

خوانشی نو از تحول معناشناختی مادی و مجرد در حکمت متعالیه

محمد رضا نورمحمدی^۱، حسین احمدی^۲

چکیده

تقسیم موجودات به مادی و مجرد از مهمترین آموزه‌های فلسفی است که کاربردهایی مهم در دین پژوهی دارد. این مسئله در فلسفه مشاء و اشراق نیز مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است. از آنجاکه عمده عبارات فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، از یکسو مبتنی بر آموزه هیولای مشائی است و از سوی دیگر، تنها درصد تفکیک مادیات از عقول است و در آن، عالم مثال نادیده گرفته شده، این مرزبندی بلحاظ مفهومی و مصداقی با چالش روبروست. مقاله پیش رو درصد است موضع حکمت متعالیه را در این چالش بیابد و میکوشد با تتبع در آثار صدرالمتألهین، نشان

دهد که گرچه مرزبندی موجودات به مادی و مجرد با ادبیات مشائی در حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، در برابر آن با سه دسته بندی جدید مواجهیم؛ که عبارتند از تقسیم موجود به: (۱) ثابت و سیال، (۲) جسم و غیر جسم، (۳) جسم طبیعی و موجودات برتر از اجسام طبیعی. در این میان، در نظام فلسفی ملاصدرا، مادی و مجرد بترتیب بمعنای «جسم طبیعی» و «موجودات برتر از اجسام طبیعی» است. با توضیح تفصیلی این دیدگاه آشکار میشود که نه تنها چالش دامنگیر فلسفه‌های پیشین و نیز خرده گیری برخی معاصران، در این دسته بندی راه ندارد، بلکه دسته بندی برگزیده حکمت متعالیه بر دیدگاه برخی فیلسوفان معاصر که مادی و مجرد را

۱. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛

noormohammadi@iki.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران؛ h.ahmadi@iki.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۸

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.2.5.1

به محسوس و نامحسوس تحویل میبرند نیز برتری دارد.

کلیدواژگان: فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه، صدرالمتهلین، مادی، مجرد.

مقدمه

احکام تقسیمی وجود، بخشی مهم از مباحث فلسفه اسلامی را بخود اختصاص داده است. در این بین، تقسیم موجودات به مادی و مجرد، گرچه مانند خارجی و ذهنی، بالقوه و بالفعل، رابط و مستقل، بابتی جداگانه بخود اختصاص نداده، اما بیشک از معروفترین تقسیمهای هستی‌شناختی است که توسط عموم فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده و بدلیل کاربردهای آن در عرصه دین‌پژوهی، مورد اهتمام آنها قرار گرفته است. شیخ‌الرئیس با بسط آموزه هیولی (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۱-۸۰)، زمینه دست‌بندی موجودات عالم به دو قسم را فراهم ساخت: «موجودات وابسته به هیولی» در مقابل «موجودات مستقل از هیولی». مقصود از قسم نخست، هر موجودی است که یا مانند جسم، مرکب از هیولی است یا مانند صور طبیعی و اعراض جسمانی، حال در هیولاست. در فلسفه مشاء، قسم اخیر «جسم و جسمانی»، به‌اختصار «مادی»، و قسم دوم مجردات نام گرفته‌اند. برای مثال، ابن‌سینا درباره خداوند

که به اتفاق نظر فیلسوفان، موجودی مجرد است. مینویسد: «أن الإله غير جسم، و لا قوة جسم، بل هو واحد برى عن المادة» (همان: ۱۴ و ۴۳۳)، همچنانکه وی در بیان مقصود از تجرد نفس نیز میگوید: «إن الجوهر الذى هو محلّ المعقولات ليس بجسم و لا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه او صورة له» (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

همچنین، در فلسفه مشائی، بر اساس تلازم هیولی و صورت جسمیه (همو، ۱۳۷۶: ۹۰-۸۲)، فقدان هرگونه بُعد و امتداد بالذات یا بالتبع، یکی از ویژگیهای بنیادین مجردات محسوب شده است.

سالها بعد، سهروردی گرچه بکمک شهودهایش، وادی مجردات را بهتر درنوردید و بر اهمیت این مرزبندی افزود، اما از یکسو به نقد آموزه هیولای مشائی پرداخت (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۵ و ۷۹-۸۰)، و از سوی دیگر، با طرح آموزه اجسام مثالی (همان: ۲۳۲)، مرزبندی مشائی مادی و مجرد را بلحاظ مفهومی و مصداقی بیچالش کشید.

در مجموع، عمده ادبیات بحث از مادی و مجرد در آثار فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، دارای دو ویژگی است: (۱) مبتنی بر آموزه هیولای مشائی است و (۲) تنها درصدد مرزبندی مادیات از عقول است، و در آن عالم مثال نادیده گرفته شده است. هدف نوشتار حاضر یافتن رأی حکمت متعالیه در مواجهه با نزاع

مفهومی و مصداقی مشائین و اشراقیون در بحث مادی و مجرد است. مدعای مقاله اینست که (۱) آراء حکمت متعالیه با مبانی مشائیه، تقسیمبندی موجودات به مادی و مجرد سازگار نیست و (۲) بر اساس مبانی اختصاصی حکمت متعالیه، طرحی جدید ارائه کرده است که بلحاظ مفهومی و مصداقی میتواند از عهده چالش یادشده برآید. از آنجاکه بررسی دقیق اختلافات مبنایی فیلسوفان، در این مجال میسر نیست، در بیان مدعای نخست، تنها به گزارشی مختصر بسنده کرده و در مقابل، با تتبع در جای جای آثار صدرالمتهلین، برونداد مبانی اختصاصی حکمت متعالیه در تقسیم موجودات به مادی و مجرد را بتفصیل بنظاره خواهیم نشست.

مبانی نظری مادی و مجرد در چارچوب حکمت متعالیه

از دیدگاه فلاسفه مشاء، هر یک از اجسام پیرامون ما مرکب از هیولی و صورت جسمیه است که از یکدیگر انفکاک ناپذیرند و ترکیب انضمامی آنها منجر به پدیدآمدن موجودی جدید بنام جسم میشود. جسم نیز محل حلول فعلیت جوهری دیگر بنام صورت نوعیه است. همچنین جسم بر حسب قابلیت ذاتی هیولی و بتناسب صورت جسمیه و نوعیه خود، محل حلول اعراضی چون اندازه،

شکل، رنگ، مختصات زمانی و مکانی، وضع و... واقع میشود. در مقابل، موجودات دیگری یافت میشوند که نه مانند جسم، مرکب از هیولی هستند و نه مانند صورت جسمیه، صور نوعیه و اعراض، حال در هیولی، و بطبع معروض هیچیک از عوارض یادشده نیز واقع نمیشوند. به این موجودات مجرد گفته میشود.

این توصیف از مادی و مجرد بر سه مدعای اساسی استوار است: (۱) وجود هیولای مغایر با صورت، (۲) انحصار جسم در عالم مادی، (۳) مغایرت وجودی اعراض جسمانی با جواهر. حقیقت اینست که هر سه مدعا در حکمت متعالیه مردودند:

۱. هیولای مشائی قابل قبول نیست، زیرا آموزه ماده و صورت مشائی مبتنی بر دو گزاره است: (۱) موجودی که ذاتاً فاقد تشخیص است بنام صورت، و (۲) موجودی که ذاتاً فاقد فعلیت است بنام هیولی. اما بنابر اصالت وجود و ذاتی بودن فعلیت و تشخیص برای وجود، سخن گفتن از موجود فاقد فعلیت چیزی جز تناقض‌گویی نیست (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۶۸، همو، ۱۳۷۸: ۲۲۰)، چنانکه موجود فاقد تشخیص نیز پذیرفتنی نیست.

گذشته از این، صرفنظر از ادله‌یی که در حکمت متعالیه بر ابطال هیولی قابل طرح است (نورمحمدی، ۱۴۰۱: ۷۶-۷۵)، ادله

مشائی اثبات هیولی نیز با آموزه حرکت جوهری ناسازگار است، زیرا این ادله بر فرض وجود چیزی در ضمن اجسام مبتنید که در تمام تغییرات جوهری و عرضی «عیناً» باقی میماند و معروض اتصال و انفصال (در برهان وصل و فصل)، یا حدوث و زوال فعلیتهای مختلف (در برهان قوه و فعل) قرار میگیرد. بنابراین، آموزه هیولی با انکار حرکت جوهری اجسام و برای تبیین تغییرات جوهری و عرضی اجسام طرح شده است (عبودیت، ۱۳۹۴ الف: ۲۱۳-۲۰۷).

اما در فلسفه صدرالمتهلین، با پذیرش حرکت جوهری، نه تنها برای تبیین تغییر، نیازی به پذیرش هیولی بعنوان موضوع حرکت نیست (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۱۲۶-۱۲۵)، بلکه ادله اثبات هیولی نیز ناتمام خواهند ماند (عبودیت، ۱۳۹۴ الف: ۳۲۰-۳۰۹). در برابر، مطابق با حرکت جوهری، وجود هر جسم، واقعیتی سیال است که مانند هر امتداد دیگر، قابل تحلیل به اجزائی فرضی است که مانند اجزاء زمان ناپایدارند، و میتوان از مقایسه تقدم و تأخر این اجزاء فرضی نسبت به یکدیگر، مفهوم ماده و صورت را انتزاع کرد. بنا بر این تفسیر، ماده و صورت، واقعیات مغایر با یکدیگر نیستند، بلکه با همدیگر متحدند (همو، ۱۳۹۴ ب: ۳۴۶-۳۳۸). برخی محققان این

تفسیر از ماده را «هیولای تحلیلی صدرایی» نامیده‌اند (همو، ۱۳۹۴ الف: ۳۰۹).

۲. صدرالمتهلین نیز مانند سهروردی به عالم مثال معتقد است و بر اثبات آن اهتمام ورزیده است. بهمین دلیل، از منظر او جسمانیت با هیولانی بودن تلازم ندارد و بطبع خصوصیات جسمانی چون رنگ، شکل، اندازه، مختصات زمانی و مکانی و... نیز به عالم طبیعت اختصاص ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ د: ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/۲، ۸۶۰).

۳. صرفنظر از تأکید برخی فیلسوفان نامدار صدرایی مانند آقاعلی مدرس بر اتحاد مطلق عرض با جوهر (زنوزی، ۱۳۹۹: ۲۳۷)، از برخی عبارات صدرالمتهلین میتوان چنین برداشت کرد که دست کم اعراض مشخصه اجسام، وجودی مغایر با جواهر جسمانی ندارند، بلکه چنین اعراضی عیناً نحو وجود اجسام بوده و با جواهر جسمانی متحدند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۶-۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۳۷۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۳-۱۱۲).

طرح سه دسته‌بندی جدید بر اساس مبانی حکمت متعالیه

با توجه به اهمیت تقسیم موجودات به مادی و مجرد از یکسو، و مخلدوش بودن

تفسیر مشائی مادی و مجرد از سوی دیگر، باید بدنبال طرحی جایگزین بود که در عین حفظ نقاط مثبت نسخه مشائی، از کاستیهای آن مبرا باشد. اکنون پرسش اینست که آیا در حکمت متعالیه جایگزینی برای تدارک طرح‌واره مشائی وجود دارد؟ پاسخ مثبت است.

توضیح اینکه، با توجه به مبانی فلسفه وجودی صدرالمتألهین این آموزه به سه دسته‌بندی دیگر تحلیل می‌رود که عبارتند از:

۱- تقسیم موجود به ثابت و سیال

ملاصدرا در مواردی موجودات جهان را بر اساس قوه و فعل، به سه دسته تقسیم کرده است: موجود بالفعل محض یا مبرا از هرگونه قوه، موجود بالقوه محض یا مبرا از هرگونه فعلیت، موجود مرکب از قوه و فعل (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۸؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۲/ ۷۸۶؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۴۵-۲۴۴). اکنون اگر بر اساس بطلان هیولای مشائی، قسم دوم را قلم گرفته و بالقوه‌بودن در قسم سوم را بر اساس هیولای تحلیلی صدرایی، به سیال بودن نحو وجود این قبیل موجودات تفسیر نماییم، آنگاه میتوان به دسته‌بندی جدید دست‌یافت که بر اساس آن موجودات بر دو قسم خواهند بود: موجود ثابت: موجودی که از هرگونه تغییر و در نتیجه از حرکت و زمان

مبرا است، و موجود سیال: هر موجودی که بر اساس حرکت جوهری- هویتی سیال است و در نتیجه، منشأ انتزاع مفاهیمی چون حرکت، زمان، قوه و استعداد واقع میشود. از برخی عبارات صدرالمتألهین چنین برمی‌آید که او موجودات قوس نزول را ثابت و موجودات قوس صعود را سیال میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۱۵).

۲- تقسیم موجود به جسم و غیر جسم

بر اساس اعم بودن جسمانیت از عالم مادی، میتوان موجودات جهان را در یک دسته‌بندی اولیه به دو گروه تقسیم کرد: جسم: هر موجودی که علاوه بر دیگر آثار ذاتیش، بالذات یا بالتبع، دارای حجم و بتعبیر روشنتر، طول، عرض و اندازه است. غیرجسم: هر موجودی که بالذات یا بالتبع، دارای حجم نبوده و بتعبیر دیگر، وجودش دارای امتداد مکانی در جهات سه‌گانه طول، عرض و عمق نیست. صدرالمتألهین این دسته‌بندی را مورد اتفاق عموم حکمای الهی پیشین دانسته و مینویسد: «العالم عالمان: العالم العقلي المنقسم إلى عالم الربوبية و عالم العقول، و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية و الصور الشبحية» (همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/ ۵۹۰؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۵۴۴؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۳۵۲).

۳- تقسیم موجود به جسم طبیعی و غیر جسم طبیعی

تشخص اجسام پیرامون ما در قالب تمایزات وضعی، کمی، کیفی، مکانی و زمانی ادراک می‌گردد. چنانکه گذشت، صدرالمتألهین مغایرت وجودی این خصایص را با جواهر جسمانی انکار کرده و آنها را به نحو وجود موجودات جسمانی ارجاع داده است. اگر از ادبیات ابن‌سینا استفاده کرده و این دست جواهر جسمانی را «موجودات طبیعی» و جهان متشکل از آنها را «جهان طبیعت» بنامیم (همو، ۱۳۸۲ج: ۱ / ۸۹، ۶۰۶)، آنگاه میتوان گفت موجود طبیعی و بتعبیر دقیقتر، جسم طبیعی بودن، یعنی به عین کمّ و کیف و وضع و مکان و زمان خاصی در عالم طبیعت موجود بودن. بر همین اساس موجودات جهان به دو قسم تقسیم میشوند: اجسام طبیعی: هر موجودی که از سنخ اجسام پیرامون ماست، بدین معنا که نحو موجودیتش متقوم به کمّ و کیف و وضع و مکان و زمان در عالم طبیعت است، و غیر اجسام طبیعی: هر موجود مفروضی که یا مانند عقول اساساً از ویژگیهای اجسام طبیعی مانند زمان و مکان و وضع و کمّ و کیف و مانند آنها منزّه است، یا اگر مانند برخی موجودات مثالی، خالی از اوصاف یادشده نیست، بهره‌مندیش از این اوصاف بگونه‌یی است که نتوان آن را

یکی از اجسام طبیعی و در زمره موجودات عالم طبیعت دانست (در اینباره توضیحات بیشتری خواهد آمد).

رای نهایی حکمت متعالیه درباره تقسیم موجودات به مادی و مجرد

اکنون باید دید واژگان «مادی» و «مجرد» در فلسفه صدرالمتألهین برای اشاره به کدامیک از سه دسته‌بندی فوق بکار می‌رود؟ تتبع در آثار ملاصدرا نشان میدهد که مرادش از مادی و مجرد بطور خاص دسته‌بندی سوم است، زیرا برغم تصریح به سیال بودن نفس بر اساس حرکت جوهری و در نتیجه هیولانی و سیال بودن نفس، آن را مجرد میداند (همو، ۱۳۹۲: ۲ / ۳۴۴). پس مادی و مجرد مرادف با سیال و ثابت نیست، چنانکه در مواردی، به وجود اجسامی غیر از اجسام طبیعی تصریح کرده و آنها را مجرد مثالی نامیده است (همو، ۱۳۸۲ج: ۱ / ۵۸۸). پس مادی و مجرد معادل با جسم و غیر جسم هم نیست. در نتیجه، در حکمت متعالیه:

- ۱) مادی بمعنای هر موجودی است که در عالم طبیعت موجود است؛
- ۲) مجرد هر موجودی است که وجودی برتر از اجسام طبیعی داشته و در نظام تشکیکی وجود متعلق به مراتبی برتر از طبیعت است.

درواقع، فیلسوفان در مسئله مادی و مجرد از همان ابتدا بدنبال موجوداتی وراء عالم طبیعت بوده‌اند، گرچه در تحلیل چستی اجسام طبیعی به خطا رفتند، و در نتیجه، مرزبندی مورد نظر با ادبیاتی مخدوش آمیخته شد. در مقابل، صدرالمتألهین همان دغدغه را با تنقیح آراء پیشینیان ادامه داد و بلحاظ محتوا و ملاکهای ثبوتی، از آنها فاصله گرفته و طراحی نو درانداخته است و درنهایت، تصویری معقول از مادی و مجرد در حکمت متعالیه ارائه نمود که هم از استحکام مفهومی بهره‌مند است و هم از جامعیت مصداقی؛ بدین معنا که مزایای حکمت مشائی و اشراقی را یکجا جمع کرده است. گفتنی است از جمله پیامدهای این طرح جدید، در هم شکستن انحصار خصوصیات چونی تغییرپذیری، زمانمندی، مکانمندی، اندازه‌مندی و... در جهان طبیعت است. اینک سه دسته از عبارات صدرالمتألهین را مرور میکنیم که مؤید همین تفسیر از مادی و مجرد است.

الف) دسته نخست عباراتی هستند که بوضوح نشان میدهند مجرد در قبال موجود طبیعی بودن است. صدرالمتألهین بر خلاف فیلسوفان مشائی، به مجرد نفوس حیوانی معتقد است و در بیان مدعای خود میگوید: «أقول التحقیق أن الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة» (همو،

۱۳۸۳د: ۲۷۶)، چنانکه مقصود خود از مجرد قوه خیال را فراتر از عالم طبیعت بودن معرفی میکند: «أن القوة الخيالية... إنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهری متوسط بین العالمین عالم المفارقات العقلية و عالم الطبيعيات المادية» (همو، ۱۳۸۲الف: ۲۶۸ و ۳۴۵). او در بیان مجرد موجودات بکرات از همین تعبیر استفاده کرده است (همو، ۱۳۸۳ج: ۳۴۹-۳۵۰؛ همو، ۱۳۸۳الف: ۴۹۴، ۵۱۲ و ۵۶۰؛ همو، ۱۳۸۳ب: ۴۰۸؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۵۹۰؛ همو، ۱۳۸۳د: ۲۰۹، ۳۱۸، ۳۲۷، ۳۴۸، ۳۵۶ و ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۲ب: ۲۳۷، ۲۵۷ و ۲۸۶؛ همو، ۱۳۸۲ج: ۱/ ۵۹۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۶۰؛ همو، ۱۳۹۱الف: ۸۷ و ۱۰۵).

ب) دسته دوم عباراتی هستند که تفاوت مادی و مجرد را به نحوه وجود ارجاع داده است. بر اساس آنها، مادی و مجرد بودن -درواقع- دو نحوه وجود هستند و بنابراین، مجرد چیزی نیست جز: «نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي» (همو، ۱۳۸۲الف: ۲۱۶-۲۱۷؛ همو، ۱۳۸۳د: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۹۱الف: ۵۹) و مقصود از مجرد نفس نیز عبارتست از: «نحو آخر من الوجود غیر الوجود التعلقی الانفعالی الطبيعي سواء كان عقلياً محضاً أو غیره» (همو، ۱۳۸۲الف: ۶).

ج) دسته سوم عباراتی هستند که این تفاوت در نحوه وجود را بر حسب آموزه

تشکیک وجود تفسیر میکنند؛ بدین معنا که مجردات را موجوداتی متعلق به مراتب وجودی برتر از عالم طبیعت معرفی میکنند: «کَلَّمَا كَانَ [الوجود] أَشَدَّ تَجَرُّدًا وَ أَكْثَرَ بَرَاءَةً مِنْ عَوَارِضِ الْجَسْمِيَّةِ وَ اللُّوَاحِقِ الْمَادِيَّةِ فَهُوَ أَكْمَلُ وَجُودًا» (همان: ۱۸)، چنانکه مادیات مراتب ضعیفتر وجود محسوب میشوند: «و الجسمانی أضعفُ وجوداً من المجرد» (همو، ۱۳۸۳: ۴۵۵). صدرالمتألهین فراوان تمایز مادی و مجرد را به تفاضل وجود ارجاع داده است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۶۰؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۴۴۱؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۷۹؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۲۷).

لازم به ذکر است که در ضمن عبارات ملاصدرا گاه درباره تجرد نفس به چنین مضامینی برمیخوریم: «كون النفس الناطقة جوهراً مجرداً عن البدن» (همو، ۱۳۸۳ د: ۲۳). در مورد چنین عبارتی باید توجه داشت که بقرینه عبارات گذشته- مراد از تجرد از بدن، صرف مغایرت نفس و بدن نیست، بلکه مقصود اینست که نفس اساساً یکی از اجسام عالم طبیعت نیست؛ چنانکه صدرالمتألهین در جای دیگری مینویسد «... تجرد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية و الأجسام المادية...» (همان: ۲۵).

تعبیر او درباره تجرد خیال نیز گویای همین مطلب است: «تجرد القوة الخيالية عن البدن

الطبيعي و عالمه [ای عالم الطبيعة]» (همو، ۱۳۸۶: ۸۹۰ / ۲). بهمین دلیل است که وی بدنال اقامه ادله‌یی بر تجرد نفس میگوید: «فآمن بوجود عالم آخر [غير العالم الطبيعة]» (همو، ۱۳۸۲ ب: ۲۳۸)، تا بیاد داشته باشیم که اساساً «جوهر نفس از جهانی دیگر است» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۴۹۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۱۴ / ۲).

اشکال

در دسته‌بندی فوق، تمایز مادی و مجرد چندان واضح نیست و دلیل آن، ابهام در معنای مجرد بودن است. توضیح اینکه میتوان بر اساس هر موجودی مانند X، موجودات جهان را به: X و موجود برتر از X، تقسیم کرد.^۱ اما قسم دوم در چنین دسته‌بندی‌هایی کاملاً مبهم است و مشخص نیست، برتر بودن از X دقیقاً به چه معناست. در تقسیم صدرایی نیز، اگر ابتدا موجود مادی را به اجسام طبیعی تفسیر کرده و سپس صرفاً با استفاده از ادبیات سلبی به تصویر مجردات بپردازیم^۲ یا مفهوم مبهم «وجود برتر» را بکار بگیریم، درنهایت مشخص نمیشود که هویت و حقیقت موجود مجرد چیست.

پاسخ

در نظام فلسفی صدرالمتألهین همه چیز با ارجاع به وجود حل و فصل میشود. بر اساس

فردا

اصالت و تشکیک وجود، مادی بودن یا مجرد بودن نیز چیزی نیست جز یکی از مرزبندیهای کلان مراتب، درجات و انحاء وجودی. آری، این سنخ مفاهیم که بر بنیانها و زیرساختهای متافیزیکی اشیاء دلالت دارند، نمیتوانند تصویری روشن از چگونگی موجودات در ذهن ترسیم کنند. از اینرو، پس از اقامه برهان بر اصل وجود چنین هویتی در عالم، تنها با شهودهایی عارفانه میتوان به ژرفای این آموزه‌های فلسفی رسید؛ چنانکه در مواردی دیگر، صدرالمتهلین چنین تذکر داده است:

و اعلم أن هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرية و معاینات وجودية و لا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۴۶؛ همو، ۱۳۸۳ د: ۷۹).

راهکار فیلسوفان در چنین مواردی اینست که با تعیین دقیق لوازم و آثار معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی این دسته - بندها، تصویری روشنتر از آنها در ذهن ترسیم کرده و درحقیقت، ابهام مباحث وجودی را با تعاریف رسمی فراهم سازند. در بحث حاضر نیز مطابق با دسته‌بندی صدرایی، شدت وجودی نسبت به اجسام

طبیعی، ملاک ثبوتی عام مجرد است. میتوان با تعیین لوازم مادی یا مجرد بودن، ملاکهای خردتری نیز ارائه داد تا هم در تصور مادیت و مجرد، و هم در تصدیق آنها یاری‌رسان باشد. چنین ملاکی را میتوان ملاک ثبوتی خاص مجرد نامید. اکنون، اگر بنیادینترین ویژگی مادیات را داشتن مختصات مکانی و زمانی آنها بدانیم، باید گفت هر موجود مادی‌یی دارای مختصاتی زمانی و مکانی در عالم طبیعت است و در مقابل، هر موجود غیرمادی یا اساساً دارای مختصات زمانی و مکانی نیست، یا دست‌کم در عالم طبیعت فاقد مختصات زمانی و مکانی است. بدیهی است که ویژگی اخیر اعم بوده و ویژگی نخست را نیز شامل می‌گردد، از اینرو میتوان مجرد را به فقدان مختصات مکانی و زمانی در عالم طبیعت تفسیر کرد و در نهایت، موجودات مادی و مجرد را چنین بازتعریف نمود:

مادی: موجودی است که دارای مختصات زمانی و مکانی در عالم طبیعت است.
مجرد: موجودی است که دارای مختصات زمانی و مکانی در عالم طبیعت نیست.

تبع در عبارات صدرالمتهلین، تمرکز او بر همین ملاک را نشان میدهد. او در معرفی مادیات بر مختصات مکانی داشتن آنها صحه مینهد: «عالم الصور المادية و هي ذوات الجهات و

الأوضاع المكانية» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱ / ۳۲)، چنانکه نخستین ویژگی شاخص مجردات را تنزه از مختصات مکانی و زمانی برشمرده است: «هذه الجواهرُ الزواهرُ الشریفَةُ المسماةُ عقولاً و نفوساً و غیرها... و جب أن یكونَ أحوالها خلافَ أحكامِ المادیاتِ... الحکمُ الأولُ: أنها غیرُ زمانیةٍ و لا مکانیةٍ» (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۳۸).

ارتباط «فرازماني و فرامکانی بودن نسبت به مختصات زماني و مکانی در عالم طبیعت»، با «وجود برتر داشتن نسبت به موجودات طبیعی»، روشن است؛ زمانندی و مکانمندی قابل مشاهده در عالم طبیعت، نحوه وجود اجسام طبیعی و گونه تشخیص آنهاست. آشکار است که اگر موجودی برتر از موجودات مادی بوده و در سلسله تشکیکی وجود در جایگاهی فراتر مستقر باشد، طبعاً از محدودیتهایی که برخاسته از نحوه وجود موجودات طبیعی و ناشی از مرتبه و درجه تشکیکی آنهاست، رها شده و دارای نوعی اطلاق است که دست کم بصورت فقدان مختصات زماني و مکانی در عالم طبیعت ادراک می‌گردد، خواه متناسب عوالم مقداری برتر، بنحوی دیگر دارای زمان و مکان باشد و خواه اساساً از این قیود منزّه باشد. با اندکی تسامح میتوان کلیدواژه پرکاربرد «قابل اشاره حسی بودن» یا «وضع داشتن» را بهمین معنا تفسیر کرد.^۳ از

همینروست که صدرالمآلهین در مقام استدلال بر مجرد نفس (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۴۹۳)، و نیز ارائه برهان اختصاصی خود در اثبات مجرد صور خیالی یا در اثبات مجرد نبودن صور مرئی در آینه‌ها، بر همین معیار (= فقدان مختصات مکانی) تکیه میکند (همو، ۱۳۸۳: ۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۲ اب: ۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۱۹-۸۲۰؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۷۰-۳۷۱ و ۴۱۳-۴۱۴؛ همو، ۱۳۹۱ اب: ۲۶۰-۲۵۹). عبارات دیگر وی نیز مؤید همین برداشت است (همو، ۱۳۸۳: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۴۷۶؛ همو، ۱۳۸۲ اب: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱ / ۶۰۳-۶۰۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۹۵؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۵۹؛ همو، ۱۳۹۱ اب: ۲۶۰-۲۵۹).

در مجموع، میتوان «قرار داشتن در مراتب تشکیکی برتر از جهان طبیعت» را معیار ثبوتی عام مجرد نامید، و در مقابل، «فقدان مختصات زماني و مکانی در جهان طبیعت» که شامل همه مجردات میشود و «فقدان امتداد جسمانی» که تنها به مجردات عقلی اختصاص دارد را بترتیب معیارهای ثبوتی خاص و اخصّ مجرد نامید.

نکته‌های تکمیلی

نکات زیر برای وضوح هر چه بهتر تقسیم وجود به مجرد و مادی مفید است.

۱. مراد از فقدان مختصات زمانی و مکانی در تعریف مجردات

در مواجهه با عباراتی نظیر موارد فوق، باید توجه داشت که نوعاً چنین عباراتی در سیاق فضای مشائی بیان شده یا ناظرند به مرزبندی مادیات، بویژه انواعی از مجردات که به مجردات عقلی موسومند و از هرگونه امتداد زمانی و مکانی و نسبت‌های تابع آنها مبرا هستند، حال آنکه صدرالمتألهین خود یادآور میشود که تجرد منحصر به تجرد عقلی نیست: «إذ التجرد عن المادة أعم من العقلية» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۴۹). بنابراین، اگر قرار باشد ملاک‌های مطرح در این عبارات -از قبیل فقدان کمیّت امتدادی، نداشتن وضع مقولی یا غیر مقولی، و عدم قابلیت اشاره حسی- تام بوده و همه اقسام مجردات را در مقابل مادیات مرزبندی کند، بناچار باید ملاک تجرد را فقدان مختصات زمانی و مکانی در مورد عالم طبیعت و در قیاس با اجسام طبیعی دانست.^۴ عبارات ملاصدرا نیز مؤید همین تفسیر است: «و اعلم أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدرية الموجودة في عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي» (همو، ۱۳۸۳ د: ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۲۵، ۳۲۷، ۴۹۵ و ۵۲۱؛ همو،

۱۳۸۱ ب: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۳ د: ۲۶۹-۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱ / ۵۸۸؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۲۳۷).

۲. کارآمد نبودن سایر ویژگیهای اجسام طبیعی برای مرزبندی مادی و مجرد

بنظر میرسد هیچیک از ویژگیهای اجسام طبیعی، غیر از داشتن مختصات مکانی و زمانی در عالم طبیعت، قابلیت بکارگیری در تقسیم موجودات به مادی و مجرد را ندارند،^۵ زیرا جسمیت، اندازه‌مندی، شکل و رنگ داشتن و مانند آنها، تنها در صورتی میتوانند مشخصه موجودات مادی بشمار آیند که احتمال وجود اجسام فراطبیعی منتفی باشد؛ حال آنکه صدرالمتألهین با جدیّت بر وجود چنین اجسامی -که موجودات مثالی نام دارند- تأکید می‌ورزد.

۳. مادی یا مجرد بودن نقطه

ممکن است اموری نظیر نقطه، بعنوان نقضی بر مرزبندی ارائه شده بیان شوند، چراکه نقطه بر حسب تعریف فلسفی، از یکسو مانند مجردات تام، فاقد امتداد مکانی است و از سوی دیگر، در جهان اجسام یافت شدنی است. بنظر میرسد اولاً، نقطه مفهومی عدمی است و نمیتوان آن را دالّ بر یکی از

واقعیات خارجی دانست (همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۴۷۴). ثانیاً، نقطه جز در اجسام یافت نمیشود، بنابراین، اگر نقطه‌یی در اجسام طبیعی یافت شود، دارای مختصات زمانی و مکانی در عالم طبیعت بوده و طبق مرزبندی فوق، مادی محسوب میشود، در مقابل نقطه مفروضی که در اجسام مثالی یافت شود. باید در نظر داشت که در مرزبندی ارائه شده، مادی بودن را به داشتن مختصات زمانی و مکانی در جهان طبیعت تعریف کردیم نه داشتن امتداد زمانی و مکانی.

۴. مرزبندی مادی و مجرد بر اساس استقلال یا نیازمندی به اجسام طبیعی

استقلال یک موجود از مادیات نیز حجتی قاطع است بر برتر بودن آن موجود از ساکنان عالم طبیعت، و در نتیجه، دال بر مجرد بودن چنین موجودی است. صدرالمتألهین گاه برای بیان تجرد خیال از همین نکته استفاده کرده و مینویسد: «و قد علمت من طریقنا استقلال القوة الخیالیة فی الوجود و أنها باقیة بعد البدن» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۰۴-۳۰۳). از اینرو، میتوان مادی و مجرد را بصورت زیر نیز تعریف کرد:

مادی: مادی هر شیئی مانند «X» است که یا خود جسمی طبیعی است یا وابسته به جسمی طبیعی.

مجرد: مجرد هر شیئی مانند «X» است که نه خود جسمی طبیعی است و نه وابسته جسمی طبیعی.

بنظر میرسد این دسته‌بندی با دسته‌بندی پیشنهادی چندان تفاوتی ندارد، زیرا بدلیل مکانمندی و زمانمندی موجودات طبیعی، بطور قطع هر موجودی که بلحاظ وجودی به آنها وابسته باشد، در دسترس تأثیرگذاری زمانی و مکانی آنها بوده و چنین معلولی، در واقع همسرخ آنهاست؛ چنانکه اگر موجودی از محدوده تأثیرگذاری اجسام طبیعی خارج باشد، موجودی در قلمرو عالم طبیعت و همسرخ و همدرجه اجسام طبیعی نخواهد بود.

گفتنی است این تعریف با تعاریف مندرج در متون فلسفی یکسان نیست، زیرا اگر مجرد بودن بمعنای بینایزی و استقلال وجودی از ماده باشد، آنگاه گزاره «نفس مجرد است» با گزاره «نفس پس از قطع تعلق از بدن قابل بقاست» و بتعبیر روشنتر، «بقا و زوال نفس تابع بقا و زوال بدن نیست»، چندان فرقی ندارند، حال آنکه فیلسوفان پس از اثبات گزاره نخست، فصل یا فصولی را به اثبات گزاره دوم اختصاص داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۶-۳۱۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۷۰-۸۶۹) که نشان میدهد این دو گزاره با یکدیگر مغایرند. همچنین، این دسته‌بندی با چالش

مواجهه است، زیرا برخی مجردات بنحوی نیازمند ماده‌اند؛ خواه در حدوث، مانند صور خیالی و خواه در حدوث و بقا، مانند صور حسی. بهمین دلیل، باید از یکسو، مفهوم نیازمندی به مادیات را تبیین کرد و از سوی دیگر، نحوه نیازمندی موارد یادشده به مادیات را بررسی نمود و نشان داد که نوع نیاز آنها بگونه‌یی است که با اعتقاد به تجردشان منافات ندارد.

۵. بررسی مرزبندی مادی و مجرد بر اساس محسوس بودن یا نبودن

صدرالمآلهین گاه از عالم طبیعت به «العالم الحسی» یا «العالم المحسوس» تعبیر کرده است: «هذا العالم المحسوس و العوالم التي فوق هذا العالم» (همو، ۱۳۸۰: ۷۷ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۸۳ج: ۳۵۰؛ همو، ۱۳۸۳الف: ۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۲الف: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۲ج: ۱/ ۵۶۳-۵۶۴؛ همو، ۱۳۹۲: ۴/ ۱۲۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۹ و ۶۷۶؛ همو، ۱۳۹۱ب: ۲۵۸، ۲۵۹ و ۲۷۸؛ همو، ۱۳۸۱الف: ۲/ ۴۵۶). بنابراین، میتوان جهان طبیعت را «عالم محسوسات» نامید؛ چنانکه در مقابل، مجردات مثالی را که اموری نامحسوس توصیف شده‌اند (همو، ۱۳۸۲الف: ۳۲)، میتوان «عالم نامحسوس» نام نهاد. برغم رواج چنین تعبیری در سخنان فیلسوفان، نباید

تعبیری چون «وضع داشتن» یا «قابل اشاره حسی بودن» را به «محسوس بودن» در مقابل «نامحسوس بودن» تفسیر کرد و در نتیجه، مادی و مجرد را مرادف محسوس و نامحسوس دانست، زیرا:

۱. بر تقسیم موجودات به محسوس و نامحسوس چندان فایده‌یی مترتب نمیشود، زیرا بعید نیست که بسیاری از موجودات همین عالم طبیعت، بهیچوجه با قوای حسی انسان قابل درک نباشند.

۲. در این صورت، مرزبندی مادی و مجرد بر محور قوای ادراکی بشر استوار گشته و جایگاه هستی‌شناختی خود را از دست میدهد، چراکه جای این پرسش هست که چرا معیار محسوس بودن تنها باید حواس پنجگانه انسان باشد؟ آیا موجودی دیگر با حس یا حواسی افزون بر حواس بشری، متصور نیست؟

۳. خود فیلسوفانی که قابل اشاره حسی بودن را در تعریف اجسام بکار برده‌اند، در هیچ موضعی بر لزوم محسوس بودن اجسام تصریح نکرده، بلکه اساساً جواهر را نامحسوس میدانند.

۴. نمیتوان گفت از دیدگاه فیلسوفان، اشاره حسی بمعنای محسوس بودن است و محسوس بودن نیز اعم از محسوس اول و

محسوس ثانی است، تا از این طریق، جواهر را نیز بتبع اعراضی چون رنگ، قابل اشاره حسی و طبق ادعا، محسوس (= مادی) بدانیم. چنین سخنی در واقع تفسیر به رأی دیدگاه فیلسوفان است، زیرا آنها اساساً قابلیت اشاره حسی را از خواص جواهر دانسته و اعراض را بتبع موضوعاتشان - یعنی جواهر- قابل اشاره حسی میدانند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۳۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۶۳-۴۶۲)، درحالیکه ملاصدرا جسم را محسوس بالعرض و اعراض آن را محسوس بالذات میدانند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱ / ۲۵۹). بنابراین، قابل اشاره حسی بودن معنایی جز داشتن مختصات زمانی و مکانی در عالم طبیعت ندارد؛ خواه چنین موجودی با حواس قابل ادراک باشد، خواه نباشد. سخن صدرالمتألهین شاهی بر همین مدعا است: «و اما النقص على التعريف الذى ذكرناه للهبولى أى الجوهر القابل للصور الحسية بأن من الصور الجسمانية ما ليست بحسية... فالجواب: أن المراد منها ما يقبل الإشارة الحسية وإن لم يكن أمراً مدركاً بإحدى الحواس الظاهرة» (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

۵. از دیدگاه ملاصدرا، محسوس بودن به دارای وضع بودن باز می‌گردد: «إذ المحسوس بما هو محسوس ماله وجود وضعى بالنسبة إلى الجوهر

الحاس» (همو، ۱۳۹۲: ۹۴/۴). بتعبیر دیگر، میتوان گفت اساساً احساس چیزی همواره در قالب وضع و مختصات مکانی خاص حاصل میشود؛ یعنی حاس، محسوس را در جهت، اندازه و مکان خاص احساس میکند: «أن المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه؛ فإن زیداً مثلاً ليس كونه محسوساً من جميع وجوهه، بل إنما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ذا وضع» (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۳۰).^۷ از اینرو، بنظر میرسد بهتر است بر ویژگیهای هستی‌شناختی اجسام طبیعی یا محسوسات متمرکز شویم نه صرفاً راه و طریقه معمول معرفت به آنها، یعنی حس؛ بویژه با توجه به اینکه خصایصی چون وضع که در بین اجسام طبیعی رواج دارد، از جهت مصداقی اعم از محسوس بودن است، چراکه محال است جسمی طبیعی دارای وضع یا قابل اشاره حسی نباشد؛ گرچه محسوس نبودن بسیاری از اجسام طبیعی بعید نیست.

۶. ممکن است برای تدارک برخی خللهای یادشده، قیدی دیگر به تعریف مادیات افزوده شده و مادی به «آنچه محسوس بوده یا وابسته به محسوسات است» تعریف شود. در این صورت باز هم جای این پرسش هست که آیا فرض موجودی در عالم طبیعت که به محسوسات وابسته نباشد، عقلاً محال است؟ از سوی دیگر، بعید نیست

موجوداتی نامحسوس در عالم طبیعت یافت شوند که محسوسات به آنها وابسته باشند و نه بعکس. اکنون، چنین موجوداتی را باید مادی دانست یا مجرد؟

صرفنظر از نکات فوق، ممکن است گفته شود از آنجاکه مجردات مثالی نیز دارای وضع هستند، تفاوت بین اجسام طبیعی و اجسام مثالی تنها از این جهت است که وضع اجسام طبیعی محسوس است، برخلاف اجسام مثالی؛ بهمین دلیل، مرزبندی آنها بر اساس محسوس بودن موجه‌تر است. اما حقیقت اینست که -صرفنظر از محسوس نبودن وجود یا وضع همه اجسام طبیعی از یکسو، و دارای وضع نبودن همه مجردات برزخی مانند نفس انسان از سوی دیگر- برخی اجسام مثالی نیز -چنانکه صدرالمآلهین متذکر میشود- محسوسند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۹۸-۹۷)، و تفاوت اجسام طبیعی و مثالی تنها از این حیث است که یکی با حواس طبیعی ادراک شده و دیگری با حواس برزخی (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۲۸، ۳۵۳، ۳۷۲ و ۳۹۲). از اینرو، اگر مرزبندی اجسام طبیعی و مثالی بر اساس محسوس بودن گروه نخست سامان یابد، آنگاه در پاسخ از معنای محسوس بودن، بناچار باید طبیعی بودن ابزار آن را مطرح کرد که مستلزم بازگشت به پرسش از چیستی

اجسام طبیعی است. دست آخر، همواره جای این سؤال هست که مراد از حواس، حواس غیرمسلح است یا آنچه بکمک ابزار و آلات مصنوعی قابل حس باشد نیز محسوس تلقی میشود؟ بدیهی است که با توجه به نامشخص بودن مرز پیشرفتهای علمی، دسته‌بندی یادشده -مانند تقسیم هویات تجربی به مشاهداتی و غیرمشاهداتی در فلسفه علم- نسبی خواهد بود.

از آنچه گذشت نتیجه میشود که اولاً «قابل اشاره حسی بودن» و «محسوس بودن» دو معیار متفاوتند، ثانیاً، بکارگیری مورد نخست در مرزبندی مادی و مجرد دارای مزایایی بیشتر است.

۶. مقصود از جهان طبیعت

در مطالب گذشته مکرر تعبیر «جسم طبیعی» یا «جهان طبیعت» را بکار برده و در فهم مراد از آن به فهم عرفی بسنده کردیم. اجسام طبیعی یعنی همین اجسام پیرامون ما و جهان طبیعت؛ یعنی آن بخش از جهان که با این موجودات پر شده است و بتعبیر دقیقتر، مرتبه و موطنی در نظام تشکیکی وجود که شاخصترین ویژگی آن داشتن مختصات زمانی و مکانی محسوس است. میتوان اجسام طبیعی را با استفاده از راه شناخت برخی از آنها (یعنی

حواس)، به اجسام محسوس و موجودات هم‌مرتبۀ با آنها تفسیر کرد. در این تعبیر، مراد از «موجود محسوس» هر موجودی است که خود یا برخی صفاتش^۱، با استفاده از ابزار مصنوعی یا بدون آن، قابل ادراک حسی است؛ چنانکه مراد از «موجودات هم‌مرتبه با آنها» صرفاً موجودات وابسته به آنهاست، زیرا علت هستی‌بخش آنها بی‌یقین دارای مرتبۀ وجودی بالاتری است و از اینرو، موجود طبیعی محسوب نمی‌شود.

در هر صورت، از آنجاکه از سویی، فرض موجودی نامحسوس در عالم طبیعت که معلول هیچیک از اجسام محسوس نباشد، غیرمعقول نیست و از سوی دیگر، تمرکز بر محسوس یا نامحسوس بودن، دلالت هستی‌شناختی روشنی ندارد، این تعریف چندان مطلوب بنظر نمی‌رسد و نمیتواند معیاری متافیزیکی برای دسته‌بندی موجودات بشمار آید. چه بسا برای موجودی دیگر با ساختار ادراکی متفاوت، آنچه ما محسوس میدانیم، نامحسوس و آنچه ما نامحسوس میدانیم، محسوس باشد! آری، میتوان آن را تعریفی رسم‌گونه برای اشاره به موجودات طبیعی دانست. در مقابل، تکیه بر داشتن مختصات مکانی و زمانی و فقدان آن، خصیصه‌یی هستی‌شناختی بوده و علاوه بر جامع و مانع

بودن، میتواند دلالتی روشنتر بر تمایزات اقسام هستی بشمار رود. از اینرو، بنظر میرسد بهتر است بر ویژگیهای هستی‌شناختی اجسام طبیعی یا محسوسات تأکید شود، تا راه و طریقه معرفت به آنها، یعنی حس.

البته تعاریف دیگری نیز برای موجود طبیعی متصور است. برای مثال، میتوان گفت: مراد از موجود طبیعی، بدن انسان و هر موجودی است که در مرتبۀ وجودی بدن است. بطبع چنین موجودی با بدن نسبت زمانی و مکانی دارد و در نتیجه هر موجودی که فاقد نسبت زمانی و مکانی با بدن انسان باشد، مجرد خواهد بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج ذیل را میتوان از تحقیق فوق بدست آورد:

۱. مقایسه تطبیقی دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی در تقسیم موجودات به «مادی» و «مجرد» نشان داد که تقابل این دو مکتب فلسفی به ابهام در معناشناسی این دو واژه پرکاربرد منجر گردیده بود. خاستگاه این مشکل، تکیه مشائین بر آموزه هیولی و انکار عالم مثال بود. در این میان، هوشیاری سهروردی بسبب نقص مبانی فلسفیش، نتوانست چاره‌ساز باشد.

۲. چنانکه کمابیش در سایر پژوهشهای معاصر نیز به آن توجه شده است، ادبیات مشائی تقسیم موجودات به مادی و مجرد -بویژه آموزه هیولی و مابینت جوهر و عرض- در چارچوب حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست. با وجود این، پیشتر راهکاری برای حل این معما مبتنی بر آثار صدرالمتألهین ارائه نشده است.

۳. در این نوشتار نشان داده شد که تحقیقات فلسفی ملاصدرا، منجر به تنقیح و تبیین سه دسته‌بندی جدید در تقسیم موجودات شده است که عبارتند از: تقسیم موجود به سیال و ثابت، جسم و غیرجسم، و جسم طبیعی و غیر جسم طبیعی. در این طرح جدید، موجود سیال، جسم و جسم طبیعی بلحاظ مصداقی وحدت ندارند و این بمعنای در هم شکستن مرزبندیهای رایج است که بر اساس آن جسمیت، حرکت، زمان و مانند آنها، جز در عالم طبیعت یافت نمیشوند.

۴. همچنین در این پژوهش با جستجوی فراگیر در جای جای آثار فلسفی صدرالمتألهین و تحلیل یافته‌ها، نشان داده شد که مقصود او از مادی، موجودات طبیعی و مرادش از مجرد، موجوداتی است که در نظام تشکیکی وجود در مراتبی برتر از عالم طبیعت قرار دارند.

۵. در نهایت، با جستجوی فراوان در آثار صدرالمتألهین و تحلیل عبارات او، پیشنهاد شد که اگر «تعلق داشتن به مراتب تشکیکی فراتر از طبیعت» را ملاک ثبوتی مجرد بنامیم، آنگاه میتوان «فقدان مختصات زمانی-مکانی در عالم طبیعت» را معیار عام مجرد در نظر گرفت؛ چنانکه «فقدان امتداد جسمانی» که صرفاً مجردات تام را دربرمیگیرد، معیار خاص مجرد محسوب میشود. بر این اساس میتوان به تصویری روشنتر از این مرزبندی مهم هستی‌شناختی نائل آمد.

۶. در مجموع بنظر میرسد این دسته‌بندی نه‌تنها بر دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی برتری دارد، بلکه بر برخی معیارهای پیشنهادی معاصر -مانند تقسیم موجود به محسوس و نامحسوس- نیز رجحان دارد، زیرا -دست‌کم- بجای ابتناء بر فاعل‌شناسا، بر خصایص هستی‌شناختی موجودات متمرکز است.

پی‌نوشتها

۱. برای سهولت بیشتر، قسم موجودات ضعیفتر از X را مورد بحث قرار ندادیم.
۲. صدرالمتألهین مجرد را مفهومی سلبی دانسته است: «التجرّد عن المادّة امر سلبي» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۴، ۲۹۷ و ۳۱۶).

۳. قابلیت وضع یا اشاره حسی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۴۳) معمولاً فقط به داشتن مختصات مکانی در عالم طبیعت یا جهان محسوسات معنا میشود: «الوضع يطلق على معان ثلاثة: أحدها كون الشيء مشاراً إليه بالحس بالفعل أو بالقوة، و الإشارة بتعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم، كما في الشفاء» (همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/ ۶۳۱). از آنجاکه هر جسمی ممکن است در زمانهای مختلف، در مکانهای مختلف قرار بگیرد، و در واقع، هر کدام از مختصات مکانی مقید به مختصات زمانی خاصی است، میتوان معنای واژه وضع را تعمیم داد و به «داشتن مختصات زمانی/مکانی» در عالم طبیعت تفسیر کرد.

۴. در برخی آثار فلسفی معاصر، «فقدان وضع» یا «مکان نداشتن» مجردات، یکسره به فقدان مطلق وضع یا مکان تفسیر شده و سپس، وجود مثالی را ناقض این قبیل تعریف دانسته‌اند (نبویان، ۱۳۹۷: ۲۳۰-۲۲۷ و ۲۳۴-۲۳۲). همچنین در برخی آثار دیگر، مجرد به جسمانی نبودن، یعنی نداشتن ویژگیهایی چون امتداد مکانی، حجم و مکان تعریف شده است (عبودیت، ۱۳۹۴ الف: ۳۲۴؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۱۳۵-۱۳۴). بدیهی است که بدون توضیح بیشتر درباره مقصود از نفی مکان و امتداد از مجردات، این تعریف نیز با پذیرش مجردات مثالی قابل جمع نیست.

۵. اکنون، جای این سؤال است که آیا میشود فقدان مکانمندی در عالم طبیعت را معیار مجرد دانست یا لزوماً باید آن را همراه با فقدان زمانمندی در عالم طبیعت، ملاک مجرد برشمرد؟

۶. برخی فلاسفه معاصر پس از ناتمام دانستن عموم معیارهای پیشنهادی فیلسوفان پیشین در مرزبندی مادی و مجرد، کوشیده‌اند بر اساس محسوس بودن یا نبودن معیاری برای تمییز مادی و مجرد ارائه دهند (نبویان، ۱۳۹۷: ۲۵۱-۲۲۴).

۷. این مطلب از برخی دیگر از سخنان وی نیز برداشت میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۰۳ و ۱۱۷). از دیدگاه وی اساساً مرزبندی مادی و مجرد بر با محوریت محسوس و معقول بودن مبتنی بر انکار تجرد مثالی و در فضای فلسفه مشائی است: (همان: ۱۱۴).

۸. بنا بر اینکه صفات فعل، عین وجود فعل (معلول) هستند، اگر علاوه بر صفات، محسوس بودن افعال را نیز در عبارت فوق بیفزاییم، آنگاه برخی مجردات حتی واجب‌الوجود بالذات نیز موجودی محسوس خواهد بود!

منابع

ابن سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۳۷۶) الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

زنوزی، علی‌بن عبدالله (۱۳۹۹) بدایع الحکم، تصحیح احسان سنائی اردکانی، قم: حکمت اسلامی.

سبزواری، ملاهادی (بی‌تا) شرح المنظومة، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۲ب) الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية،
تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ج) تعليقات بر الهيات شفا، تصحيح و
تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۳، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۴، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ج) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۱، تصحيح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳د) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۸، تصحيح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقیق
نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
----- (۱۳۸۷) المظاهر الالهية في علوم الكمالية،
تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹) رسالة في شواهد الربوبية، تصحيح و
تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل
فلسفی صدرالمتألهین، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱الف) الحكمة العرشية، تصحيح و
تحقیق اصغر دادبه، در مجموعه رسائل فلسفی

شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراف،
تصحیح و تعليق حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰) بداية الحكمة، ج ۲،
تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام
خمینی(ره).

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱) درآمدی به نظام حکمت
صدرایی، ج ۳، تهران: سمت.

----- (۱۳۹۴الف) حکمت صدرایی بروایت علامه طباطبایی؛
مبحث جوهر، قم: مؤسسه امام خمینی(ه).

----- (۱۳۹۴ب) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱،
تهران: سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸) آموزش فلسفه، ج ۲،
تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۹۳) تعليقة على نهاية الحكمة، قم: مؤسسه
امام خمینی(ه).

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۲، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱الف) المبدأ والمعاد، تصحيح و تحقیق
محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۵، تصحيح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة،
ج ۹، تصحيح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۲) تعلیقه بر حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نبویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۷) جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، ج ۳، قم: حکمت اسلامی.

نورمحمدی، محمدرضا (۱۴۰۱) «اسطوره هیولای مشائی در چارچوب حکمت متعالیه». خردنامه صدرا، شماره ۱۰۹، ص ۷۱-۸۴.

صدرالمآلهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱ب) المسائل القدسیة، تصحیح و تحقیق منوچهر صدوقی سها، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱ج) مثنوی، تصحیح و تحقیق ذبیح الله صاحبکار، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.