

## مساوقت وجود و تجرد براساس مبانی حکمت متعالیه

مجتبی رحمانیان<sup>۱</sup>، قاسم کاکایی<sup>۲</sup>، عبدالعلی شکر<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۳/۲۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۸/۱۰)

### چکیده

در آثار حکما، تقسیم موجود به مجرد و مادی براساس ملاک‌های مختلفی صورت گرفته است. حکمای مشاء موجود مادی را به معنای هیولانی و منسوب به هیولا می‌دانند. منکرین هیولا مانند شیخ اشراق نیز به دوگانه مجرد و مادی در هستی معتقدند؛ اما ملاک این تقسیم‌بندی را نه هیولا بلکه امور دیگری مانند قوه و قابلیت، قبول اشاره حسی، غیبت و حضور می‌دانند. ملاصدرا به اقتضای سبک و شیوه نگارشی که دارد از ملاک‌های مذکور در تقسیم موجود به مجرد و مادی استفاده کرده است. در این پژوهش سعی شده است با روش توصیفی - تحلیلی ناکارآمدی ملاک‌های یاد شده در ایجاد دو قطبی مجرد و مادی در نظام هستی نشان داده شود و با تکیه بر آراء و مبانی ملاصدرا مساوقت وجود و تجرد در حکمت متعالیه اثبات شود.

کلید واژه‌ها: تجرد، مادی، هیولا، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛

Email: mrahmanian991@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ (نویسنده مسئول)

Email: ghkakaie@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛

Email: Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

## ۱. مقدمه

تقسیم هستی به مجرد و مادی از تقسیمات اولیه وجود است که مبادی و مقدمات بسیاری از مباحث فلسفی به شمار می‌رود. این تقسیم اهمیت فراوانی دارد و یکی از ملاک‌های تقسیم مکاتب فلسفی به الهی و الحادی است (جوادی آملی، ۲۰/۴۰۷). در نزد حکمای مشاء که به ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه معتقدند، موجود مادی به معنای هیولانی است و ویژگی‌هایی مانند قوه و قابلیت پذیرش کمالات جدید، تغیر و زمانمند بودن، همچنین امتداد، کمیت و تقسیم پذیری از لوازم لا ینفک آن است (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۶۷). شیخ اشراق هیولا را به عنوان یکی از اجزای تشکیل دهنده جسم منکر است، اما قوه و قابلیت را به عنوان ویژگی جسم می‌پذیرد و منشا آن را خود جسم؛ که در نزد وی حقیقتی بسیط است می‌داند و در مقابل موجودات مفارق محض را فاقد قوه و استعداد و حرکت می‌داند و بر اساس همین نکته به حسب برخی از عباراتش موجود را به مجرد و مادی تقسیم می‌کند (سهروردی، ۲۸۴/۱؛ همان، ۳/۳۲۵). البته مهم‌ترین معیار تقسیم موجود به مجرد و مادی نزد شیخ اشراق حضور و غیبت است که بر اساس آن موجود را به نورانی و ظلمانی تقسیم می‌کند (همان، ۳/۲۱). سرانجام در برخی کلماتش ملاک مادی بودن جسم را قبول اشاره حسی می‌داند (همان، ۳/۱۳). ملاصدرا نیز که در غالب موارد به سبک و سیاق پیشینیان خود سخن می‌گوید دوگانه مجرد و مادی را در نظام هستی می‌پذیرد، لکن برخی کلمات و عبارات وی دلالت بر مساوقت وجود و تجرد دارد. نوشتار حاضر سعی دارد ضمن بررسی و نقد ملاک‌های مختلف تقسیم موجود به مجرد و مادی، با کمک گرفتن از مبانی مورد تایید ملاصدرا و همچنین استناد به برخی عبارات وی نشان دهد که هیچ‌یک از این معیارها نمی‌تواند ملاک تقسیم موجود به مجرد و مادی در حکمت متعالیه باشد و در نهایت، مساوقت وجود و تجرد را لازمه دستگاه فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه معرفی کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

در رابطه با تقسیم موجود به مجرد و مادی پژوهش‌های متعددی انجام شده است؛ مقاله «طرحی نو در تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر» (نبویان؛ فیاضی، ۴۳-۵۶) با نقد ملاک‌هایی مانند ماده، استعداد، حرکت، حجم، رنگ و... معیار برگزیده برای تفکیک موجود مادی از مجرد درک شدن به وسیله حواس ظاهری معرفی شده با این بیان که

موجود مادی، موجودی است که با حواس ظاهری درک می‌شود ولی موجود مجرد موجودی است که به وسیله حواس ظاهری قابل ادراک نیست.

عباس جوارشکیان در مقاله‌ای با عنوان «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی» (رنجبرزاده؛ جوارشکیان؛ حسینی شاهرودی، ۱۱۹-۱۴۰) به بررسی ویژگی‌های موجود مجرد و مادی پرداخته و با تکیه بر اصولی مانند تشکیک در وجود، وحدت و بساطت هستی، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن و باور به جسم مثالی عدم مرز میان موجودات مجرد و مادی را نتیجه گرفته است. این مقاله به بررسی و ارزیابی ملاک‌های مختلف و تعیین دقیق‌ترین ملاک پرداخته و بر اساس اصول و مبانی مذکور مجرد و مادی و خواص آنها را امری تشکیکی دانسته است.

احمد شهگلی در مقاله «ملاک تمایز مادی و مجرد؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها» (شهگلی، ۱۴۶-۱۱۱) به بررسی ملاک‌های مختلف تقسیم هستی به مجرد و مادی پرداخته و ریشه و اساس ملاک‌هایی مانند هیولا، قوه و استعداد و قابلیت اشاره حسی را غلبه نگاه اصالت ماهوی می‌داند و معتقد است که بر اساس اصالت وجود، موجود مجرد و مادی مراتب مختلف حقیقت واحدی به نام وجود هستند.

آنچه این نوشتار را از سایر پژوهش‌های انجام شده متمایز می‌کند، بررسی و نقد ملاک‌های مختلف و تعیین دقیق‌ترین ملاک با تکیه و تمرکز بر آثار ملاحظه‌راست. در این پژوهش روش و مسیر طی شده در نقد برخی از ملاک‌ها به خصوص معیار «قابلیت اشاره حسی» نسبت به معدودی از پژوهش‌های سابق که در صدد نقد این ملاک بوده‌اند کاملاً متفاوت است.

### ۳. مادی و مجرد در لغت و اصطلاح

ماده در لغت به معنای مددکننده و امتداددهنده است و در علوم مختلف مانند فیزیک، منطق و فلسفه دارای اصطلاحات متفاوتی است (مصباح یزدی، ۱۴۲/۲). ماده در فلسفه به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد. اگر شیئی به ماده وابسته باشد به گونه‌ای که بدون ماده امکان بقا نداشته باشد به آن «مادی» می‌گویند؛ خواه این وابستگی از آن رو باشد که در ترکیب آن شیء ماده به کار رفته و ماده جزء آن باشد، مانند اجسام؛ یا اینکه آن چیز حال در ماده باشد، مانند اعراض (عبودیت، ۸۳/۳). واژه مجرد به معنای برهنه شده است و این معنی را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده یا برهنه گردیده است. اما در اصطلاح فلسفه

مجرد به موجودی که دارای خصوصیات امور مادی نباشد؛ یعنی در بقا احتیاجی به ماده ندارد، اطلاق می‌شود اعم از اینکه حادث باشد و فقط در حدوثش به ماده وابسته باشد، اما در بقا احتیاجی به ماده نداشته باشد، مانند نفس انسان به اعتقاد بیشتر فلاسفه مسلمان؛ یا اینکه وجودش حادث نباشد و نه در حدوث نه در بقا هیچ تعلق و وابستگی به ماده نداشته باشد، مانند عقول مجرد (همان، ۸۴/۳).

#### ۴. ملاک‌های تقسیم موجود به مجرد و مادی

همان‌گونه که بیان شد در آثار حکما تقسیم موجود به مجرد و مادی، با ملاک‌های مختلفی صورت گرفته است. در آثار فلاسفه موجود مادی به موجود دارای ماده اولی و ثانیه، مقدار، زمان، مکان، حرکت و تغییر، قابلیت اشاره حسی گفته می‌شود و موجود مجرد موجودی است که دارای این اوصاف و ویژگی‌ها نباشد. البته به نظر می‌رسد ملاک‌هایی مانند حرکت و تغییر پذیری، زمان دار بودن قابل ارجاع به قوه و استعداد و از لوازم آن است؛ زیرا اگر موجودی دارای قوه و استعداد نباشد تغییر و حرکت و زمان نیز نخواهد داشت.

#### ۴-۱. ملاک اول: هیولا و ترکیب آن با صورت جسمیه

فلاسفه مشاء جسم را که خود یکی از جواهر پنج‌گانه است؛ مرکب از دو جوهر دیگر یعنی هیولا و صورت جسمیه می‌دانند و بر مدعای خود براهین و استدلال‌های متعددی اقامه می‌کنند که معروف‌ترین آنها برهان قوه و فعل است (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۶۷). هیولا جوهری است که قوه محض است و هیچ فعلیتی از خود ندارد و صورت جسمیه نیز جوهری است که فعلیت آن همان امتداد در جهات سه‌گانه است و از ترکیب آنها جسم پدید می‌آید (همان). به اعتقاد حکمای مشاء بین هیولا و صورت جسمیه نیاز و احتیاج متقابل وجود دارد و هیچ کدام بدون دیگری امکان تحقق ندارند (همان، ص ۷۲). از آنجا که صورت جسمیه نیز همواره با یک صورت نوعیه همراه است. بنابراین هر ماده‌ای در ضمن نوعی از جسم تحقق دارد و در هر نوعی از جسم، جوهری به نام هیولا وجود دارد. بر این اساس در حکمت مشاء بین دو مفهوم مادی و جسمانی نسبت تساوی برقرار است؛ به این معنا که هر ماده‌ای جسمانی و هر جسمی مادی است. پس در مقام تعیین معیار برای جوهر مادی می‌توان گفت جوهری که بدون ماده امکان بقا ندارد و یا جوهری که بالذات یا بالتبع در جهات سه‌گانه امتداد دارد.

#### ۴-۱-۱. برهان قوه و فعل

هر جسمی مرکب از دو حیثیت قوه و فعلیت است؛ زیرا حداقل در داشتن ابعاد سه‌گانه بالفعل است و نسبت به کمالات دیگری که فاقد است و می‌تواند واجد شود، بالقوه است. قوه و فعل دو حیثیت متقابل‌اند؛ زیرا قوه ملازم با فقدان و فعلیت ملازم با وجدان است و بین وجدان و فقدان تقابل ملکه و عدم ملکه برقرار است. از طرفی اجتماع دو حیثیت مختلف در یک حقیقت بسیط محال است.

نتیجه مقدمات فوق این است که اگر چیزی دارای دو حیثیت مختلف باشد، بالضروره مرکب است. بنابراین جسم چون دارای دو جهت مختلف قوه و فعلیت است، به ناچار مرکب است از جزیی به نام هیولا که قوه محض و منشا قوه و قابلیت اجسام است و جزء دیگری به نام صورت جسمیه که منشا فعلیت جسم است. همچنین به دلیل این که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر باشد، جوهر بودن دو جزء مذکور نیز اثبات می‌شود (همان، ۶۷)

#### ۲-۱-۴. نقد و بررسی برهان قوه و فعل

شیخ اشراق یکی از منکرین هیولاست. مهم‌ترین اشکال ایشان و دیگر منتقدین این برهان، متوجه مقدمه سوم آن، یعنی امتناع اجتماع حیثیات مختلف در حقیقت بسیط است. منکران هیولا معتقدند که اگر چه قوه و فعل دو حیثیت متقابل‌اند، اما اجتماع آنها در حقیقت بسیط از دو جهت مختلف منع و محذوری در پی ندارد. آنچه محال است اجتماع دو حیثیت متقابل از جهت واحد در شیء بسیط است (سهروردی، ۲۸۴/۱؛ فیاضی، ۲۶۳). به اعتقاد آنها جسم جوهر بسیطی است که در عین بساطت از جهت اتصال و امتداد جوهری، بالفعل و نسبت به کمالات بعدی بالقوه است.

اگرچه ملاصدرا همانند فیلسوفان مشاء در برخی از عباراتش ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه، همچنین تلازم بین آن دو را می‌پذیرد (صدرالمتالهین، الحکمه المتعالیه، ۷/۷۷-۱۱۹ و ۱۲۹)، لکن در رابطه با نحوه وجود هیولا گاهی همانند حکمای مشاء، هیولا را جزء خارجی جسم می‌داند و قایل به ترکیب خارجی و انضمامی هیولا و صورت جسمیه می‌شود (همان، ۷/۷۷-۱۱۹)؛ اما در برخی از کلماتش از نظر مشهور عدول کرده و با اتکاء به برخی از مبانی اختصاصی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود و نیز از رهگذر اثبات حرکت جوهری و اثبات ترکیب اتحادی بین هیولا و صورت؛ هیولا را جنبه نقص صورت و امر عدمی و در نتیجه جزء تحلیلی جسم و امری انتزاعی به شمار می‌آورد. (همان، ۵/۲۹۳). بر اساس اصالت و تشکیک وجود، پذیرش

حرکت جوهری و ترکیب اتحادی ماده و صورت در متن واقع یک وجود واحد بسیط سیال تحقق دارد که ذهن انسان از مقاطع مختلف آن مفاهیم و ماهیات مختلفی مانند هیولا و صورت را انتزاع می‌کند.

«إن معنى اتحاد المادة بالصورة أن موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر» (همان)

لازمه این سخن این است که هیولا از عوارض تحلیلی جسم است، اما نه جسم بما هو جسم، بلکه جسم بما هو متحرک. هیولی و صورت جز از نحوه وجود حرکت از چیز دیگری نمی‌تواند انتزاع شود؛ یعنی این دو از جسم انتزاع می‌شوند از آن جهت که متحرک است نه از آن جهت که جسم است (مطهری، ۱۷۸/۱۲). به همین جهت برخی صاحب‌نظران معتقدند هیولا در حکمت متعالیه غیر از هیولای حکمت مشاء است (یزدان پناه، ۳۳۵/۲)

مهم‌ترین دغدغه‌ای که حکمای مشاء را به باور و اعتقاد به هیولا وادار کرده است، احساس نیاز به موضوع ثابت برای حرکت، جهت حفظ وحدت آن بوده است. در حالی که در فلسفه ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری و نفی و ابطال کون و فساد و ارجاع حرکات عرضی به حرکت جوهری، نیازی به موضوع ثابت نیست؛ زیرا حرکت به دلیل اتصالش ذاتاً واحد است و نیازی نیست وحدت آن از جای دیگری تأمین شود (جوادی آملی، ۴۸۰/۱۹). ملاصدرا نیز در برخی از عباراتش به لزوم موضوع ثابت برای حرکت اذعان می‌کند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۵۲/۳). بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که این سخن را نمی‌توان به عنوان نظر نهایی ملاصدرا تلقی کرد. «اگر در سخنان صدرالمتألهین در باب موضوع حرکت، متشابهات را به محکّمات ارجاع دهیم، می‌توان مدعی شد که به نظر او حرکت بما هی هی به موضوع ثابت و باقی نیازمند نیست؛ نه موضوع به منزله محل مستغنی نه به منزله ماده و نه به منزله حافظ وحدت». (عبودیت، ۳۱۷/۱؛ همچنین رک: مطهری، ۴۸۴/۱۱). علاوه بر اینکه اعتقاد به جوهری که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، مستلزم تناقض است؛ زیرا وجود مساوق با فعلیت است و موجود بی فعلیت به منزله موجود بی وجود است (مصباح یزدی، ۲۰۳/۲). همچنین یکی از لوازم برهان قوه و فعل و تلازم بین ماده و صورت در حکمت مشاء، تلازم و تساوی بین مادی و جسمانی است که شیخ اشراق و ملاصدرا به دلیل اعتقاد به عالم مثال، آن را نمی‌پذیرند.

بنابراین هیولا در فلسفه ملاصدرا جوهر و جزء خارجی جسم نیست، بلکه مفهومی

است همانند حرکت، قوه و فعلیت که ذهن انسان آنها را از نحوه وجود واقعیت سیال و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌کند؛ یعنی از معقولات ثانی فلسفی هستند. بنابراین تقسیم موجود به مجرد و مادی براساس جوهری به نام هیولا که محل صورتهای جسمیه و نوعیه و اعراض واقع می‌شود، بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل قبول نیست.

#### ۲-۴. ملاک دوم: قوه، استعداد و لوازم آن

ملاک دیگری که در کلمات حکما در تقسیم عوالم به مجرد و مادی به چشم می‌خورد، قوه و استعداد و لوازم آن مانند حرکت، زمان و انقسام پذیری است که به اعتقاد آنها لازمه موجودات مادی است. اما در مجردات چیزی به نام قوه و استعداد و در نتیجه حرکت وجود ندارد، مگر در نفس از آن جهت که به ماده تعلق دارد (صدرالمتألهین، الحاشیه علی الیهیات الشفاء، ۲۶۴؛ همو، الحکمه المتعالیه، ۱۲۷/۳).

فلاسفه مشاء براساس برهان قوه و فعل، منشا قوه و استعداد را هیولا می‌دانند و موجودات مجرد چون بسیط و فاقد هیولا هستند، فاقد قوه و استعدادند. (ابن سینا، الشفا الالهیات، ۶۷). بنابراین هرگونه تغییر و تحول اعم از تحول جوهری یا عرضی در آنها محال است؛ چرا که تغییر و تحول جوهری در حکمت مشاء تنها از نوع کون و فساد جایز است و کون و فساد نیز مستلزم هیولا است (همو، الاشارات و التنبیها، ۷۶)، در حالی که موجود مجرد به حسب فرض فاقد هیولاست. پذیرش اعراض مفارق نیز مستلزم قوه و استعداد و هیولا در موضوع و معروض است در حالی که موجود مجرد فاقد آن است (همو، الشفاء الالهیات، ۷۱). تنها حرکتی که برای موجود مجرد در حکمت مشاء متصور است، حرکت نفس در عوارض، حین تعلق به بدن است. البته تصریحی از ابن سینا در این زمینه وجود ندارد، اما این دیدگاه از برخی مبانی وی نظیر ثبات و استکمال نفس، محال بودن حرکت جوهری و امتناع حرکت در مجردات به دست می‌آید (فیاضی، ۲۶۰).

شیخ اشراق که منکر هیولاست منشا قوه و استعداد را جسم می‌داند و در مقابل، مجردات را موجوداتی تام می‌داند که کمال جدیدی بر آنها عارض نمی‌شود و بر این اساس عالم را به مجرد و مادی تقسیم می‌کند (سهروردی، ۲۸۴/۱؛ همان، ۳۲۵/۳). ملاصدرا که به حرکت جوهری معتقد است، به حسب برخی از عباراتش جایگاه قوه، استعداد و حرکت را تنها عالم ماده می‌داند و به تغییر و حرکت جوهری در نفس نیز فقط در حین تعلق به بدن و مادامی که رابطه و تعلق نفس و بدن برقرار است، معتقد است.

«وما نفس إلا وتخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية» (صدرالمتألهين، ۲/۹). اشاره شد که حرکت، زمان و تقسیم پذیر بودن از لوازم قوه و استعداد است، بنابراین در صورت عدم انحصار قوه و استعداد در موجود مادی، لوازم یاد شده نیز منحصر به مادیات نخواهند بود.

#### ۱-۲-۴. نقد و بررسی ملاک دوم

مبنای حکمای مشاء در نفی قوه و استعداد از مجردات، اعتقاد به هیولا است که با اشکالات متعددی روبروست. بنابراین نفی قوه و استعداد از مجردات در حکمت مشاء به دلیل ابتدا بر مبنای باطل مردود است. شیخ اشراق و ملاصدرا که در نحوه وجود هیولا با حکمای مشاء اختلاف دارند نیز هیچ دلیل محکمی بر نفی قوه و استعداد و حرکت در مجردات اقامه نکرده‌اند. استدلالی که از لوازم سخنان فلاسفه در نفی قوه و قابلیت از مجردات به دست می‌آید این است که موجود مجرد تام الوجود است و اگر چیزی تام الوجود باشد، قابلیت و استعداد کمال جدیدی را ندارد (نک: فیاضی، ۲۶۲).

واضح است که در تعلیل نفی قوه و استعداد از مجردات نمی‌توان به فعلیت محض و تام الوجود بودن موجود مجرد استناد کرد؛ زیرا نزاع منکران و مثبتان در این است که آیا قوه و استعداد و لوازم آن مانند حرکت منحصر در مادیات است یا اعم از عالم ماده است و موجود مجرد نیز می‌تواند استکمال یابد؟ در واقع استدلال بر عدم استعداد در مجردات از طریق تام الوجود بودن آنها چیزی جز دور و مصادره به مطلوب نیست؛ زیرا تام الوجود بودن به معنای عدم قبول کمال جدید است و در واقع دو تعبیر مختلف از یک حقیقت‌اند. واضح است کسی که به وجود قوه و استعداد در مجردات معتقد است آنها را ناقص الوجود می‌داند نه تام الوجود. بنابراین در مقابل او نمی‌توان جهت اثبات عدم قوه و استعداد در مجردات به تام الوجود بودن آنها استناد کرد چرا که تام الوجود بودن مجردات در چنین بحث و گفتگویی محل نزاع و مورد مناقشه است.

به نظر می‌رسد انحصار قوه و استعداد در موجودات مادی و نفی آن از مجردات نه تنها مستدل و مبرهن نیست، بلکه شواهد نقلی فراوان و مثال نقض نیز علیه آن وجود دارد. شواهد نقلی دال بر حرکت و تکامل نفس در عالم برزخ به اندازه‌ای است که برخی محققان آن را از مسلمات آموزه‌های دینی شمرده‌اند (حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ۴۰۷-۳۹۶؛ همو، عیون مسائل النفس، ۶۸۵-۶۹۸).

با توجه به فقدان دلیل تامی بر عدم قوه و استعداد در مجردات و نیز به دلیل وجود



شواهد نقلی دال بر تکامل برزخی و تصریح برخی از فلاسفه بر تکامل نفس پس از انقطاع از بدن، حق این است که قوه و استعداد با تجرد منافاتی ندارد. البته نه به این معنا که همه مجردات بدون استثناء دارای قوه و قابلیت و حرکتند؛ زیرا چنین سخنی با براهین فلسفی و نیز با آموزه‌های دینی سازگار نیست. بی تردید واجب الوجود به حکم ادله نقلی و براهین عقلی موجودی تام بلکه فوق التمام است که هیچ قوه و قابلیت و در نتیجه هیچ تغییر و تحولی در آن ممکن نیست. اما امتناع قوه و قابلیت و حرکت در واجب الوجود به جهت واجب الوجود بودن اوست نه به خاطر تجرد او؛ زیرا اگر در واجب الوجود نیز تغییر جایز باشد، دیگر واجب الوجود نخواهد بود و تبدیل به ممکن الوجود خواهد شد. همچنین تغییر نشان می‌دهد که نه حالت سابق واجب بوده و نه حالت لاحق، درحالی‌که چنین برهانی درباره موجود مجرد ممکن جاری نیست (فیاضی، ۲۶۴).

#### ۲-۲-۴. دلیل نقضی: حرکت جوهری نفس پس از مفارقت از بدن در حکمت متعالیه

ملاصدرا تقابل بین قوه و فعل و لزوم ترکیب در موجودی که دارای این دو حیثیت است را ناظر به اوصافی می‌داند که در یک مرتبه و یک درجه قرار دارند، اما اوصاف طولی و متفاضل از شمول این قاعده خارج است:

«ان کون الشیء صورة لامر حسی لا ینافی کونه مادة لأمر عقلی، و انما المحال کون شیء واحد فعلا و قوة بالقیاس الی نشأة واحدة، بل بالنسبة الی درجة واحدة. فالنفس صورة الصور الحسّیة فی هذا العالم، و مادة المواد العقلیة فی عالم آخر» (صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۸۷). لازمه سخن ایشان این است که خروج شیء از قوه به فعل در حرکت جوهری اشتدادی مستلزم ترکیب آن از دو حیثیت متقابل و در نتیجه ترکیب آن از هیولا و صورت نیست (عبودیت، ۳/۳۶۷-۳۷۴).

با توجه به این مطلب ملاصدرا براساس حرکت جوهری اشتدادی برای نفس مراحل طولی متعددی از کمال و فعلیت قایل است که از جسمانیت صرف آغاز می‌شود و پس از مفارقت و انقطاع از بدن نیز ادامه دارد.

او معتقد است نفس انسان در ابتدا واقعیتی جسمانی و متقوم به جسم است و بر اثر حرکت اشتدادی به تدریج پا به وادی تجرد می‌گذارد و از وجود جسمانی صرف به موجودی مجرد تبدیل می‌شود که در وجود و تحقق بی‌نیاز از ماده است. نفس در این مرحله به لحاظ وجودی، مجرد و از حیث استکمال مادی است؛ به این معنا که در ادراکات و

تحریکاتش نیازمند بدن و در نتیجه مادی و جسمانی است. سپس در ادامه حرکت جوهری و اشتدادی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که علاوه بر بی‌نیازی از بدن در وجود به تدریج در ادراک و سپس در فعل و تاثیر نیز از بدن بی‌نیاز می‌شود (صدرالمتالهین، الحکمه المتعالیه، ۱۴۷/۸).

ابن سینا نیز با اینکه منکر حرکت جوهری است در برخی از عباراتش با تفکیک بین حدوث نفس و تکمیل آن، تکامل نفس پس از مفارقت از بدن را محتمل دانسته است؛ زیرا مسلم است که نفس در مقام حدوث و استکمال مادامی که تعلق به بدن دارد نیازمند به آن است، اما دلیلی وجود ندارد که پس از مفارقت از بدن نیز احتیاج نفس به ماده در استکمال همچنان باقی باشد (ابن سینا، التعلیقات، ۸۱).

بنابراین تقسیم موجود به مجرد و مادی بر اساس انحصار قوه و استعداد و لوازم آن در موجود مادی و نفی آن از موجودات مجرد، ملاک دقیقی نیست؛ زیرا دلیل قانع کننده‌ای جهت اثبات آن در عبارات حکما دیده نمی‌شود و در آموزه‌های دینی نیز مثال نقضی وجود دارد. بارزترین مثال نقض، شواهد نقلی و تصریح حکماست که دلالت بر تکامل نفوس انسانی در برزخ و قیامت دارند.

### ۳-۴. ملاک سوم: قابلیت اشاره حسی

حکما قابلیت اشاره حسی را یکی از نشانه‌های مادی بودن موجودات دانسته و در مقابل، غیرقابل اشاره حسی بودن را نشانه تجرد می‌دانند. منظور از اشاره حسی، تعیین جهتی از جهات عالم است که شیء در آن واقع است (ابن سینا، الشفاء المنطق، ۱۲۷/۱).

از آنجا که هر جسم طبیعی وضعی یگانه و خاص دارد و با هیچ جسم طبیعی دیگری وضع مشترک و یکسان ندارد، با معلوم کردن وضع آن از طریق تشخیص جهت آن، می‌توان اشاره حسی به آن پیدا کرد (عبودیت، ۸۸/۳).

در همین خصوص شیخ اشراق جسم را به جوهری که قابل اشاره حسی است تعریف می‌کند: «و البرزخ هو الجسم و یرسم بانه هو الجوهر الذی یقصد بالاشاره» (سهروردی، ۱۳/۳) و ملاصدرا ملاک تجرد را غیرقابل اشاره حسی بودن می‌داند. یکی از ادله وی بر تجرد قوه خیال، غیرقابل اشاره و غیر ذی وضع بودن صور خیالی است (صدرالمتالهین، الحکمه المتعالیه، ۴۷۸/۳).

برخی از معاصران نیز ملاک تجرد را غیر قابل اشاره بودن می‌دانند و این ملاک را بر ملاک‌های دیگر ترجیح می‌دهند و معتقدند «مادی به جسم طبیعی و جسمانی اطلاق می‌شود که قابل اشاره حسی است و مجرد آن است که جسم طبیعی و جسمانی نبوده و قابل اشاره حسی نباشد» (فیاضی، ۱۸۴).

البته قابل اشاره حسی بودن اعم از مرئی بودن است. اموری مانند امواج و انرژی‌ها مرئی نیستند، اما در جهتی از جهات این عالم واقع و قابل اشاره حسی‌اند. همچنین قابل اشاره حسی بودن موجودات مادی اعم از این است که بالذات قابل اشاره باشند. جسم، بالذات قابل اشاره است، اما هیولا و اعراض جسم بالتبع این ویژگی را دارد؛ زیرا هیولا به خودی خود هیچ تحصل و فعلیتی ندارد. اعراض نیز در تعیین، نیازمند موضوع و جوهری هستند که در آن حلول کرده‌اند (ابن سینا، الشفاء المنطق، ۱۰۳/۱).

#### ۱-۳-۴. نقد و بررسی ملاک سوم

فلاسفه مشاء محسوسات را در ردیف بدیهیات اولیه قرار می‌دادند و معتقد بودند یکی از پایه‌های اندیشه بشر، محسوسات اعم از حس ظاهر و حس باطن است. آنها معتقد بودند انسان هنگام مشاهده یک درخت می‌تواند به صرف همین احساس و مشاهده، به گزاره «این درخت در خارج موجود یا سبز است» یقین پیدا کند. ابن سینا به حسب برخی از عباراتش معتقد است محسوسات اموری (قضایایی) هستند که تصدیق به آنها به وسیله حس صورت می‌گیرد و حس ایجاد کننده تصدیق است (ابن سینا، النجاه، ۱۱۳).

فیلسوفان بعد از وی نیز بدیهیات را به عنوان اساس فکر بشر پذیرفتند و وجود خارجی محسوسات را به صرف حس و مشاهده، یقینی و مسلم فرض می‌کردند. البته تردیدی نیست در اینکه انسان به وسیله حواس پنج‌گانه‌ای که در اختیار دارد اموری را درک می‌کند که از بدیهیات و وجدانیات است؛ اما آیا تنها با تکیه بر ادراکات حسی می‌توان به وجود اشیای محسوس در خارج یقین پیدا کرد؟ ملاصدرا در مبحث علم و عالم و معلوم، فصل مستقلی را به بیان این مساله اختصاص می‌دهد که حواس به خودی خود نمی‌توانند به موجود بودن محسوسات در خارج پی ببرند؛ بلکه شان حواس تنها تصور محسوسات است و تصدیق به وجود محسوسات در خارج هرگز بدیهی نیست، بلکه با دخالت عقل و به وسیله حدس و تجربه صورت می‌گیرد (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۴۹۸/۳). فیلسوفان صدرایی معاصر نیز در این مساله با او هم عقیده هستند (مصباح یزدی، ۳۰۶/۲-۳۰۷).

ابن سینا نیز در «تعلیقات» که با دیگر آثار وی از نظر محتوا و سطح مطالب تفاوت زیادی دارد بر خلاف آنچه در کتاب نجات آمده، معتقد است شأن حواس تنها احساس است نه تصدیق به وجود خارجی محسوسات: «و لیس للحواس إلا الإحساس فقط، و هو حصول صورة المحسوس فیها فاما أن نعلم أن للمحسوس وجودا من خارج فهو للعقل أو الوهم» (ابن سینا، التعلیقات، ۶۸).

ملاصدرا بر خلاف حکمای مشاء و اشراق، مطلق مراتب علم را مجرد می‌داند و در همه مراتب ادراک حتی ادراکات حسی قائل به اتحاد عالم و معلوم است (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۲۹۹/۳). وی در دیدگاه نهایی خود بر این مسئله تأکید دارد که صور حسی مورد مشاهده انسان، همگی ساخته نفس اوست و حاس و محسوس با هم متحدند؛ همان‌گونه که عقل و عاقل و معقول متحدند: «کل ما یراه الانسان فی هذا العالم او بعد ارتحاله الی الآخرة فانما یراه فی ذاته و فی عالمه و لا یرى شیئا خارجا عن ذاته و عالمه و فی ذاته» (همو، الشواهد الربوبیه، ۲۴۴-۲۴۵؛ همچنین نک: همو، مفاتیح الغیب، ۵۸۵).

ایشان در تایید سخن خود به مجنون مثال می‌زند و می‌گوید مجنون؛ گاه در حس مشترک خود صورتی را می‌بیند که وجود خارجی ندارند و درباره مشهودات و مبصراتی سخن می‌گوید که می‌بیند و نسبت به آنچه می‌بیند، همان‌گونه که می‌بیند، جزم دارد - همان‌گونه که انسان‌های عادی که دارای مزاج و عقل سالم هستند نسبت به واقعی و خارجی بودن صوری که می‌بینند جازم‌اند - و آن صورت در حقیقت، نسبت به او و برای او موجود است، به همین دلیل گمان می‌کند، آنچه را می‌بیند، همان‌گونه که می‌بیند در خارج موجود است (همو، الحکمه المتعالیه، ۴۹۸/۳).

چنان‌که حکیم سبزواری در شرح و توضیح سخن ملاصدرا اشاره کرده است، منظور از خارج، عالم طبیعت و ماده است نه مطلق مراتب واقعیت؛ زیرا از منظر فلسفی واقعیت برابر با عالم ماده نیست و موطن و ظرف تحقق اشیاء نیز فقط عالم طبیعت نیست. به عبارت دیگر مابازای مادی نداشتن برخی از صورتهای حسی انسان، به معنای غیر واقعی و موهوم بودن آنها نیست؛ به دلیل این که واقعیت از منظر فلسفی اعم از عالم طبیعت است و مراتب مختلف دارد (سبزواری، ۴۹۸/۳).

سبزواری به انسان مبرسم، نائم، مغمی علیه و مست مثال می‌زند که صوری را مشاهده می‌کنند که هیچ واقعیتهای در عالم ماده و اجسام ندارند و واقعیتشان قائم به نفس

آنهاست. او معتقد است این مسئله اختصاص ندارد به مجنون و مبرسم و افرادی که در عقل یا مزاج آنها خلل و انحراف است؛ بلکه در اهل سلوک نیز با اینکه از نظر عقل و مزاج سالم هستند، این مسئله وجود دارد که چیزهایی را می‌بینند یا می‌شنوند و از تشخیص ظرف و موطن آن ادراک عاجزند. از این رو یا باید به برهان متوسل شوند یا آنچه را ادراک کرده‌اند به مرشد و عارف کاملی عرضه کنند. ایشان سخن ابن عربی را شاهد مدعای خود می‌آورد که در عالم چیزی عجیب‌تر از اشتباه گرفتن خیال و حس به جای یکدیگر نیست (همان).

ملاصدرا ادراکات حسی را مجرد و به انشاء نفس می‌داند و بیان می‌کند که صور حسی نیز همانند صور خیالی قابل اشاره حسی نیست. تنها تفاوت صور حسی با صور خیالی در این است که ماده خارجی در تحقق ادراک حسی نقش اعدادی دارد در حالی که تحقق ادراکات خیالی مشروط به وجود ماده خارجی نیست (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۹/۹۵). شاهد دیگری که مدعای فوق را تایید می‌کند انتقاد علامه طباطبایی به ملاصدرا در رابطه با تعداد مراتب ادراک در انسان است. ملاصدرا با حذف وهم از مراتب ادراک به دلیل عدم تفاوت ذاتی بین ادراک وهمی و ادراک عقلی، معتقد است مراتب ادراک در انسان سه قسم حس، خیال و عقل است؛ همان‌گونه که تعداد عوالم سه تاست (همان، ۳/۳۶۰). به باور علامه طباطبایی مراتب ادراکی انسان دو قسم است یکی خیال و دیگری عقل. او معتقد است همان‌گونه که ملاصدرا وهم را عقل ساقط و نازل معرفی کرد و آن را از مراتب ادراک کنار گذاشت، باید احساس نیز از مراتب ادراک حذف شود؛ زیرا هیچ تفاوت ذاتی و مرز مشخصی بین ادراکات حسی و خیالی وجود ندارد و حضور یا عدم حضور ماده خارجی نیز مربوط به شرایط تحقق ادراک حسی و خیالی و بیرون از حقیقت آنهاست: «الحق انه (الادراک) نوعان باسقاط الاحساس کما اسقط الوهم فان حضور الماده المحسوسه و غیبتها لا یوجب مغایره بین المدرک فی حال الحضور و عدمه» (طباطبایی، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، ۳/۳۶۲).

پس همان‌گونه که ادراکات خیالی قائم به نفس انسان است و در درون انسان اتفاق می‌افتد، به دلیل مجرد بودن، غیرقابل اشاره حسی است. صور حسی نیز به دلایل یاد شده قابل اشاره حسی نیست. بنابراین تقسیم موجود به مجرد و مادی با اتکا به قبول یا عدم قبول اشاره حسی به خصوص بر اساس مبانی حکمت متعالیه و شارحان آثار وی، محل تامل است و مخدوش به نظر می‌رسد.

#### ۴-۴. ملاک چهارم: حضور و غیبت

یکی دیگر از ملاک‌هایی که بر اساس آن تقسیم موجود به مجرد و مادی شکل گرفته، علم حضوری به ذات خود است. این ملاک در آثار شیخ اشراق بسیار پررنگ و برجسته است. شیخ اشراق دستگاه فلسفی خود را بر اساس نور و ظلمت بنا می‌کند و نفس و مافوق آن را وجودات نوری می‌داند. نفس از منظر وی حقیقتی بسیط است و حقیقت و هویت آن چیزی غیر از علم و ادراک نیست. منظور از نورانی بودن وجود در حکمت اشراق، خود پیدایی و ظهور برای خود و در یک کلمه علم حضوری به خود است: «کل من ادرك ذاته فهو نور محض و کل نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته» (سهروردی، ۲۹/۳).

موجود مجرد علاوه بر ادراک ذات خود موجودات دیگری را بالفعل یا بالقوه درک می‌کند؛ اما ادراک غیر، فرع بر ادراک خود است؛ زیرا ادراک یعنی حضور معلوم برای عالم و هر موجودی تا خودش را نیابد و از خود آگاه نباشد حضور امر دیگر نزد خود را نمی‌یابد (همان، ۲۷). در مقابل وجودات نورانی، جواهر و اعراض جسمانی و ظلمانی قرار دارند که از خود غایبند و از علم حضوری به خود بی بهره و ظلمانی‌اند.

بسیاری از عبارات ملاصدرا نشان از همراهی و همفکری او با شیخ اشراق در مطالب یاد شده دارد. او نیز نفس و مافوق آن را حقایقی بسیط می‌داند که از طریق علم حضوری و بی واسطه از خود آگاهند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۶/۸). همچنین اجسام و اعراض جسمانی را فاقد علم حضوری به خود می‌داند. دلیل غیبت عوارض از خود این است که وجودشان لغیره است، حال آنکه شرط لازم (نه کافی) در تحقق ادراک برای هر موجودی این است که وجودش لِنفسه باشد؛ زیرا عرض به دلیل وجود لغیره‌اش، برای خود و نزد خود حاضر نیست، بلکه برای محل و موضوعش حاضر است و مدرک آن همان محل و موضوعی است که عرض در آن حلول کرد است (همو، الشواهد الربوبیه، ۲۱۱).

جواهر جسمانی نیز به دو دلیل از خود غائبند: اول این که به جهت دارا بودن ابعاد و امتداد، سبب می‌شود هر جزء آن از جزء دیگر و از مجموع غائب باشد. دیگر این که به جهت داشتن حرکت که عین انصرام و سپری شدن است، باعث غیبت مراتب مختلف حرکت و متحرک از یکدیگر می‌شود.

بر این اساس ملاصدرا جسم را حقیقت متفرق و پراکنده‌ای می‌داند که در وجود آن قوه عدم و در عدم آن قوه وجودش نهفته است و چنین حقیقتی، هرگز نزد خود حاضر نیست (همو، الحکمه المتعالیه، ۲۹۸/۳). به اعتقاد وی ذات جسم عین غیبت و

پراکندگی است. بنابراین نه تنها قابلیت عالم شدن ندارد، بلکه صلاحیت معلوم واقع شدن نیز ندارد؛ زیرا چیزی که نزد خود حاضر نیست؛ حضورش برای دیگری نیز غیر ممکن است. بر این اساس ملاصدرا در تحقق علم و ادراک، علاوه بر تجرد عالم، تجرد معلوم را نیز شرط می‌داند و معتقد است «ما لا یوجد بتمامه لذاته لا یناله شیء آخر» همان.

براساس این ملاک، موجود مجرد موجودی است که خود را با علم حضوری درک می‌کند و غیر خود را به تبع ادراکی که از خود دارد (به علم حصولی یا حضوری) درک می‌کند و موجود مادی (جسمانی) موجودی است که به جهت تفرق و پراکندگی وجودی، قابلیت عالم شدن (اعم از ادراک خود و غیر خود) و نیز قابلیت معلوم واقع شدن را ندارد. یکی از لوازم این دیدگاه امتناع علم به موجودات مادی است. بنابراین حتی واجب الوجود نیز به موجودات مادی علم مستقیم و بی‌واسطه ندارد، بلکه علم او به موجودات مادی از طریق وسائط خواهد بود. این سخن بر خلاف آموزه‌های دینی، همچنین آن دسته از براهین فلسفی است که بر احاطه و شمول و اطلاق وجودی حق تعالی بر همه ممکنات دلالت دارد.

#### ۱-۴-۴. نقد و بررسی ملاک چهارم

اگرچه اختصاص علم به مجردات مطابق مبانی حکمت مشاء و حکمت اشراق است و ملاصدرا نیز در بسیاری از کلماتش همین نظر را اختیار کرده و علم را منحصر در مجردات می‌داند، اما در برخی از عبارات که بر اساس مبانی اختصاصی خود سخن می‌گوید از این سخن مشهور عدول کرده و بر اساس اصالت و بساطت وجود و ذو مراتب بودن حقیقت وجود؛ علم و ادراک را جاری و ساری در تمام مراتب هستی می‌داند و در نتیجه هر موجودی را به میزان بهره‌اش از وجود، عالم و دارای شعور می‌داند. او نه تنها علم و ادراک، بلکه همه صفات کمالی مانند قدرت، اراده، حیات و محبت را از صفات حقیقی وجود و ساری در تمام موجودات می‌داند (همان، ۱۱۷/۶). وجود که اصل در تحقق و موجودیت اشیاست از یک سو حقیقتی بسیط است و تجزیه و ترکیب در آن راه ندارد و بیرون از حقیقت آن نیز چیزی نیست تا موجب امتیاز در حقیقت بسیط وجود شود. از سوی دیگر حقیقتی مشکک و ذو مراتب است. بنابراین تنها تفاوتی که بین مراتب مختلف وجود متصور است تفاوت به شدت و ضعف در همان حقیقت واحد بسیط است و در نتیجه هر کمالی که در هر مرتبه از مراتب هستی تحقق دارد همان کمال بعینه در دیگر مراتب

هستی نیز متناسب با همان مرتبه تحقق دارد. ملاصدرا در برخی از عباراتش این مضمون را تصریح کرده است که حقیقت وجود عین علم و شعور و آگاهی است (همان، ۱۶۴/۸). ممکن است این سوال مطرح شود که تناقض موجود در سخنان ملاصدرا چه توجیهی دارد و چگونه قابل رفع است؟ وی از یک سو برخی از موجودات را فاقد شعور و آگاهی می‌داند و از سوی دیگر هر موجودی را دارای علم و شعور و آگاهی می‌داند. در حالی که بین سالبه جزئی و موجه کلیه نسبت تناقض برقرار است و دو سخن متناقض اجتماع در صدق یا کذب ندارند.

برخی از شارحان آثار ملاصدرا در جمع بین عبارات و نظرات مختلف ملاصدرا معتقدند تقسیم موجود به مجرد و مادی و اختصاص علم و آگاهی به مجردات از باب مماشات با قوم و اقتضای مقام تعلیم است و حکم به مساوقت وجود و ادراک، نظر نهایی ملاصدرا و مقتضای مبانی اختصاصی حکمت متعالیه، مانند اصالت، بساطت و تشکیک وجود است.

استاد جوادی آملی در این رابطه می‌گوید:

«نظر میانی حکمت متعالیه آن است که حوزه هستی وسیع‌تر از حوزه معرفت است... لیکن فتوای نهایی حکمت متعالیه مساوقت کامل هستی و معرفت است، چون وجود مادی سهمی از ادراک داشته و در حد خود آگاهست. بنابراین تساوی دو عنوان هستی و معرفت ثابت خواهد شد؛ یعنی هر وجودی با علم هماهنگ است، چنانکه هر علمی با وجود همراه است» (جوادی آملی، ۳۹۶/۲۰ و ۶۵۲).

با توجه به مطالبی که در رابطه با مجرد مطلق مراتب ادراک حتی ادراک حسی از نظر ملاصدرا گذشت، همچنین شواهدی که بر سریان علم و ادراک در تمام مراتب نظام هستی بیان شد، این نکته به دست می‌آید که آنچه در حکمت مشاء و اشراق تحت عنوان «تجرد عقل و عاقل و معقول» مطرح شده است، در حکمت متعالیه به «تجرد علم و عالم و معلوم» تحول می‌یابد. حاصل آنکه بهترین و دقیق‌ترین ملاک در تقسیم موجود به مجرد و مادی «حضور و غیبت» است؛ اما بر اساس مبانی فلسفی صدرایی در نظام هستی مصداقی برای موجود مادی؛ یعنی موجودی که به شکل کامل و مطلق از خود غائب باشد، یافت نمی‌شود؛ زیرا هر موجودی نزد خود حاضر است و خود را می‌یابد و موجودی که مطلقاً از خود غائب باشد وجود ندارد. آری اگر موجودی فرض شود که از خود غیبت داشته باشد، می‌توان آن را مادی نامید، اما چنین موجودی وجود ندارد، چون عوارض ذاتی وجود مانند اصالت، بساطت و تشکیک در وجود موجب سرازیر شدن کمالات وجود،



در تمام مراتب آن می‌شود. علاوه بر مبانی فلسفی ملاصدرا، آموزه‌های دینی نیز دلالت واضح بر سریان علم و ادراک در تمام موجودات و ذرات عالم دارند. آیات متعددی از قرآن دلالت بر تسبیح، تحمید، سجده و اطاعت همه موجودات نسبت به حق تعالی دارند که لازمه آن شعور و آگاهی آنها از خود و مبدا هستی بخش خود است.

### ۵. تلازم بین تشکیک در وجود و تشکیک در تجرد

با توجه به آنچه در رابطه با مساوقت وجود و ادراک به عنوان نظر نهایی ملاصدرا بیان شد، می‌توان به مساوقت وجود و تجرد پی برد؛ زیرا ملاک اصلی و حقیقی تقسیم موجودات به مجرد و مادی حضور و غیبت نسبت به خود است، و از آنجا که هر موجودی متناسب با مرتبه‌ای که دارد نزد خود حاضر است، پس می‌توان نتیجه گرفت که هر موجودی مجرد است. همان‌گونه که قوه و استعداد منافاتی با تجرد ندارد؛ قابلیت اشاره حسی نیز منافاتی با تجرد ندارد؛ یعنی اگر موجود خود پیدا و خود آگاهی فرض شود که قابل اشاره حسی نیز باشد، می‌توان آن را مجرد نامید و قبول اشاره حسی لطمه‌ای به تجرد آن نمی‌زند؛ به جهت این که ملاک اصلی «حضور و غیبت» است و بین حضور و غیبت و قبول یا عدم قبول اشاره حسی هیچ تلازم و رابطه منطقی وجود ندارد.

بنابراین از مساوقت وجود و حضور و ادراک می‌توان مساوقت وجود و تجرد را نتیجه گرفت و همان‌گونه که وجود حقیقتی مشکک و ذو مراتب است؛ حضور و تجرد نیز دارای مراتب مختلف است. بر این اساس مجرد و مادی دو قسم متباین از وجود نیستند که قابل ارجاع به هیچ مابه‌الاشتراکی نباشند، بلکه حقیقت واحد و بسیطی به نام وجود است که در برخی مراتب به جهت شدت وجود، حضور و ظهوری که دارد مجرد نامیده می‌شود و در مرتبه دیگر به جهت ضعفی که نسبت به مرتبه عالی‌تر دارد، مادی خوانده می‌شود. گرچه همان مرتبه ضعیف نیز فی حد نفسه نزد خود حاضر و به همان میزان از تجرد برخوردار است. همان‌گونه که حکمای صدرایی معتقدند بین «وجود و وحدت» و «وجود و فعلیت» چنین نسبتی برقرار است.

علامه طباطبایی معتقد است بین واحد و کثیر هیچ یک از اقسام تقابل مصطلح وجود ندارد؛ زیرا قوام تقابل به غیریت ذاتی بین دو طرف است و محال است دو امری که بینشان اختلاف ذاتی است به اصل و حقیقت مشترکی بازگردند، در حالی که واحد و کثیر دو قسم از اقسام حقیقت وجود هستند و به اصل مشترکی بازمی‌گردند. سپس از این بیان نتیجه می‌-

گیرند که وحدت و کثرت از شئون تشکیک وجود است، همان‌گونه که رابطه بین وجود خارجی و ذهنی، وجود بالفعل و بالقوه چنین است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۱۵۴).

نظیر همین تحلیل را می‌توان در تقسیم موجود به مجرد و مادی بیان کرد. همان‌طور که تقسیم موجود به واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه تقسیمی نسبی است به‌گونه‌ای که هر موجودی با نظر به ذاتش و فارغ از قیاس و سنجش آن با چیز دیگر واحد و بالفعل است؛ ولی در مقایسه با موجودی که در مرتبه بالاتر قرار دارد متصف به وصف کثیر و بالقوه می‌شود؛ به همین نحو هر موجودی با نظر به حقیقت و ذاتش دارای مرتبه‌ای از حضور و تجرد است، اگرچه در مقایسه با مرتبه عالی‌تر متصف به وصف غیبت و مادیت می‌شود.

استاد جوادی آملی تشکیک در وجود را ملازم با تشکیک در تجرد می‌داند و می‌گوید:

«همان‌گونه که وجود مشکک است، تجرّد نیز امری تشکیکی است و بر این اساس وجود به‌گونه‌ای مشکک با تجرّد همراه است... موجودی که منغم در ماده است، در قیاس با غیر انغمار در ماده دارد؛ و لکن با نظر به خود مرتبه‌ای از تجرد دارد، به همین دلیل مرتبه‌ای از علم را دارد... نسبی بودن تجرد و مادیت، نظیر نسبی بودن غیب و شهادت است، خداوند سبحان گرچه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» است؛ و لکن چیزی غیب محض نیست؛ زیرا همان چیز نسبت به خود شهادت است. ظواهر آیات و روایات نیز از فهم و علم همه موجودات حکایت می‌کند. پنج طایفه از آیات حکایت از تسبیح، تحمید، سجده، اسلام، طاعت به طوع و رغبت و شهادت همه موجودات می‌کند و این پنج طایفه دلالت بر معرفت و آگاهی و تجرد موجودات می‌کند» (جوادی آملی، ۱۰۶/۱۷).

بنابراین تشکیک در وجود همان‌گونه که موجب تشکیک در وحدت و فعلیت می‌شود؛ تشکیک در تجرد را نیز سبب می‌شود و در نتیجه مشکلات و مسائل غیر قابل حلی که حکمت مشاء به واسطه اعتقاد به دو قطبی مجرد و مادی به آن مبتلا بود در حکمت متعالیه برطرف می‌شود. حل مسایلی مانند سنخیت بین علت مجرد و معلول مادی، چگونگی علم به موجودات مادی، تکامل برزخی نفوس انسانی در حکمت مشاء بسیار دشوار است و یکی از مهم‌ترین عوامل آن اعتقاد به تباین بین موجودات مادی و موجودات مجرد است. اما در حکمت متعالیه و در پرتو اصل مهمی مانند تشکیک در وجود، مرز و دیوار بین مراتب مختلف وجود برداشته شده و زمینه پاسخ اساسی به این سوالات هموار گشته است.

## ۶. نتیجه‌گیری

فلاسفه پیش از ملاصدرا موجود را بر اساس هیولا یا خواص و آثاری مانند قوه و قابلیت

تغییر و تحول، علم حضوری به خود، قابلیت اشاره حسی، به مجرد و مادی تقسیم می‌کردند. هر کدام از این معیارها از جهت یا جهات متعددی دارای اشکال است که باعث می‌شود جامعیت و مانعیت تقسیم دچار آسیب شود. ملاصدرا نیز بر اساس ملاک‌های مذکور تقسیم موجود به مجرد و مادی را می‌پذیرد، اما در لابلای مباحث و تحقیقات خود به نقد ملاک‌های مشهور نزد جمهور فلاسفه می‌پردازد و از آنها فاصله می‌گیرد. او در نتیجه اثبات ترکیب اتحادی ماده و صورت؛ هیولا را به عنوان جوهری مستقل نفی می‌کند. وی همچنین بر خلاف مشهور به ادامه حرکت جوهری نفس پس از مفارقت از بدن قایل است و جایگاه قوه و استعداد را تنها عالم طبیعت نمی‌داند. ایشان با اعتقاد به تجرد مطلق مراتب ادراک و همچنین اتحاد عالم و معلوم در همه مراتب؛ معیار «قابلیت اشاره حسی» را نیز در ترسیم مرز بین موجودات مادی و مجرد به چالش می‌کشد و در نهایت با استمداد از مبانی و اصولی که خودش تاسیس کرده بود؛ مانند اثبات اصالت و بساطت وجود و تشکیک در حقیقت وجود، به سریان همه کمالات از جمله شعور، اراده، محبت و سایر اوصاف وجودی در تمام موجودات رهنمون می‌شود که لازمه آن مساوقت وجود با تجرد است.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. -----، النجاة، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. -----، الشفا الیهیات، به تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴.
۴. -----، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۵. -----، الشفاء المنطق، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۹.
۷. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.
۸. -----، هزار و یک نکته، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۹. رنجبرزاده، فرزانه، جوارشکیان، عباس، حسینی شاهرودی، سید مرتضی، «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۷، ۱۳۹۹.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، تعلیقات بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق. مصحح: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۲.
۱۲. شهگل، احمد، «ملاک تمایز مجرد و مادی؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها»، معارف عقلی، شماره ۲۲، ۱۳۹۱.
۱۳. صدر المتألهین، محمد، الحاشیه علی الیهیات الشفا، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۴. -----، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۵. -----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مصحح: جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۶. -----، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۲۰.
۱۷. -----، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶.
۱۹. -----، تعلیقات بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۲۰. عبودیت. عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت. مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۲.
۲۱. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی. قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۶.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدا، ۱۳۸۹.
۲۴. نبویان، محمد مهدی، فیاضی، غلامرضا، «طرحی نو در تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر»، معرفت فلسفی، شماره ۶۴، ۱۳۹۸.
۲۵. یزدان پناه، سید یدالله، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.