارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶). در مقدمه رساله *الواحد عمادی* نیز بر مبنای این اصل که «جوهر»، ممکن‌الوجودی است که قائم به خویش است، تعریف فوق را تکرار می‌کند:

«و جوهری را که بدون اشارت حسی شاید کرد، آن را «جسم» خوانند و لازم آید او را بی‌شک، درازی و پهنایی و دوری» (همان، ۱۱۴).

همچنین، در رساله *بستان‌القلوب*، پس از آنکه «عرض» را «حال» غیرقائم به خود و «جوهر» را «محل» قائم به خود، معرفی می‌کند، به تعریف جسم می‌پردازد؛ به این تعبیر:

«و گویند هرچه قائم به خود است و وجود او ممکن است و در مکان است آن را جسم خوانند».

سپس، در مقام طرد این مطلب که عرض، برخلاف جسم یا جوهر، نمی‌تواند از یک محل به محلی دیگر «نقل کند» و آلا در «میان دو محل»، استقلال می‌یابد و قائم به ذات خود می‌گردد، چنین می‌افزاید:

«و نیز بدو [یعنی به عرض] اشارت توان کردن از جهات مختلف چون چپ و راست و پیش و پس و زیر و بالا، و او را طولی و عرضی و عمقی پیدا گردد».

الف) جسم، به عنوان جوهری مستقل در خارج تقرر دارد.

ب) تقرر جسم در خارج به نحوی است که مقصود اشاره حسی واقع می شود.

ج) جسم مرکب است از «برزخ» یا «جوهر غاسق» و «هیئت ظلمانی» که به تعبیر «شهرزوری»، همان «مقولات نه گانه» منطقی اند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

د) اذعان به وجود این ترکیب یک تحلیل ذهنی است و آلا جسم، حقیقت بسیطی است که عین «امتداد» است.

بنابراین، شیخ اشراق، در تعریف جسم، موضعی مخالف با مشائیان اتخاذ می کند؛ در حالی که شیخ اشراق معتقد به وجود جسم تعلیمی (جسم ممتد در جهات ثلاث) در خارج است، مشائیان جسم طبیعی را جسم مرکب از هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه می دانند. برای مثال، بنا به تحلیل ابن سینا جوهر، یا جسم است یا غیر جسم؛ جوهر غیر جسم، یا جزء جسم است یا غیر جزء جسم؛ جوهر جزء جسم، یا صورت است یا ماده؛ و جوهر غیر جسم، یا مفارق از ماده است (عقل) یا مدبر و مقارن آن (نفس) (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶۰). از نظر وی، جسم طبیعی، مرکب است از هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه. هیولی، جوهر یا ماده المودادی است که قابلیت پذیرش صورت را دارد؛ در حالی که صورت جسمیه با پیوستن به هیولی، بدان فعلیت می بخشد و صورت نوعیه نیز وجه تمایز اصلی جسمی از جسم دیگر است.

گفتنی است که ابن سینا، به هر دو گونه جسم، اعم از تعلیمی و طبیعی، باور دارد؛ اما اختلاف وی با شیخ اشراق در این است که او، میان جسم تعلیمی و جسم طبیعی، قائل به تفاوت است؛ در حالی که شیخ اشراق، این دو را یکی می داند. چنان که مشهود است، تفاوت اصلی میان دو گونه جسم، در این است که جسم

طبیعی، فاقد ابعاد بالفعل است و جسم تعلیمی، واجد آن. شیخ اشراق، با حذف هیولی و صورت نوعیه، جسم طبیعی را همان جسم تعلیمی لحاظ می کند؛ اما «مقدار» را به جای هیولی، «امتداد» را به عنوان صورت جسمیه و «عرض لازم» را در مقام صورت نوعیه معرفی می کند؛ بنابراین، نظر شیخ، دایر بر آن است که جسم موجود در خارج، جسم تعلیمی است.

شیخ در حکمة الاشراق با انکار هیولی و صورت نوعیه، تنها صورت جسمیه را حفظ می کند؛ یعنی آنچه را که عین امتداد است و مقصود اشاره حسی قرار می گیرد:

«والجسم ليس إلكا نفس المقدار، و الامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۵).

پرسشی که در اینجا پیش می آید، این است که اگر جسم طبیعی، عین امتداد و مقدار است، در درجه اول، آنچه مقصود اشاره حسی است، کدام یک است؛ جوهر غاسق یا اعراض آن؟ پاسخ به این پرسش، نخستین محل مناقشه میان علامه دوانی و غیاث الدین دشتکی است.

۲-۱- نزاع جلال الدین دوانی و غیاث الدین دشتکی

در دو اصطلاح «قبول» و «اشاره»

دوانی، با اضافه دو اصطلاح «قبول» و «لذاته» به متن، «جسم» را مقصود اصلی اشاره حسی می داند: «و آنچه ذاتاً پذیرای اشاره حسی باشد، جسم است. اگرچه اعراض پذیرای اشاره حسی می باشند، لیکن این پذیرش به طور ذاتی نیست؛ بلکه به دلیل حلول اعراض در اجسام است» (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۷).

پاسخ به این ایرادات، بر مبنای خود اشاره حسی است. علامه در توضیح اصطلاح «لذاته» می‌گوید:

«اشاره حسی به جسم همان اشاره به عرض است که قائم به جسم است و در اینجا "دو" اشاره وجود ندارد؛ بلکه فقط یک اشاره است و آن این است که اشاره به جسم بالذات است و اشاره به عرضی که به جسم قائم است، بالعرض است»^۲ (همان: ۴۷).

قول دوانی مبنی بر «وحدت اشاره» به نظر دشتکی، رفع محذور نمی‌کند: «و غایه تبیینه هذا أن الإشارة إلى الجسم هي بعينها الإشارة إلى العرض؛ و هل هذا الرد مجرد الدعوى؟».

پیش از این، دشتکی بدین مستمسک بر دوانی ایراد می‌گیرد که عرض می‌تواند در اشاره حسی بر جسم اولویت داشته باشد، حال آنکه در اینجا بر «وحدت اشاره» از آن جهت اشکال می‌کند که این دو را هم‌ارز و هم‌سطح با یکدیگر لحاظ کرده است. با وجود این، روی انتقاد دشتکی، متوجه ابتدای شرح دوانی است؛ یعنی آنجا که وی به تعریف «اشاره حسی» می‌پردازد:

«اشاره امتداد موهومی است که از جانب اشاره‌کننده به سوی اشاره‌شونده در نظر گرفته می‌شود؛ بنابراین، هرگاه به‌طور حسی به چیزی اشاره کنیم، امتداد موهومی را از جانب خودت به سوی آن در نظر گرفته‌ای. اگر مشارالیه جسم یا سطح باشد، در این صورت، امتداد جسم نیز جسم موهومی می‌باشد. گویی که از جانب تو سطحی خارج شده است و به آن جسم رسیده است. و سطح با حرکتش جسمی را ترسیم کرده است و اگر مشارالیه خط باشد، آن امتداد به‌صورت سطح موهومی است که در این صورت، گویی خطی از جانب تو به سوی آن

دشتکی، این دو اصطلاح تقییدی را نمی‌پسندد و بر آنها خرده می‌گیرد. نخست، در رد اصطلاح «لذاته» به‌هنگام اشاره حسی به جسم می‌نویسد:

«عبارت "ولکن قبولها لذاتها" مسلم نیست. چطور ممکن است در حالی که روشن شد که جسم از زمرة مبصرات ثانویه است. مبصرات اولیه نزد حس روشن‌تر و آشکارتر از مبصر ثانوی است و در عین حال چگونه جایز است که مراد از اشاره حسی "بذات" چیزی باشد که نزد حس روشن‌تر و آشکارتر نباشد؛ بنابراین، تبعیت عرض از جسم در وجود مستلزم این نیست که از نظر اشاره حسی (به معنایی که دوانی ذکر کرده است) نیز از جسم تبعیت کند»^۳ (دشتکی، ۱۳۸۲: ۴۶).

ایراد دشتکی، حاوی دو نکته است: نخست آنکه بر مبنای ادراک حسی، عرض از خود جسم، آشکارتر است؛ دوم آنکه تبعیت عرض از جسم و قیام آن به جسم، مستلزم آن نیست که در اشاره حسی نیز به‌عنوان امری تبعی و ثانوی لحاظ شود؛ بلکه برعکس، جای آن است که در اشاره حسی در اولویت باشد.

دوم، در اشکال بر اصطلاح «قبول» می‌نویسد: «پس بنا بر آنچه گذشت، آوردن قید "لذاته" در عبارت کل "ما يقصد اليه بالاشارة الحسية" در موضع درستی به کار نرفته است؛ اما اگر به‌جای واژه قصد در عبارت "کل ما يقصد اليه بالاشارة الحسية" واژه قبول قرار می‌گرفت، قابل قبول بود. جسم همان‌طوری که گفته شد، ذاتاً پذیرای اشاره است؛ اما عرض به‌طور عرضی پذیرای آن می‌باشد. و تفاوت میان این دو عبارت آشکار است. و اشاره ذاتی به عرض با توجیه‌های فراوانی قابل قبول است»^۴ (همانجا).

بنابراین، به نظر می‌رسد که دشتکی، از انتقال بحث به «مشارالیه» به‌واسطه اصطلاحات «قبول» و «لذاته»، خرسند نیست؛ لذا پاسخ دوانی به وی، در

حرکت کرده است و با حرکتش خطی را به تصویر کشانده است»^۹ (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۷).

غیاث‌الدین، در عین حال که «اشاره» را «تعیین مدرک من بین المدرکات و الالتفات إليه لا غیر» (دشتکی، ۱۳۸۲: ۴۶) تعریف می‌کند، در مقام جدل، اشکال بر «وحدت اشاره» دوانی را چنین تکمیل می‌کند: «همچنان که بیان کرد اشاره به جسم، جسم است و به نقطه، خط است. پس چگونه ممکن است که یکی از این رو همانند دیگری باشد؟»^{۱۰} (دشتکی، ۱۳۸۲: ۴۸).

به این ترتیب، دشتکی، عدم تساوی اشاره به جسم و اشاره به نقطه را که مأخوذ از خود تعریف علامه است، با وحدت اشاره به جسم و اشاره به عرض، مساوی می‌گیرد. برای مثال، اگر مشیر به نقطه‌ای از سطح جسم اشاره کند، با استناد به «وحدت اشاره»، «خط» حاصل از این اشاره با «جسم» حاصل از اشاره به همان جسم، مساوی است که بر مبنای تعریف دوانی از اشاره حسی، تناقض آمیز است.

در مقابل، علامه، بر تعریف غیاث‌الدین از اشاره حسی، ایراد می‌کند؛ به این مختصر که:

«بدان که تفسیر اشاره حسی به تعیین مدرکی از مدرکات درست نیست؛ زیرا که آن تعریف به اعم است و این جایز نیست»^{۱۱} (همان: ۴۹).

دشتکی، در وهله اول، با توسیع معنای اشاره حسی، به اعتراض علامه پاسخ می‌گوید و سپس متذکر می‌شود که اخذ مشیر و مشیرالیه در اشاره حسی، شبهه برانگیز است. بر این اساس، بار دیگر، تعریف دوانی از اشاره حسی را به باد انتقاد می‌گیرد، از آن جهت که تنها شامل اشاره بصری است و از اشارات دیگر حواس و حتی برخی دیگر از اشارات بصری غافل است. افزون بر اینکه علامه، با استفاده از

فعل «خیلت» در ابتدای تعریف مزبور، مشیر را به «مخیل» بدل کرده است و این، در حکم اغماض از «معلوم خارجی» است که به زعم دشتکی، همانا معلوم بالذات است:

«این تعریف از نگاه او چگونه درست است، آن‌گاه که معتقد است که معلوم همان صورت ذهنی است نه امر خارجی و بیان کرد که مشارالیه بایستی معلوم باشد جز اینکه با تکلف بیان کرده باشد. مراد از مشارالیه همان مشارالیهی است که از زمره معلومات بالعرض باشد و در این صورت، این عبارت مستلزم عدم اشاره به مشارالیهی است که معلوم بالذات است»^{۱۲} (همان: ۵۳).

سپس وی، به متن مصنف بازمی‌گردد تا شرح خود را از قصد در اشاره حسی بیان کند:

«قصد از اشاره حسی معین برای محسوسی است که منتهی به جسم می‌شود و جسم نهایت اشاره است»^{۱۳} (همان: ۵۳).

غیاث‌الدین، با استناد به حرف «إلی» مذکور در عبارت «کل ما یقصد إلیه بالإشارة الحسیة فهو جسم» که سرآغاز هیکل است، خاطر نشان می‌کند که این حرف، متضمن معنای «انتها» است. همچنان‌که «قصد»، فی نفسه «متعدی» و گذرا است؛ بنابراین، به یمن مقارنت و هم‌سویی این دو کلمه، ضرورتاً اشاره حسی به جایی ختم می‌شود که قصد، در ورای آن شیء دیگری نخواهد یافت:

«منظور از قصد اول یعنی اشاره به جسم، این است که منتهی به ذات باشد و مراد از قصد یعنی اشاره به عرض آن است که به قصد دیگری منتهی شود و برای این عقیده نیست که نامتناهی باشد؛ بلکه منتهی به مقصدی می‌شود و به دنبال قصد و مقصد دیگری نیست. مقصدی که مراد از آن این‌گونه باشد

(حد یقف داشته باشد) و قصد به آن منتهی شود، همان چیزی است که در هر اشاره حسی منظور است»^۵ (همان: ۵۴).

از این تعبیر، معلوم می‌شود که غیاث‌الدین، برخلاف دوانی، جسم و اعراض آن را در یک رتبه قرار نمی‌دهد و آن دو را در عرض یکدیگر منظور نمی‌کند تا مستلزم آن شود که اشاره به یکی عین اشاره به دیگری باشد؛ بلکه از منظر وی، جسم و اعراض، در وضعیت طولی نسبت به یکدیگر قرار دارند و در وقت اشاره حسی، نهایت قصد، همانا جسم است تا آنجا که او خود، عبارت پیش‌گفته شیخ اشراق را چنین بازنویسی می‌کند: «کلّ ما یکون نهائیه القصد فی الاشارة الحسیّیه، جسم» (همانجا).

دیدگاه‌های این دو شارح در زمینه ارکان اشاره

الف) علامه، اشاره را تخیل امتداد موهوم از دیده مشیر به مشارالیه دیدنی می‌داند و دشتکی، اشاره را تعیین مدرکی از میان مدرکات و التفات صرف همه حواس.

ب) مشیر، بنا به تعریف علامه، مخیل است و لذا در حال شناخت معلوم بالعرض؛ در صورتی که از نظر غیاث‌الدین، مشیر، قصدکننده‌ای است که به حکم قصد خود، مدرکی را از بین مدرکات کثیره، تعیین می‌کند.

ج) مشارالیه، از نظر دوانی، بالذات، جسم است و بالعرض، اعراض آن‌اند؛ اما بنا به تحلیل دشتکی، مشارالیه، شیئی است که در نهایت قصد اشاره حسی قرار دارد و آن، شیء دیگری نیست، مگر جسم.

۲- وجوه اشتراک و افتراق میان اجسام

پس از تعریف جسم، شیخ اشراق به تحلیل بیشتر جسم و وجوه اشتراک و افتراق اجسام می‌پردازد: «اجسام در جسم‌بودن مشترک هستند و همه اموری که در چیزی مشترک هستند، ضرورتاً لازم است که در چیز دیگری افتراق داشته باشند و آنچه که اجسام به واسطه آن متمایز می‌شوند، همانند هیئت آنها هستند و لازمه هر حقیقتی از آن حقیقت جدا نمی‌شود و وصف کردن شیء گاهی به ذاتیات است؛ مانند زوجیت برای اربعه و جسمیت برای انسان و گاهی عرضی است؛ مانند قیام و قعود و گاهی ممتنع است؛ مانند اسب‌بودن برای انسان»^۶ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۶۹).

در پرتونامه نیز به اجمال می‌نویسد:

«و هر حکمی که حقیقت را از بهر خصوص خویش ثابت است، لازم نیست که مشارک او را در وصف عام آن حکم باشد، که آب مشارک آتش است در جسمی؛ و لکن سوزندگی اش آتش را نه از بهر جسمیت تا لازم آمدی که آب نیز سوزنده باشد، بلکه از بهر خصوص آن است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۰۵).

این مطلب، در *الواح عمادی* به نحو مبسوط آمده است:

«و بدان که چیزها که هنبازی دارند در معنی ناچار باید که هر یکی را صفتی باشد که بدان صفت از یکدیگر ممتاز شوند... و بدان که هر صفتی که چیزی را بدان وصف کنی، آن صفت او را ضروری باشد؛ چنان‌که جفتی چهار را... و باشد که ممتنع بود، چنان‌که فردی هر چهار را و باشد که ممکن باشد، چنان‌که نشستن و برخاستن مردم را، و صفتی که چیزی را ثابت شود از بهر خصوص آن چیز، لازم نیاید که مشارکت او را در امر عام آن صفت باشد، چنان‌که گرمی مر آتش را، از بهر آتشی است نه از

بهر جسمیت، تا هر جسمی باید که گرم باشد» (همان: ۱۱۳-۱۱۲) و پس از آن می‌نویسد: «و هر چه مانند بیاض و سواد است، آن را بر سیبل نزدیک کردن اصطلاح «هیئه» نام کردیم» (همان: ۱۱۳).

قسمتی از این مفهوم، در *بستان القلوب* نیز ذکر شده است:

«و هر صفت که چیزی را خواهد بودن، یا واجب باشد یا ممکن یا ممتنع، همچنان که جفتی چهار را واجب است و محال باشد که چهار باشد و جفت نباشد؛ و طاقی چهار را ممتنع است و محال باشد که چهار باشد و طاق باشد؛ و ممکن چنان که برخاستن و نشستن آدمی را، اگر خواهد برخیزد و اگر خواهد بنشیند» (همان: ۳۳۸).

نکات مزبور در *حکمه الاشراق* تکرار می‌شود، ضمن آنکه در خلال انتقاد از اعتقاد مشائیان به هیولی و صورت نوعیه، وضوح بیشتری می‌یابند:

«اجسام از آنجایی که در جسمیت و جوهریت وجوه اشتراک اجسام، سفیدی و سیاهی وجه افتراق آنها می‌باشد، بنابراین، این دو (سفیدی و سیاهی) زائد بر جسمیت و جوهریت و این دو متباین هستند»^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۲).

بر این مطلب باید افزود که از نظر شیخ اشراق، «وجود»، «ماهیت»، «حقیقت»، «شیئیت» و «اعتبارات عقلی» نامیده می‌شوند، همچنان که «اضافات»، «عدمیات» و «جوهریت» و نیز «اعراض خارجی»؛ اما نه بدان معنا که این اعتبارات عقلی، هیچ مطابقتی با خارج ندارند:

«بنابراین همه صفات به دو نوع تقسیم می‌شوند، نخست صفات عینیه که در ذهن دارای صورتی می‌باشند، مانند سیاهی، سفیدی و حرکت و دوم صفتی که وجود آن در خارج چیزی جز وجود آن در

ذهن نیست و برای آن غیر از وجود ذهنی وجود دیگری متصور نیست؛ همانند امکان، جوهریت، رنگ و وجود و غیره و هنگامی که چیزی در خارج از ذهن وجود داشته باشد، لازم است که وجود هنی آن مطاب وجود خارجی آن باشد»^۲ (همان: ۷۱).

۱-۲- بدین لحاظ، بنا به تعریف شیخ اشراق از جسم، ما به الاشتراک اجسام، عین مابه‌الافتراق آنها است و لذا وی در قلمرو اجسام، قائل به «تشکیک» مبتنی بر «مقدار» یا «امتداد» است. این مطلب را شهرزوری با همان مثالی توضیح می‌دهد که غالباً در بیان تشکیک مطرح می‌شود:

«فإن التفاوت بین المقادیر لیس الأ بنفس المقداریه لا غیر والاکبر اتمّ و الا صغر انقص و هذا التفاوت کالتفاوت بین النور الاشدّ و الاضعف، و کیفیات الشدیدة و الضعیفة و لایعنون الاشدیة و الاضعیفة فی النور و الحرّ القدرة علی الممانعة. و لا ان شدّة النور ضعیفة بمخالطة اجزاء الظلمة، فان الظلمة عدمیة و لامخالطة اجزاء مظلمة».

در پایان نیز نتیجه می‌گیرد:

«و كما أن الاجسام تشارکت فی المقدار المطلق و افرقت بخصوص المقادیر المتفاوتة، فکذلک اشترکت الاجسام فی الجسمیة و افرقت بخصوص المقادیر» (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

بنابراین، در احکام جسم از نظر شیخ اشراق، نکات زیر گفتنی است:

الف) وجه اشتراک اجسام، همانا وجه اختلاف آنها است.

ب) اجسام، به واسطه هیئات از یکدیگر متمایز می‌شوند که چیز دیگری نیستند، مگر اعراض و مقولات منطقی.

لازم قسم وجودی است؛ ۲- و به حسب آنچه گذشت آنچه سبب تمایز اجسام است همان هیئت آنها است؛ بنابراین، هیئت ضرورتاً از لوازم آن اجسام است و در اینجا مقصود از ممیزات همان ممیزات نخستین است که اصول انواع می‌باشد؛ زیرا به واسطه آنها تمایز حاصل می‌شود، سپس اختصاص به صفات دیگر در پی آن می‌آید»^ن (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۸).

دشتکی نیز نخست شرح می‌آورد که مقصود وی از هیئات، همان اعراض‌اند که شیخ، آنها را در مقام وجه تمایز اجسام از یکدیگر، به جای «صور جوهریه منطبعة» مشائیان مطرح می‌کند. آن‌گاه تصریح می‌کند: «إنه یحتمل أن یراد بالهیئات الأعراض و بالأعراض علی وجه المعانی الحارجه الواده الغیر اللزومه محموله و غیر محموله...». (دشتکی، ۱۳۸۲: ۵۷).

سپس، وی التزام علامه به لازم بودن «هیئات متمیزه» را و حکم بدون حجت او به این مطلب را که «هیئات متمیزه»، همانا ممیزات اولیه‌اند، بدون ارائه دلیل، مردود می‌شمرد (همان: ۵۸)؛ بنابراین، بر وجه تلخیص، می‌توان گفت در پاسخ به این پرسش که مابه‌الامتیاز اجسام در هیئات لازم است یا هیئات غیرلازم، پاسخ علامه آن است که وجه امتیاز یک جسم از جسم دیگر، در هیئات لازم است، ولیکن از نظر دشتکی، این وجه امتیاز، صرفاً در هیئات غیرلازم است و این در حالی است که هردو، به تبعیت از شیخ اشراق، جانب‌دار نظریه «تشکیک مقدار» در اجسام‌اند، چنان‌که علامه ذیل عبارت «والاجسام تشارکت فی الجسمیه» از متن می‌نویسد:

«بدان که حقیقت نزد شیخ اشراق آن‌گونه که در غیر این رساله تصریح نموده است، همان جوهر ممتدی است که نخست از جسم ادراک می‌شود؛ یعنی صورت جسمیه که مذهب اشراقیون بدان اعتقاد دارند و نزد ایشان حقیقت جسم مرکب از هیولی و

ج) از آنجاکه هیئت چیزی به غیر از مقدار نیست، پس فرقی نیست میان این گفته که «امتیاز اشیا به مقدار خاص آنها است» و میان این گفته که «امتیاز اشیا به هیئت خاص آنها است». شیخ اشراق، در ترجمه فارسی *هیاکل‌النور* خود، جمله‌ای توضیحی بر عبارت «و ما تمایزت به الاجسام هو الهیئات» می‌افزاید: «هیئت لازم جسم است و از او منفک نمی‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۸۴).

د) لازم حقیقت، بر سه وجه است: ضروری، ممکن، ممتنع. در ترجمه فارسی شیخ، تنها دو وجه ضروری و ممکن، قید و به‌درستی از وجه ممتنع صرف‌نظر کرده است؛ زیرا طبق تعریف، لازم حقیقت از آن جدانشدنی است و امر ممتنع، به‌خودی‌خود، در حقیقت مزبور حضور ندارد تا حکم انفکاک یا عدم‌انفکاک در خصوص آن جاری شود.

ه) جوهر و عرض، دو امر متباین‌اند. محل نزاع میان دوانی و غیاث‌الدین، در این مقطع، اصطلاح «هیئت» است و اینکه آیا منظور شیخ اشراق از هیئت «عرض لازم» است یا «عرض غیرلازم».

۲-۲- مناقشه در وجه «هیئت لازم»

علامه دوانی، پس از ذکر این تقسیم که برخی از هیئات، لازم جسم‌اند و برخی غیرلازم، عنوان می‌کند که شیخ، از هیئت غیرلازم چشم‌پوشی کرده و تنها به هیئت لازم متوسل شده است تا این دسته را جایگزین «صور نوعیه» مشائیان کند:

«در ابتدا به تعریف لازم پرداخته است و تعریف غیرلازم را در مقام مقایسه با لازم بیان داشته است. سپس بعد از این به تقسیم آن پرداخته است و ذکر لازم به‌واسطه دو دلیل مقدم داشته است: ۱- چون

جهت دیگر است. پس آشکار در وهم تقسیم می شود»^ف (سهروردی، ۱۳۷۹: ۶۹).

شیخ، منکر وجود جزء لایتجزی است؛ زیرا همان طور که گفته شد از نظر وی، جسم، امر بسیطی است که باور به این بساطت، هرگونه ترکیب را از ساحت جسم طرد می کند؛ خواه ترکیب جسم از ماده و صورت را و خواه ترکیب آن از اجزاء لایتجزی را، اعم از اینکه شمار آنان متناهی باشد یا نامتناهی. وی، در *بستان القلوب*، برهانی نیز در ردّ جزء لایتجزی - با اصطلاح «جوهر فرد» - اقامه می کند:

«و چون سه جوهر فرد را بر پهلوی دیگر بنهی، آن جوهر که در میانه افتد، اگر حجاب می کند، چنان که آن دو جوهر که بهر دو طرف اند، مماس یکدیگر نمی شوند و به یکدیگر نمی رسند، جوهر میانین را دو طرف پدید آید: طرفی تعلق به جوهری دارد که بر جانب چپ است و طرفی تعلق به جوهری دارد که به جانب راست است و آن دو جوهر کنارین را هر یک دو طرف پدید آید: طرفی تعلق به جوهر میانین دارد و طرفی تعلق به جوهری دیگر و هر چیز که آن را دو طرف باشد و تألیف پذیرد آن را پاره توان کرد و اگر آن جوهر که در میان است، حجاب نمی کند و هر دو کنار به هم می رسد، تداخل باشد و اگر صدهزار جوهر بر هم نهند، در یکدیگر می روند و حجاب نکنند، جسم متصور نشود و وجود جسم محال بود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۴۳).

این برهان، در *پرتونامه*، *الواح عمادی و اللّمحات* (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۸۵) نیز تکرار می شود. همچنین، شیخ، در *حکمه الاشراف* (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۹)، پس از تصریح به اینکه «استحالة الجزء الذی لایتجزی فی العمل و الوهم الجسم ظاهر، فانّ هذا الجزء ان کان فی الجهات، فمأمنه إلى جهة غیر ما

صورت جسمیه نیست؛ بلکه آن عین صورت است و قابل انفصال است و این حقیقت جسمیه بعد از انفصال به تعدد متصف می شود همچنان که پیش از این متصف به وحدت بود»^س (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۸-۱۱۷).

این عبارات، دال بر این نکته است که ثبات حال اصلی جسم قبل از انفصال و بعد از آن، دربردارنده مفهوم تشکیک در «مقدار» است که در مقام حقیقت جسم، ضامن این ثبات حال است.

دشتکی نیز در خلال شرح این قسمت از متن، به این مطلب اشاره می کند:

«برحسب آنچه که از کلام حکمای قدیم اشراق استنباط می شود و اشارات مصنف (سهروردی) مؤید آن است، طبیعت جسمیه در اجسام فلکیه و عنصریه، طبیعت نوعیه نیست؛ بلکه مانند انوار دارای مراتبی می باشد. این مطلب را سهروردی در *حکمت الاشراف* تحریر کرده است»^ع (دشتکی، ۱۳۸۲: ۵۷).

باتوجه به اینکه شیخ اشراق تمایز ماده و صورت را انکار می کند و برهان فصل و وصل مشائین را در اثبات ماده ناتمام می داند، از نگاه شیخ اشراق، اختلاف و اشتراک اجسام در مقدار است؛ به گونه ای که نوعی تشکیک در مقدار پیدا است؛ بنابراین، نظر محقق دوانی به صواب نزدیک تر است.

۳- جزء لایتجزی

در پایان هیکل اول، شیخ اشراق وارد مبحث «جزء لایتجزی» می شود:

«آنچه در وهم دارای جزء نمی باشد، جایز نیست که در جهتی یا قابل اشاره باشد؛ زیرا بخشی از چیزی که در جهتی باشد، متفاوت است از آنچه که در

فرد یا جزء لایتجزی را فی‌نفسه و صرف‌نظر از شرکت آن در ترکیب جسم، ابطال می‌نماید.

ب) استدلال برپایه اصل ممتد و ذوجهات‌بودن هر شیء، اعم از ذهنی و عینی، با این تفاوت که این یک، درخصوص چند جوهر فرد اقامه می‌شود. این استدلال، به‌ویژه در ابطال این نظر حکمای سلف است که جسم، حداقل از مجاورت و التصاق دو جوهر تشکیل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۴۲). از آنچه گذشت مشخص می‌شود که شیخ اشراق منکر وجود جزء لایتجزی است؛ چراکه از نظر وی جسم امر بسیطی است.

۲-۳- گزاره عکس نقیض دوانی

استدلالی دیگر از محقق دوانی در تأیید نظر شیخ اشراق در انکار جزء لایتجزی به‌شرح زیر است.

دوانی، در شرح بخش پایانی هیکل اول و ضمن ارائه توضیحی مختصر از جمله نهایی شیخ می‌افزاید: «بدیهی است که تغییر جهات بر اموری اطلاق می‌شود که به‌طور ذاتی مکان‌مند است؛ به‌غیر از اعراض؛ زیرا نه دارای جرم بود و نه مکانی را اشغال می‌کند» ص (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۲۰-۱۱۹).

سپس در پایان می‌نویسد:

«بنابراین، روشن شد که امری که متجزی نباشد، قابلیت اشاره حسی ندارد و با استدلال عکس نقیض آشکار می‌شود که آنچه متجزی است، قابلیت اشاره حسی دارد و در جهات ثلاثه تقسیم می‌شود و این همان تعریف جسم است؛ همچنان‌که در آغاز رساله هیاکل‌النور گذشت»^ف (همان: ۱۲۰).

غیاث‌الدین به هر دو استدلال شیخ اشراق در ردّ جزء لایتجزی توجه دارد:

استدلال اول:

منه إلى الأخرى، فینقسم» دیگر بار این برهان را ذکر می‌کند. شهرزوری در ذیل این نکته می‌نویسد:

«لو كان الجوهر الفرد موجود لكان البعض المحاذی بجهة غیر ما يحاذی البعض الآخر، و يضم إلى هذه النتيجة الصغرى كبرى، و هی كل ما كان المحاذی منه بجهة غیر المحاذی منه للبعض الآخر فهو منقسم و هما و عقلا. انتج ان كان هو الجوهر الفرد موجود أو كان منقسم و هما و عقلا، و بستثنی نقیض التالی لنقیض المقدم، و هو ان الجوهر الفرد غیر موجود و هو مطلوب». (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۴۰).

از نظر شهرزوری، این برهان که متکی است بر ذوجهات‌بودن هر شیء اعم از «جوهر فرد» یا «جسم قابل اشاره حسی» قوی‌ترین برهان بر ردّ وجود جزء لایتجزی است، از آن‌جهت که جوهر فرد را «فی ذاته» رد می‌کند:

«و هذا الوجه اقوى الوجوه التي يبطل بها الجوهر الفرد اذ يدلّ علی ابطال الجوهر الفرد مطلقاً تركب عن الجسم أو او يتركب. و الوجوه الأخرى إنما تدلّ علی أن الجسم لا يتركب عن الاجزاء دون ان يدلّ علی ابطال الجوهر فی ذاته» (همانجا). سپس به شرح برهان عدم امکان ترکیب جسم از جواهر فرد می‌پردازد.

۱-۳- مراحل استدلال شیخ اشراق در انکار جزء لایتجزی

جهت تنقیح استدلال شیخ اشراق در انکار جزء لایتجزی می‌توان گفت که استدلال مزبور در دو مرحله اجرا می‌شود:

الف) استدلال برپایه این اصل که هر شیء، خواه عینی و خواه ذهنی، بدون امتداد و بسط در جهات ثلاث، قابل تصور نیست و هر امر ذوجهات، بی‌تردید قبول تقسیم و تجزیه می‌کند؛ این اصل، وجود جوهر

«استدلالی که بر غیرممکن بودن وجود جز لایتجزی به طور مطلق دلالت می‌کند و این همان چیزی است که مصنف بدان اشاره کرده است و شرح آن بدین گونه است که هر مکان‌مندی ذاتاً به گونه‌ای است که اگر در جهت بالا باشد، متفاوت از مکان‌مندی است که در جهت پایین قرار گیرد و همچنین و مکان‌مندی که در جهت راست باشد، متفاوت از مکان‌مندی است که در جهت چپ قرار گیرد و همچنین، در مورد جلو و عقب؛ بنابراین، هر مکان‌مندی ذاتاً در یکی از جهات سه‌گانه قرار می‌گیرد»^{۶۱} (دشتکی، ۱۳۸۲: ۶۱).

استدلال دوم: «من الطریقین ما يدل علی استحالة تركب الجسم منها؛ و له وجوه كثيرة مذکوره فی الکتب، منها حجب المتوسط و انتفاء الدائرة و لزوم ما يشهد الحس بکذبه إلى غير ذلك» (همان: ۶۵).

اما با احاله عبارت عکس نقیض علامه، به استفاده او از اصطلاح «قبول» بر وی ایراد می‌گیرد: «حصر ما يقبل الاشارة الحسیة فی المنقسم فی الجهات و حصر المنقسم فی الجهات فی الجسم غیر بین و لامبین من شیء مأمراً و ما مرّ فی صدر الکتاب ذلک؛ و إنما قرّر فی نفسه أنّ القابل بذاته للإشارة الحسیة جسم؛ و هذا كما أشرت إليه فاسد فی نفسه غیر لازم ممّا اوهمه لزومه منه؛ أعنی قوله: «ما يقبل الاشارة الحسیة منقسم فی الجهات». فأنّ القابل للإشارة الحسیة أعمّ من أن يكون قبوله لذاته أو لا؛ و المنقسم فی الجهات أعمّ من هیولی و الصورة المنطبعة و البعد المجرد و الجسم و کثیر من الأعراض؛ فإن ادعی الكلية فی قوله: «المنقسم فی الجهات جسم»، منعناه؛ و إن ادعی الجزئیة لم ينتج ما مرّ فی صدر الکتاب» (همانجا).

بنابراین، به قضاوت دشتکی، آنچه بذاته قبول اشاره حسی کند، منحصرأ جسم نیست و چه بسا عرض باشد؛ زیرا عرض نزد حس، ظاهرتر است تا

جسم که مبصر ثانوی به شمار می‌آید. همچنین، این قول دوانی نیز دور از صواب است که هرآنچه قبول اشاره حسی کند، قابل تقسیم در جهات ثلاث است؛ به این دلیل که برخی از اشیا، لذاته، قبول اشاره حسی می‌کنند و برخی بالعرض و نیز علاوه بر جسم، هیولی و صورت نوعیه و بعد مجرد ذهنی و بسیاری از اعراض نیز قابلیت انقسام دارند. سپس غیث‌الدین، حکم بدان می‌کند که عبارت «منقسم در جهات، جسم است»، چه به سور کلی و چه به سور جزئی، در هر دو حال، نادرست است؛ زیرا دلالت این عبارت به سور کلی، شامل حال، فی‌المثل، اعراض نمی‌شود و به سور جزئی نیز خلاف رأی مصنف در آغاز هیکل است که «کلّ ما يقصد بالأشارة الحسیة فهو جسم»؛ بنابراین، او این قول دوانی را نمی‌پذیرد که مقصود شیخ از کلمه «بداهه» در پایان هیکل، حکم به تغایر جهات است در آنچه بالذات، مکانی اشغال می‌کند و نه عرض که شاغل مکان نیست و برخلاف جسم که صرف مقدار است، فاقد جرم و مقدار است. از این رو، منبع مناقشه دوانی و دشتکی، مشخص است: از منظر دوانی، اعراض، قابل انقسام نیستند و این خصوصیت فقط از آن جسم است؛ در حالی که به صریح سخن دشتکی، بسیاری از اعراض، به همراه هیولای اولی و صور نوعیه نیز قابلیت انقسام دارند. پس از نظر هردو، «هر جسم، قابلیت انقسام در جهات دارد»؛ اما در حالی که بنا به قول دوانی، «هر امر قابل انقسام در جهات نیز جسم است»، بنا به رأی دشتکی، «هر امر قابل انقسام در جهات، جسم نیست».

۴- محاکمه میان دوانی و دشتکی در تبیین جسم

از نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق، به‌هنگام بحث از عدم استقلال اعراضی، به‌ویژه از این تعریف اخیر بهره می‌برد: «بدان که صفات از محلی به محل نقل نکند که اگر حرکت پذیرد، به نفس خویش مستقل شود به جهات، و هرچه شش جهت دارد، سه بعدش لازم آید: طول و عرض و عمق. پس صفت، جسم باشد و این محال است» (همان: ۷). بنابراین، هنگامی که شیخ می‌گوید «و ما یقصد الیه بالأشارة الحسیة فهو جسم»، همه حواس را منظور می‌کند؛ درحالی که در عبارت تکمیلی «وله طول و عرض و عمق لا محاله»، در درجه اول به اشاره بصری نظر دارد. براین‌مبنا، تعریف دوانی از اشاره حسی که مبتنی است بر «تخیل امتداد موهوم»، به عبارت دوم و تعریف دشتکی از اشاره حسی که شامل «اشارات پنج حس» است و مبتنی است بر «تعیین مدرکی از میان مدرکات»، به عبارت اول بازمی‌گردد.

۴-۲- بررسی اصطلاح قبول

در کلام شیخ، میان «قابل‌اشاره حسی» و «مقصود اشاره حسی» تفاوت وجود دارد. وی در همه مواضع، در تعریف جوهر، از تعبیر «یقصد الیه بالأشارة» بهره می‌برد؛ اما این قصد، حاوی شدت و ضعف نیست: «از خواص جوهربودن این است که قابلیت اشاره دارد و شدت و ضعف نیز نمی‌پذیرد؛ اگرچه ممکن است برخی از اعراض در این‌زمینه نیز این ویژگی‌ها را داشته باشند»^ت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۱۲). بنابراین، تعریف اشاره به جسم که «مقدار مطلق» است، متفاوت است با اشاره به عرض که «مقدار خاص» به شمار می‌آید؛ زیرا مقدار مطلق، از آن‌جهت

باتوجه‌به منازعات مطرح‌شده، هم‌اکنون به محاکمه میان دشتکی و دوانی در این مبحث پرداخته می‌شود.

۴-۱- بررسی اصطلاح اشاره

در وهله اول، ببینیم مقصود شیخ از اصطلاح «اشاره» چیست؛ چنان‌که وی، در عبارت پیش‌گفته از پرتونامه و نیز در ترجمه فارسی از *هیاکل النور* از واژه «اشارات» و «اشارت» استفاده می‌کند؛ اما در مواضع دیگر، از «اشارت حسی» تردیدی نیست در این نکته که اشاره و اشاره حسی در کنار جوهر یا جسم، شامل ادراک حسی است؛ همچنان‌که شهرزوری بدان تصریح می‌کند: «جسم به واسطه محسوس بودن بی‌نیاز از احساس است؛ زیرا چشم رنگ، شکل و مقدار شیء را ادراک می‌کند، بویایی بوی آن، چشایی طعم آن را و سامعه صدای آن را و لامسه کیفیت و چگونگی آن را و حس از طریق حواس خود بر جسم، جسم را اثبات می‌کند»^ش (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

اما اشاره، در کلام شیخ، معنایی ثانوی دارد که متوجه جنبه مرئی جسم است و دربردارنده اشاره به جهات:

«و بدان که مردم اشارت می‌کنند به جهات همچون بالا و زیر، و حرکات مختلف می‌شود به بالا و زیر. اگر جهات چیزی نبودندی، موجود اشارت بدان نشایستی‌کردن، که حرکت و اشارت سوی ناچیز محال است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۱).

که مطلق است، شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ درحالی‌که مقدار خاص، حاوی شدت و ضعف است. چنان‌که فی‌المثل گفته می‌شود: این شیء از آن شیء کوتاه‌تر است. باوجوداین، در بدو اشاره، اعراض مقصود واقع می‌شوند و در مرحله دوم، جسم تعقل می‌گردد؛ این مطلب را شهرزوری در مقام تشریح این عبارت از حکمة‌الاشراق مطرح می‌کند که «جسم همان جوهر است که قابلیت اشاره را دارد و دارای طول، عرض و عمق است؛ اما هیئت هیچ از این ویژگی‌ها را ندارد و این دو با هم متباین هستند»^ث (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۲). شهرزوری می‌نویسد:

«و دلالت حس بر جسم بدین دلیل است که جسم ذاتاً محسوس است و حس از جسم فقط سطح ظاهر، رنگ و دیگر اعراضی که جزء حقیقت جسم نمی‌باشند را درک می‌کند. سپس هرگاه حس آن اعراض را به عقل واگذار کند، آن‌گاه عقل نیز به وجود جسم حکم می‌کند؛ زیرا اعراض جسمانی فقط قائم به جسم طبیعی هستند؛ بنابراین، لازم است که جسم از ناحیه عوارض خود محسوس و از ناحیه ذات خود معقول باشد؛ بنابراین، جسم صرف محسوس نیست»^ح (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۷۰).

این در حالی است که از نظر شیخ، عرض، حتی مقصود به اشاره حسی نیز واقع نمی‌شود و درحقیقت، آن جوهر است که مقصود به اشاره است؛ چنان‌که در *التلویحات* می‌نویسد:

«فالحال هو الجامع بالکلیه مع غیره بحیث لم ینسب الیه سمک و لا قُصدَ بالاشارة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۰).

نتیجه آنکه از نظر شیخ اشراق، جسم، «مقصود اشاره حسیه» است و نه «محسوس به اشاره حسیه» و درمقابل آن عرض است که «محسوس به اشاره

حسیه» است و نه «مقصود آن». باوجوداین، دوانی، برخلاف اصرار دشتکی، در استفاده از اصطلاح «قبول» به خطا نرفته است؛ زیرا از نظر وی آنچه بالذات، قبول اشاره حسی می‌کند، جسم است و آنچه بالعرض، اشاره حسی را قبول می‌کند، عرض است؛ چنان‌که شهرزوری نیز از این مضمون اخیر بهره گرفته است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۹۳). جای آن است که قبول بالذات را معادل «قصد» و قبول بالعرض را مساوی با «احساس» در نظر آوریم؛ اما آنچه می‌تواند در سخن دوانی، محل اشکال واقع شود، اصطلاح «وحدت اشاره» است؛ زیرا بنا بر تعریف شیخ، جسم و عرض، متباین‌اند و اشاره به یکی عین اشاره به دیگری نتواند بود؛ لذا این رأی دشتکی که «جسم، نهایت قصد اشاره حسی است»، بیش از قول دوانی مبنی بر وحدت اشاره، مقرون به صواب است؛ زیرا در رأی وی، عدم محسوس بودن جسم، به‌وضوح مراعات می‌شود؛ درحالی‌که علامه با استعمال کلمه «بالذات» در کنار جسم، گویی این معنا را به ذهن القا می‌کند که جسم، با قبول اشاره حسی، مبصر اول واقع می‌شود و بنابراین، «محسوس» است نه «مقصود».

۳-۴- بررسی وجه افتراق و اشتراک میان برازخ

شیخ، عباراتی صریح در حکمة‌الاشراق ایراد کرده است که در آنها، علاوه بر تعریف و تعیین انواع اعراض، به ذکر وجه اختلاف میان «بrazخ» نیز می‌پردازد. «برزخ»، اصطلاحی دینی است که شیخ، در حکمة‌الاشراق و برخی دیگر از آثار خود، گاه از آن، در اشاره به جسم یا جوهر غاسق، بهره می‌برد؛ بنابراین، در اصطلاح شیخ، میان «برزخ»، «جوهر غاسق» و «جسم»، تفاوتی وجود ندارد.

«هیئات» شیخ به توضیح «لازم الحقیقه» می‌پردازد. توضیح این تفاوت میان متن فارسی *هیاکل‌النور* و متن مذکور از *حکمه‌الاشراق*، در گرو شرح اصطلاح «لازم» در متن فارسی «هیاکل» است؛ به این تفصیل که منظور شیخ از «لازم انفکاک‌ناپذیر»، نوعی تلازم است که براساس آن، نه برزخ بدون اعراض، تحقیقی خواهد یافت و نه اعراض بدون برزخ، وجود خواهد داشت؛ همان‌طور که در *حکمه‌الاشراق* به این مضمون، تصریح شده است:

«لو كان الشكل و غيره من الهيئات الظلمانية غنية، ما توقّف وجودها على البرزخ و الحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت في تحقّق وجودها إلى المخصّصات من الهيئات الظلمانية و غيرها» (همانجا).

به این ترتیب، اشاره شیخ به «هیئات زاید» در *بستان‌القلوب* نیز تأییدی بر این نکته خواهد بود که «اعراض غیرلازم» یا «خارجی»، سبب افتراق اجسام خواهد بود؛ هرچند در آنجا اختلاف میان جسم و جسم مطرح نیست:

«و بدان که چون جماعتی را در چیزی شرکت افتد، باید که امتیاز ایشان به چیزی دیگر باشد؛ زیرا که محال باشد که چیزی که سبب اشتراک باشد، بعینه سبب افتراق بود؛ چنان‌که مردم که در انسانی و حیوانی و ناطقی و جسمی با یکدیگر شرکت دارند و امتیاز ایشان به اعراض است، مثل درازی و کوتاهی و زردی و سیاهی و سرخی و سپیدی و مکان و جهت و این همه که برشمرديم هیئاتی‌اند زائد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۳۹).

۴-۴- موضوع اشاره به اعراض

در مبحث «جزء لایتجزی»، دشتکی، براساس معتقدات مشائی خود حکم می‌کند که هیولی، اعراض صور منطبعه و بعد مجرد نیز به آن سبب که قابل اشاره

وی با ذکر دو مثال، میان «عرض لازم» و «عرض مفارق» یا «غیرلازم»، تفاوت می‌گذارد: «ضحک» برای انسان، «عرض مفارق» به شمار می‌آید؛ درحالی‌که «سه‌زاویه بودن مثلث» برای مثلث، «عرض لازم» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۶۰).

براین اساس، شیخ، در زمینه اختلاف میان «برازخ» یا «اجسام»، بر این رأی است که اختلاف مزبور، ناشی از خصوصیات متعلق به ذات اجسام نیست و الّا همه اجسام در آن خصوصیات مشارکت داشتند؛ درحالی‌که اختلاف میان اجسام، مشهود است. همچنین، ذاتی نمی‌تواند خود مقدار باشد؛ زیرا در آن صورت، همه اجسام به میزانی واحد از آن بهره‌مند می‌شدند؛ بنابراین:

«فان البرازخ لو تجرّدت عن المقادير و الهيئات، لم يمكن تكثيرها لعدم المميز من الهيئات الفارقة، و لا يمكن تخصص ذات كل واحد. و ليس بجائز أن يقال أنّ الهيئات المميزه لوازم للماهيه البرزخية تقتضيها هي، اذ لو كان كذلك، لما اختلفت في البرازخ، و قد اختلف» (همان: ۱۰۹).

به مفاد این عبارات، تكثر و تخصص برازخ، از جانب هیئات یا اعراض غیرلازم است؛ زیرا هیئات لازم، مفید افتراق و اختلاف نیست. بر این مبنا، دشتکی، در اشکال بر دوانی، محقّ است؛ زیرا علامه، عرض لازم را وجه امتیاز میان اجسام می‌داند؛ درحالی‌که دشتکی، عرض غیرلازم را.

با وجود این، تفاوت مهمی میان متن عربی «هیكل اول» و ترجمه فارسی آن مشاهده می‌شود که قبلاً به آن اشاره شد. درحالی‌که در متن فارسی، شیخ اشراق، هیئت را «لازم انفکاک‌ناپذیر» جسم تعریف می‌کند و از برای آن دو وجه ضروری و ممکن مثال می‌زند، در متن عربی اشاره صریحی به این مطلب نکرده است؛ هرچند در این متن اخیر، بلافاصله پس از اصطلاح

بر مبنای این اصل که هر چه ذو جهات باشد، قابل انقسام است، پس عرض تنها در صورتی قابل انقسام است که ذو جهات باشد و به شرطی ذو جهات است که مستقل از جوهر باشد؛ در حالی که عرض، غیر قائم به خویش است و لذا انقسام نمی پذیرد. در خصوص هیولی و صورت نوعیه نیز گفته شد که این دو، در حکمت اشراقی، محلی از اعراب ندارند و شیخ، در چند موضع به ابطال آنها پرداخته است، به ویژه در «مقاله سوم» از «قسم اول» کتاب حکمه الاشراق.

لذا این قول دوانی که عرض غیر متحیز است و لذا واجد جهات نیست، اصح از قول دشتکی است که اعراض را منقسم در جهات می داند. باین همه ایراد دشتکی بر بیان دو پهلوی دوانی، وارد است آنجا که علامه برای اعراض، تعبیر «قبول بالعرض اشاره حسی» را استفاده می کند؛ بیانی که تلویحاً اعراض را ممتد در جهات، فرض کرده است.

نتیجه گیری

از نظر شیخ اشراق جسم صرفاً جسم تعلیمی است؛ یعنی مقداری که در ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق امتداد یافته است و مقصود به اشارات حسی است. بر این اساس، شیخ وجه اختلاف میان اجسام را که از نظر مشائیون در «صورت نوعیه» قرار داشت، به خود مقدار نسبت می دهد؛ به طوری که وی در عالم اجسام قائل به اصل تشکیک است. این مطلب با مبحث «اعتبارات عقیله» وی سازگار است که به موجب آن «وجود»، «اعراض»، «حرکت» و بسیاری از مقولاتی که ذهن به «جسم» نسبت می دهد، در عین حالی که در خارج مصداق دارند، ذهنی اند و جسم چیزی جز مقدار نیست. با وجود این، شیخ در

حسی اند، قبول انقسام می کنند. وی در کتاب مرآة الحقایق و مجلی الدقائق، «مجلای چهارم» به این مستندات مشائی، اشاره صریح دارد و درباره «جزء لایتجزی» بر طریق حکما می نویسد:

«صحة انقسام الجسم إلى غير النهاية مع وجوب تناهي أجزائه يوجب أجساماً مفردة». و در ادامه، وجود «هیولی» و «صورت جسمیه» را اثبات می کند: «و عدم انعدامها بالمرّة عند انفصالها مع انعدام الصورة يثبت الهيولى و بتعريفها للهيولى يثبت جوهريتها، و امتناع تجرد هما يثبت التلازم بينهما، فامتناع تقدم كل منهما على صاحبه و جواز انعدام الصورة يثبت إمكانهما» (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۷).

همچنین، پس از آن، وجود «صورت نوعیه» را تأیید می کند، به این بیان:

«اختصاص كل جسم بأثار خاصّة يثبت الصور النوعية الزائدة على الأمزجة المعلولة لها الغير الباقية ببقائها و لغير الأسم محالها يوجب جوهريتها» (همان: ۹۰).

صریح کلام شیخ اشراق، در موضوع «اشاره به اعراض»، دایر بر این است که اعراض، از آن جهت که حال در محل اند و وجود مستقلی از خود ندارند، مشارالیه واقع نتوانند شد. عرض یا هیئت، «روا نیست که از محلی به محل دیگر نقل کند؛ زیرا که به وقت آنکه از محل نقل کرده و خواهد که به محلی دیگر رود، چون میان دو محل رسد، او را استقلالی حاصل آید و قائم گردد بذات خود و از محل، مستغنی شود و نیز به او اشارت توان کردن از جهات مختلف چون چپ و راست و پیش و پس و زیر و بالا، و او را طولی و عرضی و عمقی پیدا گردد. آن گاه جوهر باشد، نه عرض و این محال است» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۱-۳۴۰).

(نظر دشتکی)؛ زیرا در هر حال جوهر بدون عرض و عرض بدون جوهر نمی‌توانند موجود شوند.

چه سرچشمه منازعات میان این دو شارح را در اختلاف مذهبی آنها بدانیم و چه در اختلاف نسبی (سلسله خانوادگی دوانی، به ابوبکر، خلیفه اول بازمی‌گردد و از آن دشتکی به زیدبن علی بن حسین (ع))، منازعه مزبور از سوی غیاث‌الدین آغاز می‌شود، آن هم در قالب کلمات و عبارات موهن. چنان‌که از نقل قول‌های دشتکی در جای‌جای شرح وی برداشت می‌شود، علی‌الظاهر، دوانی به بعضی از انتقادهای دشتکی بر *شواکل* و حتی تعدادی از توهین‌های وی پاسخ داده است.

با این حال، بر خواننده این دو شرح پوشیده نخواهد بود که هر دو اثر، با وجود همه تفاوت‌ها و ستیزه‌ها، حتی در کاربرد جملات و واژه‌ها، با یکدیگر توافق و مطابقت دارند و آنچه سبب تمییز میان آنها است، استفاده دوانی از دیگر آثار شیخ است و اتکا و اقتصار دشتکی به متن *هیاکل*؛ توضیح آنکه علامه دوانی، به‌هنگام شرح، به تصریح و تلویح از آرا و اقوال شیخ در دیگر آثارش بهره می‌گیرد تا درون‌مایه اشراقی اثر را کاملاً خارج و برملا سازد؛ زیرا *هیاکل‌النور*، علاوه بر دفاع از سنت اشراق، عهده‌دار حمایت از حکمت مشاء نیز هست.

هرچند غیاث‌الدین، به دنبال دوانی به آثار دیگر شیخ اشراق وارد می‌شود و می‌کوشد در آنجا نیز بر علامه اشکال کند، نکات فلسفی مورد نظر خود را در اغلب مواضع، از خود متن *هیاکل* استنباط می‌کند؛ در عین حالی که به منظور نقد دوانی، از شرح *شواکل* تعدی می‌کند و با نقل عبارات مختلفی از آثار دیگر دوانی، انتقاد از وی را توسعه می‌دهد.

همین هیکل با اشاره به عنصر «لازم حقیقت» که هیئتی است انفکاک‌ناپذیر از جسم، وجه تمییز میان اجسام را در آن می‌داند؛ این در حالی است که از نظر شیخ، اشاره حسی، مطلقاً به جسم تعلق می‌گیرد؛ نه به اعراض یا هیئات آن. در نتیجه، تمایز میان اجسام تمایزی عینی است نه تمایزی نفس‌الامری؛ با وجود این، تمایز در مقدار که جسم نفس‌الامری است، مشاهده می‌شود. به این ترتیب، می‌توان گفت که تمایز بر حسب تشکیک در مقدار، متفاوت است با تمایز بر حسب اعراض که تمایزی عینی است.

علامه دوانی برای رفع این انشقاق تلویحی در مبحث وجه اختلاف میان اجسام، متعرض «وحدت اشاره» می‌شود؛ به این معنا که اشاره حسی، بالعرض، عرض را منظور می‌دارد و بالذات، جوهر یا جسم را؛ بنابراین، وی برای عرض یا هیئت در قلمرو نفس‌الامری لحاظ وجود می‌کند تا امکان آن فراهم شود که عرض، وجه تمییز میان اجسام شود. دشتکی نیز با قول به اینکه عرض، مبصر اول است و جسم مبصر ثانی، به نحوی دیگر با این نظر مماشات دارد؛ هر چند وی نمی‌پذیرد که اشاره به عرض با اشاره به جوهر، متحد است. به هر حال، هر دو شارح بر این رأی متفق‌القول‌اند که عرض نیز متعلق شناسایی حسی قرار می‌گیرد؛ اگرچه نه «مقصود» شناسایی حسی؛ به همین دلیل است که با وجود اصرار دشتکی بر حفظ اصطلاح «قصد»، دوانی با استفاده از اصطلاح قبول به جای آن یک، بی‌تردید می‌کوشد تعریف شیخ را از جسم تعدیل کند؛ زیرا بعید می‌نماید که علامه از معنای فنی «اصطلاح» غفلت ورزیده و به‌گراف یا سهو، اصطلاح قبول را به جای آن به کار گرفته باشد.

به کمک این تعدیل است که می‌توان عرض را وجه اختلاف میان اجسام لحاظ کرد؛ چه عرض لازم (نظر شیخ اشراق و دوانی) و چه عرض غیرلزام را

منابع

----- (۱۳۸۰). مجموعه ه

مصنفات (۳)، «پرتونامه». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۰). مجموعه ه

مصنفات (۳)، «هیاکل النور». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۰). مجموعه ه

مصنفات (۳)، «بستان القلوب». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۹۶). شفاء قلوب «شرح

الهیات شفای بوعلی سینا». نشر وایا.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح

حکمه‌الاشراق. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کاکائی، قاسم. (۱۳۸۷). غیاث‌الدین منصور دشتکی و

فلسفه عرفان. انتشارات فرهنگستان هنر.

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۲). سهروردی

حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی. نشر شهید سعید محبی.

مدرس مطلق، محمدعلی (۱۳۹۱). مکتب فلسفی

شیراز. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۶۳). الشفاء، «الهیات». انتشارات ناصر خسرو.

دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور. نشر میراث مکتوب.

----- (۱۳۸۶). مصنفات (۱)،

مرآة الحقائق و مجلی الدقائق. انتشارات انجمن آثار و مفاخر.

دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۴۱۱). ثلاث رسائل،

«شواکل الحور». بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۹). رساله هیاکل

النور. به تصحیح و مقدمه محمد کریمی زنجانی اصل، نقطه.

----- (۱۳۸۰). مجموعه ه

مصنفات (۱)، «التلویحات». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۰). مجموعه ه

مصنفات (۲)، «حکمه‌الاشراق». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

أ) و ما یقبل الاشارة الحسیه... لذاته، فهو جسم... و الاعراض و إن قبلت الاشارة الحسیه لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها فی الاجسام.
 ب) فلان قوله: «ولكن قبولها لا لذاتها» غیر مسلم، کیف و قد تحقق فی موضعه أن الجسم من المبصرات الثانویة و أن المبصر الاولي أظهر عند الحسن من المبصر الثانوی؛ فلم لا یجوز أن یقصد بالاشارة الحسیة بالذات إلى ما هو أظهر عند الحسن. فلا یلزم من تبعیة العرض للجسم فی الوجود أن یتبعه فی الاشارة الحسیة بهذا المعنی الذی ذكره.
 ج) فلأنه - بناء على ما قرره آنفاً - یكون التقييد بقوله: «لذاته» غیر واقع فی موقعه؛ و لو كان بدل «القصد» فی المتن «القبول» لكان مقبولاً ظاهراً؛ فإن الجسم - كما ذكره آنفاً - قابل للاشارة بالذات و العرض بالعرض؛ و الفرق بین العبارتين، بل الظاهر أن تقييد المتن بهذا القيد غیر ظاهر إلا بتكليفٍ ظاهرٍ.

(۶) إن الإشارة الحسية إلى الجسم هي بعينها الإشارة إلى العرض القائم به؛ وليس هناك إشارتان، بل ليس إلا إشارة واحدة هي إشارة إلى الجسم بالذات و إلى العرض القائم به بالعرض.

(۷) و هي امتداد موهوم أخذ من المشير إلى المشار إليه فإنك إذا أشرت إلى شيء إشارة حسية خيلت امتداداً موهوماً منك إليه فإن كان جسماً أو سطحاً كان ذلك الامتداد جسماً موهوماً كأن سطحاً خرج من عندك متحركاً إليه على وجه حتى وصل إليه فرسم بحركته جسماً، وإن كان خطأً كان ذلك الامتداد سطحاً موهوماً كأن خطأً تحرك منك إليه فرسم بحركته سطحاً، وإن كان نقطةً كان خطأً كأن نقطةً تحركت منك إليها فرسمت بحركتها خطأً...

(۸) فإن الإشارة- كما قرره- إلى الجسم جسم و إلى النقطة خط؛ فكيف تكون إحداهما هي الأخرى بعينها؟

(۹) واعلم أن تفسير الإشارة الحسية بتعيين مدرك من المدركات غير صحيح، لأنه تعريف بالأعم و هو غير جائز

(۱۰) أن هذا التعريف كيف يصح على رأيه، حيث يرى أن المعلوم هو الصورة الذهنية لا الأمر الخارجي، و بين إن المشار إليه يجب أن يكون معلوماً؟ اللهم إلاً أن يتكلف بأن المراد بالمشار إليه هو المشار إليه من جملة المعلومات بالعرض؛ و حينئذ يلزم عدم الإشارة إلى المشار إليه المعلوم بالذات ...

(۱۱) إن القصد بالإشارة الحسية المعينة لمحمسوس ينتهي إلى الجسم؛ فالجسم نهاية الإشارة. فإنها إن كانت إليه أولاً فذاك؛ و إن كانت إلى عرض لزم الانتهاء بالآخره إليه، ضرورة أن العرض إنما يتعين و يتخصص بمحل و يلزم الانتهاء إلى جسم في المحسوس.

(۱۲) فالقصد الاول، [اعني القصد بالإشارة إلى جسم] ينتهي بذاته؛ و القصد الثاني [اعني القصد بالإشارة إلى عرض]، ينتهي إلى قصد آخر، و لا يذهب إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى مقصد يقصد بقصد غير مستتب بقصد آخر؛ فالمقصد الذي يقصد بهذا الوجه و ينتهي إليه القصد هو الذي يقصد إليه في كل إشارة حسية.

(۱۳) و الاجسام تشاركت في الجسمية و كل مشتركين في شيء يلزم افتراقها بشيء آخر ضرورة و ما تمايزت به الأجسام هو الهيئات و لازم الحقيقة لذاتها لا ينفك عنها و وصف الشيء قد يكون ضرورياً كالزوجية للأربعة و الجسمية للإنسان و قد يكون ممكناً كالقيام و القعود و قد يكون ممتعاً كالفرسيه له.

(۱۴) و الاجسام لما تشاركت في الجسمية و الجوهرية و فارقت في السواد و البياض، فهما زائدان على الجسمية و الجوهرية، فهما متباينان.

(۱۵) فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين: صفة عينية، و لها صورة في العقل، كالسواد و البياض و الحركة؛ و صفة وجودها في العين ليس ألاً نفس وجودها في الذهن و ليس لها في غير الذهن وجود، فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان، مثل الامكان و الجوهرية و اللونية و الوجود و غيرها مما ذكرنا. و إذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي ان يكون ما في الذهن منه يطابقه.

(۱۶) فبدأ بتعريف اللازم و ترك تعريف غيره إحالة إلى المقايسة، ثم اردفه بالتقسيم، و قدم فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي و لكونه ألصق بما سبق من أن ما به تمايز الاجسام هو الهيئات فإنها لوازم لتلك الأجسام ضرورة أن المقصود من المميزات ها هنا المميزات الأولى التي هي مبادئ الأنواع اذ بها يحصل التمايز ثم يتبعها الاختصاص بصفات أخرى.

(۱۷) اعلم أن حقيقة الجسم عنده على ما صرح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد المدرك منه في بادي النظر، اعني الصورة الجسمية كما هو مذهب افلاطون و ليس عنده مركباً من الهولي و الصورة الجسمية بل هو عين الصورة و هي القابل للانفصال فإنها تبقى بعد الانفصال متصفاً بصفته التعدد كما كان قبله متصفاً بالوحدة.

(۱۸) أن الذي يقتضيه كلام المحققين من قدماء الحكماء الأشراقيين و يساعد عليه اشارات المصنف ايضاً أن لاتكون الطبيعة الجسمية في الاجسام الفلكية و العنصرية طبيعة نوعية، بل تكون متخالفة منطقاً بالمراتب كالأنوار على ما قرره و حرره في [الحكمة] الاشراق.

(۱۹) و الذي لا يتجزى في الوهم لا يجوز أن يكون في جهة و أن يشار إليه لأن ما منه إلى جهة يكون غير ما منه إلى جهة أخرى فيقسم و همأ بدهاه.

(۲۰) و البدهاه، إنما تحكم بتغاير الجهات في المتحيز بالذات الذي يملأ المكان دون العرض الذي لا جرم له و لا شغل للمكان له فافهم.

(۲۱) فثبت أن الغير المتجزى ليس قابلاً للإشارة الحسية و ينعكس بعكس النقيض إلى أن ما يقبل الإشارة الحسية فهو ينقسم في الجهات و هو الجسم كما مر في صدر الهيكل.

(۲۲) ما يدل على استحالة وجوده مطلقاً؛ و هو الذي أشار اليه المصنف هيناً؛ و تقريره: أن المتحيز بالذات لا بد و أن يكون ما منه إلى جهة الفوق غير ما منه إلى جهة التحت؛ و كذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار. و كذا الكلام في القدام و الخلف. فكل متحيز بالذات لا بد و أن يكون فقسماً في جميع الجهات الثلاث.

(۲۳) الجسم يستغنى عن الثابت لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك لونه و شكله و مقداره، و الشم ريحه و الذوق طعمه، و السمع صوته، و اللمس كفياته، و الحس يدل عليه من هذه الجهات.

(۲۴) الجوهر... و من خاصيته أن منه ما يقصد بالإشارة و لا يشتد و لا يضعف و إن شاركه في هذا بعض الاعراض.

(۲۵) و الجسم هو جوهر يصح أن يكون مقصوداً بالإشارة، و ظاهر أنه لا يخلو عن طول و عرض و عمق ما، و الهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.

ع) و دلالة الحسّ عليه ليس لكونه محسوساً في ذاته، فإنّ الحسّ لا يدرك منه ألاً السطح الظاهر و اللون و غير ذلك من الاعراض المذكورة غير الداخلة في حقيقة الجسم. ثم اذا ادّى الحس إلى العقل تلك الاعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم. اذ الاعراض الجسمانية لا تقوم ألاً بجسم طبيعي، فيلزم ان يكون محسوساً من جهة عوارضه، معقولاً من جهة ذاته، فليس بمحسوس صرف.