

ذهنی (پیشینی) بودن تجرد و مادیت در فلسفه صدرایی

سیدعلی علم الهدی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۲/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۹)

چکیده

مسئله مجرد و مادی و معیار تمایز این دو از نگاه معاصرین در حوزه فلسفه ملاصدرا، بصورت امری تشکیکی و طیف گونه مطرح می‌شود و لذا مرز عینی و مشخصی به جز قابل اشاره حسی بودن یا نبودن بعنوان ملاک تمایز مجرد و مادی تعیین نمی‌گردد. این مقاله نشان داده است در فلسفه ملاصدرا تجرد و مادیت وابسته به مراتب وجودی موجودات است. و بر همین اساس نشان داده که هر موجودی متصف به مجرد بودن و مادی بودن، بصورت توأمان می‌شود. پس مرز خارجی‌ای میان تجرد و مادیت تحقق ندارد. پس عامل اتصاف موجودات به ایندو ذهن و نوع نگاه و اعتبار کردن آن می‌باشد و لذا تجرد و مادیت وابسته به ذهن هستند و از تقسیمات پیشینی ذهن در نگاه به واقعیت (وجود) می‌باشند. و لذا تقسیم موجودات به مجرد و مادی براساس مبانی حکمت متعالیه تقسیمی سوژکتیو است و این نوع نگاه به مسئله تجرد و مادیت، بحث‌های بنیادین دیگر مانند ربط حادث به قدیم و رابطه نفس و بدن و بقای نفس و معاد را نیز تحت تأثیر مستقیم خویش قرار می‌دهد.

کلید واژه‌ها: پیشینی، ذهنی، مادی، مجرد، ملاصدرا.

مقدمه

در تفکر ملاصدرا و پیروان او، نسبت مجرد و مادی همیشه بعنوان یک مسئله جدی مطرح نظر پژوهشگران این عرصه بوده است. در سال‌های اخیر تحت تأثیر جناب آقای فیاضی، نگاهی نو در عرصه پژوهش‌های متفکران معاصر صدرایی پیرامون این مسئله بوقوع پیوسته است که عمدتاً به طرح قرائتی جدید از تجرد و مادیت مبتنی بر اصول فلسفه صدرا پرداخته. کلیت این ایده آنست که تجرد و مادیت اولاً یک امر مشکک و طیف گونه در تفکر صدرایی است و لذا مرز معین و مشخصی در این تفکر برای آن نمی‌توان لحاظ کرد و ایندو در فلسفه ملاصدرا دارای اقسامی می‌شوند که مرزهای پیش گفته در تفکر سینوی را درهم می‌نوردد. ثانیاً بهترین مرز عینی و خارجی‌ای که براساس این ایده میان تجرد و مادیت می‌توان طرح کرد، قابل اشاره حسی بودن یا غیر قابل اشاره حسی بودن است.

۱. پیشینه تحقیق

از اهم آثاری که به مسئله تمایز مجرد و مادی در حکمت متعالیه پرداخته اند میتوان به جلد سوم نظام حکمت صدرایی عبودیت و مقاله امکان حرکت در مجردات سعیدی مهر و مقاله تبیین نظریه حرکت در مجردات اسعدی و مقاله باز تعریف مجرد و مادی بر اساس منطق فازی و کیلی و تعدادی از مقالات موثر و مهمی که در طول این مقاله به آنها اشاره خواهد شد، اشاره کرد.

۲. خاستگاه تقسیم موجود به مجرد و مادی

در حوزه تفکر مشائیان، اولین خاستگاه طرح ایده «ماده» توجیه چگونگی تحقق حرکت در عالم واقعیت بوده است. البته بعد از طرح رویکرد اصالت ماهیت ارسطویی در مقابل اصالت ماهیت افلاطونی، ماده بعنوان ابزاری برای تبیین چگونگی تکثر ذوات در افراد جزئی آنها نیز واقع شده است. در ذیل به این دو خاستگاه پرداخته میشود.

۲-۱) ماده بعنوان قوه و استعداد

هراکلیتوس (۵۰۴ ق.م) اصولاً واقعیت را عین شدن و تغییر می‌پندارد و از نگاه او ویژگی اصلی واقعیت داشتن همان تغییر و دگرگونی است [۱۲، ص ۵۱-۵۲]. از سوی دیگر نزد النائیان حرکت امری موهوم و ذهنی است و واقعیت ندارد [۱۲، ص ۶۳-۶۴] و هر دو

برای تفکر ارسطویی دغدغه هستند. عبارت دیگر ارسطو (۳۲۱-۳۸۴ ق.م) نمی‌خواهد با نادیده گرفتن عالم ماده (آنچنانکه در افلاطون (۳۴۸-۴۲۸ ق.م) انجام می‌شود) حرکت را بعنوان یک مسأله جدی فلسفی کنار بگذارد و از سوی دیگر هم بعنوان یک متفکر ذات‌گرا نمی‌خواهد همانند پروتاگوراس (۴۳۳-۴۸۵ ق.م) و سوفیستها نهاد جهان را در حرکت و تغییر بپذیرد. از همین رو صورت را بعنوان وجه اصیل واقعیت و هستی و وجه ثابت آن مطرح می‌کند. ولی از آنجا که صورت مستلزم تحقق ماده است، به نوعی ماده را نیز بعنوان یک وجه تبعی برای هستی لحاظ می‌نماید تا بوسیله آن بتواند حرکت را نیز در عالم واقعیت پذیرا شود. با این نگاه در واقع ماده بعنوان ابزاری برای توجیه حرکت در فلسفه ارسطویی مطرح می‌شود. لذا در این نگاه، مقصود از ماده بیشتر قوه و استعداد است (نه هیولی).

۲-۲. ماده بعنوان هیولی

اما با طرح ذات (ماهیت) بعنوان امر اصیل و حقیقی که واقعیت را پر نموده است، مسأله فلسفه ارسطو آنست که این ذات و ماهیت چگونه در افراد جزئی متعدد حضور پیدا کند. به عبارت دیگر مسأله ارسطو تبیین چگونگی تکرر ذوات می‌شود. او برای حل این معضل منشأ کثرت ذات در افراد متعدد جزئی را در عوارض آن افراد لحاظ می‌کند و از همین رو در هر ذات فرد جزئی که امری واحد و یکسان در آنها است یک جزء بنام صورت تحقق باید داشته باشد (زیرا فعلیت آن ذات به صورتش است) و یک جزء هم باید در آن ذات واحد تحقق داشته باشد که بتواند اعراض گوناگون را قبول کند تا براساس این اعراض متعدد، افراد گوناگونی برای آن ذات تحقق یابند. به عبارت دیگر نقش هیولی و ماده اولی در هرذاتی آنست که محل عروض اعراض متفاوت می‌تواند باشد. و طبیعی است که این هیولی اگر یک فعلیت خاص داشته باشد تنها می‌تواند اعراض ناظر به آن فعلیت خاص را قبول کند. پس اگر بخواهد نسبت به اعراض متفاوت لایشرط باشد و آنها را قبول کند باید فعلیت متعینی نداشته باشد پس هم باید فعلیت داشته باشد تا بتواند منشأ تکرر آن ذات بشود و هم اینکه فعلیت مشخصی نداشته باشد تا بتواند اعراض کاملاً متفاوتی را قبول کند. لذا باید «فعلیته لافعلیته» باشد. که همان «هیولا» می‌شود. پس ملاحظه می‌شود براساس خاستگاه دوم، ماده همان هیولا می‌شود در حالیکه براساس خاستگاه اول، قوه و استعداد بود.

آنچه برای این تحقیق در ادامه مهم است آنستکه ماده در تفکر مشائیان مسلمان

تحت تأثیر ارسطو این دو خاصیت و این دو کارکرد را داشته است. یعنی به عبارت دیگر ذات دارای ماده هم دارای حرکت و تغییر خواهد بود و هم دچار تعدد و تکثر در افراد و مصادیق. و لذا در طرف مقابل موجود مجرد نیز که ماده ندارد، در تفکر مشابهی هم فاقد حرکت (و دارای ثبات) می‌شود و هم اینکه ذوات آنها نوع منحصر در فرد محسوب می‌شوند و نمی‌توانند افراد متعدد داشته باشند.

۳. تمایز مجرد و مادی در سنت فیلسوفان مسلمان

در تفکر مشائیان مسلمان که عمدتاً تحت تأثیر تفکر نوافلاطونی می‌باشد، می‌توان پنج وجه مشترک میان امور مادی لحاظ کرد (ماده، حرکت، مقدار، زمان، مکان) [۳، ص ۱۹-۱۱]. بر این مبنا می‌توان هر یک از این وجوه پنجگانه را یک ملاک تمایز مستقل میان موجودات مجرد و مادی در نظر گرفت. در رابطه با بررسی این ملاک‌های پنجگانه، این تحقیق در صدد است نشان دهد هیچکدام ابزار مناسب و شفافی جهت تمایز مجرد از مادی در فضای تفکر صدرایی نیستند. لذا در تفکر صدرایی شاهد یک درهم آمیختگی و ابهام در تمایز مجردات از مادیات هستیم.

۱-۳. ماده بعنوان ملاک تمایز مجرد از مادی

در تفکر مشابهی همانطور که اشاره شد با دو معنای «هیولا» و «قوه» از واژه ماده روبرو هستیم که معمولاً از آنها به ماده اولیه و ماده ثانویه یاد می‌شود. از نگاه مشائیان، مجرد آنچیزی است که هیولا و قوه ندارد و علاوه بر آن حتی نسبت قریب هم با ایندو ندارد زیرا ایشان اعراض مادی را اگر چه بسیط و بدون ترکیب از ماده و صورت می‌دانند ولی چون دارای نسبت قریب با هیولا و قوه هستند، مجرد نمی‌دانند [۶، ص ۱۱۴-۱۱۳]. از همین رو نیز ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۹ق) (بنابه تقریر خواجه طوسی (۶۷۲-۵۹۷ق)) مقدار و جسم تعلیمی را صرفاً متعلق به امور مادی می‌داند و معتقد است چون مقدار دارای نسبت قریب با هیولاست، صرفاً امور واجد هیولا می‌توانند بُعد و شکل داشته باشند [۸، ص ۸۲-۷۴].

اما اگر آن‌چنان که برخی از معاصرین در آثار متعددشان اشاره نموده‌اند، دلیل «قوه و فعل» و دلیل «فصل و وصل» را ناتمام جهت اثبات هیولا بدانیم.^۱ آنگاه لازم است دیگر

۱. مقالات متعدد و درخور توجه پیرامون نقد ادله عدم حرکت مجردات در تفکر صدرایی به رشته تحریر

مجرد به معنای موجود فاقد هیولا و استعداد تعریف نشود [۲، ص ۶۲-۶۱]. به عبارت دیگر اگر آنچنانکه در میان معاصران در مکتب حکمت متعالیه مرسوم است (و می‌توان ادعای تواتر در آن کرد)، ادله اثبات وجود عینی هیولا را مخدوش بدانیم. دیگر نمی‌توان ملاک تمایز مجرد از مادی را در فلسفه صدرایی، داشتن هیولا یا قوه در نظر گرفت. و مجرد را به امری تعریف کرد که حالت منتظره (قوه و استعداد) ندارد و صرفاً فعلیت تام است.

۲-۳. حرکت بعنوان ملاک تمایز مجرد از مادی

همانطور که اشاره شد یکی از علت‌ها و انگیزه‌های اصلی در تقسیم موجودات به مجرد و مادی در فلسفه، توضیح مسئله حرکت بگونه‌ای بوده است که واقعیت دچار تحول بالذات نشود. از همین رو باید موجوداتی در عالم واقعیت مورد پذیرش قرار می‌گرفتند که حرکت نداشته باشند و منطقاً وقتی تبیین مکانیسم حرکت، در نظریه قوه و فعل مستتر است. پس چنین موجوداتی باید فاقد قوه بوده و عدم مادیت و تجرد ایشان بر اساس قوه نداشتن، تبیین شود.

به عبارت دیگر یکی از تمایزات بنیادین مجرد و مادی در تفکر مشایی آنست که امر مجرد فاقد حرکت است ولی مادی دچار حرکت می‌باشد (البته حرکت در عوارض و نه در ذات). اما آیا در تفکر صدرایی می‌توان چنین مرزی را میان مجرد و مادی محفوظ نگاه

درآمده است که از جمله آنها به مقاله آقای یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی در مجله معرفت فلسفی با نام «نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات» اشاره کرد. وی در این مقاله شش دلیل مختلف در اثبات عدم تحرک مجردات را استقصاء نموده و براساس مبانی فلسفه ملاصدرا نقد کرده است. همچنین آقای علیرضا اسعدی در مقاله‌ای با نام «بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات» در مجله نقد و نظر، پنج دلیل در اثبات عدم حرکت مجردات را گردآوری و نقد نموده است. مقالات دیگری مانند «باز تعریف مادی و مجرد با استفاده از منطق فازی» تألیف آقای هادی وکیلی نیز به حرکت داشتن مجردات در فلسفه صدرایی در مجله منطق پژوهی پرداخته‌اند. آقای رضا اکبری‌ان و خانم طیبه کسری نیز در مقاله ملاک تمایز مجرد و مادی در فلسفه افلوطین، حرکت در مجردات براساس مبانی فلسفه صدرایی را مورد تأکید قرار داده‌اند و چند مقاله دیگر نیز به همین ترتیب. طبق بررسی اینجانب عمده نویسندگان فوق‌الاشاره این ایده (حرکت مجردات براساس مبانی حکمت متعالیه) را از آقای فیاضی و آقای عبودیت گرفته‌اند. و تحت تأثیر ایشان آنرا مدون نموده‌اند. به هر رو به نظر می‌رسد طیف وسیعی از پژوهشگران معاصر در حوزه فلسفه ملاصدرا، امکان حرکت مجردات را براساس مبانی وی قبول دارند.

داشت. در پاسخ به این مسأله لازم است، دو ساحت از یکدیگر تفکیک شوند. یک ساحت مربوط به مبانی فلسفی تفکر ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ق) که در ذیل تیترا شماره {۲}، توضیح داده می‌شود و ناظر به این بحث است که مبتنی بر چه اصولی در فلسفه صدرایی، میتوان حرکت در مجردات را مجاز دانست؟ و در آنجا توضیح داده خواهد شد، حرکت نمی‌تواند فصل ممیز مناسبی جهت تفکیک مجرد از مادی در این فلسفه تلقی شود.

اما ساحت دوم مربوط به نقدهایی است که می‌توان براساس آنها اصل عدم حرکت مجردات در مشائیان را از نظرگاه فلسفه ملاصدرا، نقد کرد. در مجموع شش دلیل به عنوان اهم ادله اثبات عدم حرکت در مجردات، از سوی مشائیان ارائه می‌شود که همه آنها از نگاه حکمت متعالیه قابل نقد است.

دلیل اول مبتنی بر این پیش فرض است که مجردات چون فاقد هیولا هستند پس نمی‌توانند حرکت داشته باشند. این دلیل مبتنی بر دو پیش فرض است. اول اینکه حرکت خلع ولبس صور است و پیش فرض دوم اینکه حرکت خروج تدریجی از قوه به فعلیت است. و قوه و فعلیت یک ترکیب انضمامی در ذات شیء هستند و لذا قوه امری عینی است. در حالیکه در فلسفه ملاصدرا هر دو پیش فرض مخدوش هستند [۱۸، ص ۴۲-۳۵]. لذا نمی‌توان این دلیل را در فضای حکمت متعالیه جهت قبول عدم حرکت در مجردات پذیرفت. پس قبول عدم حرکت در مجردات براساس این دلیل مخدوش می‌شود.

دلیل دیگر در اثبات عدم حرکت در مجردات نیز مبتنی بر آنست که حرکت را حدوث و زوال مستمر بدانیم و طبق قاعده "کل حادث مسبوق به ماده و مدّه" حرکت را صرفاً در مادیات محسوب کنیم که این استدلال نیز براساس مبانی فلسفه ملاصدرا قابل خدشه است [۱۸، ص ۴۴-۴۲].

دلیل سوم نیز مبتنی بر آنست که حرکت را ملازم با داشتن قوه تغییر می‌داند و قوه تغییر را نیز ملازم با فقدان و داشتن نقص محسوب می‌کند. لذا حرکت را در مجردات نفی می‌نماید. این دیدگاه نیز براساس حکمت متعالیه که حرکت را جوهری می‌داند و مکانیسم آنرا لبس بعداللبس صور و اشتدادی محسوب می‌کند، مردود است. لذا این دلیل بر عدم حرکت در مجردات، مبنائاً نفی می‌شود (در قسمت "۵-۲" مفصل توضیح داده می‌شود).

سایر ادله نیز که از استحکام کمتری برخوردار هستند به جهت اختصار کلام توضیح داده نمی‌شوند ولی آنها نیز مبنائاً در تفکر ملاصدرا نفی می‌شوند^۱ [۱۸، ص ۵۰-۴۵].

۱. همانطور که در پی نوشت قبلی توضیح داده شد دو مقاله «نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر

پس در مجموع اگر پذیرفته شود ادله مختلف برای عدم حرکت در مجردات، براساس مبانی تفکر صدرایی مخدوش است، آنگاه نمی‌توان معیار تمایز مجرد از مادی را در حرکت داشتن مادیات و عدم حرکت مجردات لحاظ نمود (حداقل در فضای تفکر حکمت متعالیه).

۳-۳. مقدار بعنوان ملاک تمایز مجرد از مادی

در تفکر ابن سینا آن‌چنان که گذشت چون جسم تعلیمی داشتن؛ دارای نسبت قریب با ماده است، ایشان و سایر فیلسوفان سینیوی امور دارای مقدار را صرفاً منحصر در مادیات می‌نمایند. لذا مقدار داشتن در این تفکر، می‌تواند بعنوان شاخصه‌ای جهت تمایز مادی از مجرد لحاظ شود. اما در تفکر سهروردی (۵۸۷ق)، وی با پذیرش عالم خیال منفصل و عالم مثال‌ها (نه عالم مثل)، برزخی میان عالم مادیات و عالم عقول عرضی (مثل) قائل می‌شود. که از سویی جسم و جسمانی نیستند ولی از سوی دیگر دارای امتداد و بُعد هستند [۵، ص ۲۳۵-۲۲۹]. ملاصدرا نیز عالم خیال منفصل و عالم مثال را می‌پذیرد و ادله مختلفی را در اثبات آن ارائه می‌کند [۱۳، جلد ۴، ص ۳۷-۳۴]. پس در مبنای آخوند اگر موجودات مجردی مانند مثالها نمی‌توانند واجد ماده لحاظ شوند، طبیعتاً نمی‌توان ملاک تمایز مادی از مجرد را در امتداد و بُعد داشتن جستجو نمود. پس این ملاک نیز نمی‌تواند شاخصه مناسبی جهت تفکیک مجرد از مادی در فلسفه ملاصدرا محسوب گردد.

۴-۳. زمان بعنوان ملاک تمایز مجرد از مادی

در تفکر مشائیان زمان از اقسام کم است که صرفاً عارض بر جسم متحرک می‌شود. به عبارت دیگر زمان در جایی است که حرکت تحقق دارد و چون در فضای تفکر مشاء، حرکت صرفاً در امور مادی تحقق دارد، پس زمان نیز ناظر به عالم کون و فساد می‌شود و نه مبدعات. اما در نظام فلسفه صدرایی چون امکان حرکت در مجردات وجود دارد و از سوی دیگر زمان معقول ثانی فلسفی‌ای لحاظ می‌شود که از نحوه وجود امر متحرک، انتزاع می‌گردد [۱۳، جلد ۳، ص ۱۵۰-۱۴۹]. پس زمان می‌تواند ناظر به عالم مجردات نیز باشد و از نحوه حرکت مجردات نیز انتزاع زمان صورت پذیرد.^۱ پس زمانمندی نیز

اثبات ثبات و عدم حرکت مجردات» و «بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات» به ترتیب تألیف آقایان نور محمدی و اسعدی، بطور مفصل ادله عدم حرکت در مجردات را که عمدتاً مبتنی بر مبانی فلسفه مشاء است، بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه نقد کرده‌اند.
۱. نگارنده در مقاله‌ای دیگر که در سال ۹۳ در مجله حکمت معاصر چاپ گردیده است (تحت عنوان

بعنوان شاخصه‌ای جهت تمایز مادی از مجرد در نظام فلسفی ملاصدرا قابل لحاظ نیست.

۳-۵. مکان بعنوان ملاک تمایز مجرد از مادی

اگر مراد از مکان همان بُعد و امتداد داشتن باشد (جسم تعلیمی داشتن) بحث مکان بعنوان ملاک تمایز مادی از مجرد همان بحثی می‌شود که در قسمت «۳-۳» به آن پرداخته شد. ولی اگر مقصود از مکانمندی امور مادی، همان تحیز داشتن و وضع داشتن یا به قول برخی از معاصرین قابل اشاره حسی بودن باشد.^۱ ملاک جدیدی در تمایز مجرد از مادی خواهد بود که برخی از پیروان معاصر حکمت متعالیه، در مقام تمایز مجرد از مادی به آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند و آنرا بهترین شاخص در نظام فلسفی ملاصدرا جهت تمایز مادی از مجرد محسوب نموده‌اند. به عبارت دیگر اگر شیء در جهتی از جهات شش گانه بتواند قرار گیرد، طبعاً قابل اشاره حسی و مکانمند محسوب می‌گردد. و چنین شیء‌ای غیر مجرد و مادی است. اما اگر دارای جهت و قابل اشاره حسی نباشد مجرد محسوب می‌شود (۲، ص ۶۳-۶۲). البته این دیدگاه پیرامون ملاک تمایز مجرد از مادی را می‌توان در سهروردی و ایچی (۷۵۶ ق) و جرجانی (۸۱۶ ق) و میرداماد (۱۰۴۰ ق) نیز رصد کرد [۲، ص ۶۳].

حتی ملاصدرا نیز آنجا که به اثبات صورت‌های خیالی می‌پردازد، اشاره می‌کند این صورتها چون وضع ندارند، قابل اشاره حسی نیستند و در نتیجه مجرد هستند (به

ذهنی بودن زمان) اثبات نمودم که اصولاً می‌توان بر اساس مبانی حکمت صدرایی زمان را امری سوپزکتیو به معنای کانتی آن لحاظ کرد. به عبارت دیگر به نظر اینجانب زمان در تفکر ملاصدرا (و نه خود ملاصدرا) یک امر ذهنی پیشینی است که بوسیله آن ذهن واقعیت دچار شدن و حرکت را برای خویش تدرج بخشیده و قابل فهم می‌کند. به عبارت دیگر به نظر بنده زمان در تفکر ملاصدرا شبیه به زمان در تفکر کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) می‌شود (صورت پیشینی ذهن) و لذا اینجانب معقول ثانی فلسفی بودن زمان در تفکر ملاصدرا را قبول ندارم [۱۰، صص ۱۲۲-۱۰۵].

۱. آقای فیاضی معتقدند اگر قوه و فعل به معنای مشایی آنرا در تفکر ملاصدرا منتفی بدانیم و نظریه حرکت جوهری را بپذیریم، ملاک تمایز مادی از مجرد نهایتاً می‌تواند در «حیز و وضع» داشتن منحصر شود. پس مادی امری است که حیز و وضع دارد و از همین رو قابل اشاره حسی است و در مقابل مجرد امری است که قابلیت مورد اشاره حسی قرار گرفتن را ندارد. این ایده آقای فیاضی الهام بخش آقای اکبریان و آقای وکیلی و برخی دیگر از معاصران بوده است که مجرد و مادی را در تفکر ملاصدرا بصورت یک طیف لحاظ کنند که مرز معین و مشخصی میان آنها وجود ندارد جهت آشنایی بیشتر می‌توان به مقالات فوق‌الذکر این بزرگواران مراجعه نمود [۱۱].

عبارتی ملاک تمایز را همین قابل اشاره حسی بودن یا نبودن میان مجرد و مادی لحاظ می‌کند) [۱۶، ص ۵۱۰-۵۰۹]. البته آقای اسعدی در مقاله خود به این نکته اشاره می‌کند که حیّز داشتن و قابل اشاره حسی بودن لزوماً به معنای مرئی بودن نیست زیرا امواج مغناطیسی و انرژی حرارتی و... مرئی نیستند ولی مورد اشاره واقع می‌شوند. نکته‌ای که نهایتاً آقای فیاضی و آقای عبودیت از نقد ملاک‌های تمایز میان مجرد و مادی نتیجه می‌گیرند و این نکته را بسیاری از معاصرین مانند آقای وکیلی و آقای شه‌گلی و آقای اکبریان و آقای اسعدی و برخی دیگر از پژوهشگران در حوزه فلسفه ملاصدرا مورد تأکید قرار می‌دهند، آنست که اگر بپذیریم صرفاً موجودات مادی دچار حرکت نیستند بلکه حرکت در مجردات نیز امکان وقوع دارد (و حتی نمونه‌هایی از حرکت در مجردات مثل حرکت نفس را مورد تأکید قرار می‌دهند). و از سوی دیگر هیولا نیز موجودی عینی و مستقل در خارج نیست (حداقل براساس مبانی ملاصدرا) و لذا نمی‌توان آنرا ملاک عینی و خارجی تمایز مجرد از مادی محسوب کرد. و اگر بپذیریم برخی از انواع مجردات مانند صور عالم خیال منفصل (مثال‌ها)، دارای بُعد و امتداد هستند. و لذا بعد داشتن هم معیار مناسبی برای تفکیک مجرد و مادی نیست. پس اصولاً باید پذیرفت تجرد و مادیت در حکمت صدرایی در آمیخته به هم هستند و مرز دقیق و مشخص میان آنها نیست و نهایت مرز عینی و خارجی قابل ارائه میان آنها، همان قابلیت اشاره حسی داشتن و در جهت و حیّز واقع شدن است. لذا کاملاً قابل مشاهده است عموم معاصرین صدرایی تجرد و مادیت را یک تقسیم ثنایی در موجودات بصورت سلب و ایجاب لحاظ نمی‌کنند بلکه آنرا بصورت یک امر مشکک و دارای طیف‌بندی ملاحظه می‌نمایند.

اما در ادامه آقای اسعدی یک سؤال خیلی مهم و جدی را مطرح می‌نماید که ادامه بحث‌های این مقاله در واقع با توجه به اهمیت این سؤال معنا پیدا می‌کند. ایشان می‌پرسد چرا ما متفکرین صدرایی اصرار داریم همچنان مجردات، موجوداتی متمایز به لحاظ عینی از مادیات هستند؟ و چرا همه موجودات را مادی لحاظ نمی‌کنیم؟ آن چنان که آقای نویان در مقاله «مجرد و مادی» همین نتیجه را می‌گیرند [۱۷، ص ۲۲۰-۲۱۴].

یا چرا همه موجودات را مجرد لحاظ نکنیم و مادیت را نفی ننمائیم؟

پاسخ گذرا و سطحی‌ای که ایشان به این سؤال فوق‌العاده مهم می‌دهند، آنست که متکلمان مبنائاً موجود ممکن مجرد را قبول ندارند و حکیمان نیز مبنائاً موجود ممکن

مجرد را قبول دارند و لذا مبنائاً حکیمان در مقابل متکلمان، تقسیم موجود به مجرد و مادی را پذیرفته‌اند و چون ما در مبنای (کانتکس) حکیمان نظریه‌پردازی می‌کنیم. پس اگر نمی‌توانیم تمایز مجرد و مادی را در تفکر صدرایی بصورت سلب و ایجاب توضیح دهیم، باید آنرا بگونه‌ای توضیح دهیم که این مبنا مخدوش نشود. و تنها گزینه ما اینست که آنرا بصورت یک طیف لحاظ نمائیم [۲، ص ۶۴-۶۵].

آنچه برای ادامه این تحقیق مهم است، اعتراف ناخواسته این پژوهشگر صدرایی در این پاسخ به نگاه "اصل موضوعی" متفکران معاصر در حوزه حکمت متعالیه به مسئله ملاک تمایز مجرد و مادی است. به عبارت دیگر باید گفت آقای عبودیت و آقای فیاضی و سایرین پس از پذیرش عدم تحقق یک مرز مشخص میان مادیت و تجرد در تفکر صدرایی، بر سر یک دو راهی قرار دارند. یک راه آنست که بگویند تجرد و مادیت یک طیف هستند که فرضاً می‌توان آنرا بوسیله قابلیت اشاره حسی داشتن یا نداشتن تا حدودی بصورت عینی و خارجی از یکدیگر متمایز نمود. ولی راه دیگر آنست که بگویند اصولاً تمایز مجرد و مادی یک تمایز ابژکتیو و واقعی نیست. این حالت خودش دو شق می‌شود. یا منظور ما از عدم تمایز عینی مجرد از مادی، نفی تجرد است و اینکه همه موجودات مادی هستند مانند آنچه برخی از معاصرین مانند آقای نیویان مورد اشاره قرار می‌دهند. و یا اینکه گفته شود اگر چه تمایز مجرد از مادی عینی نیست ولی نه به این معنا که همه موجودات مادی هستند بلکه اصولاً مادیت و تجرد، اموری سوژکتیو هستند یعنی تجرد و مادیت از ساختارهای پیشینی ذهن هستند که آنرا به واقعیت نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر ذهن واقعیت و وجود را از دریچه تجرد و مادیت نگاه می‌کند.

این مقاله در واقع می‌خواهد نشان دهد، براساس مبانی ملاصدرا می‌توان چنین ایده‌ای را در خصوص تجرد و مادیت مطرح کرد برای این منظور در ادامه ابتدا به مواردی اشاره شده است که در آنها آخوند مرز میان مجرد از مادی را در هم می‌ریزد و سپس به اصولی از فلسفه صدرایی اشاره می‌شود که براساس آنها تجرد و مادیت هر دو مشکک می‌شوند و طیف گونه می‌گردند. البته نه به معنای آنچه افراد فوق‌الذکر می‌گویند. بلکه به معنایی جدید که نهایتاً با تحلیل این معنا از طیف شدن تجرد و مادیت، نشان داده می‌شود، چگونه می‌توان تقسیم مجرد و مادی را یک تقسیم پیشینی ذهنی (به معنای کانتی آن) در نظام فلسفی ملاصدرا محسوب کرد.

۴. نفی مرز مجرد و مادی در آموزه‌های فلسفه ملاصدرا

در این قسمت از تحقیق مواردی در سخنان آخوند نشان داده می‌شود که در آنها تمایز عینی مشخص میان موجود مجرد و مادی نفی شده است. ملاصدرا در سه مبحث فلسفی ذیل، عملاً مرز میان مجرد و مادی را در می‌نوردد. البته باید توجه داشت در این مباحث براساس اصول و مبانی فلسفی خویش تمایز مجردات و مادیات را نفی نمی‌کند بلکه در خلال بحث، تنگناهای فلسفی او را ناچار به نفی این تفاوتها می‌کند.

۱-۴. نفس نباتی

طبق نظر ملاصدرا در خصوص نفس نباتی باید پذیرفت این نوع نفس قائم به جسم گیاه و به تبع آن قائم به هیولا است. ولی از سوی دیگر نمی‌پذیرد، نفس گیاهی به تبع انقسام گیاه منقسم می‌شود. و لذا آنرا دارای امتداد نمی‌داند [۹، ص ۱۴۶-۱۴۲]. در واقع به این ترتیب از سویی ملاصدرا سریان^۱ نفس نباتی و حیوانی را در جسم آنها پذیرفته است [۱۴، ص ۲۵۵] ولی از سوی دیگر با قائل شدن به امتداد نداشتن نفس نباتی نوع جدیدی از حلول بنام حلول غیر سریان را نیز تأیید می‌کند (اگر چه تصریح نمی‌کند) [۹، ص ۱۴۶-۱۴۲]. این نگاه را اگر با نگاه مشائیان که نفس نباتی را امری جسمانی می‌دانند (۱، ص ۹۵) مقایسه کنیم، کاملاً مشاهده می‌شود در این نگاه ملاصدرا دچار نوعی سردرگمی میان تجرد و مادیت نفس نباتی است [۱۹، ص ۴۳].

زیرا ملاصدرا صور نوعیه را مادی و انقسام پذیر می‌داند چون فاعلیت آنها نسبت به ماده بصورت مستقیم و مباشرتاً و بدون استخدام قوا صورت می‌گیرد. پس حلول آن در ماده بگونه‌ای است که با انقسام ماده، منقسم می‌شود. ولی از سوی دیگر نفس نباتی چون بوسیله قوا در ماده و جسم گیاه فاعلیت می‌کند پس نمی‌تواند انقسام پذیری بواسطه انقسام جسم گیاه داشته باشد [۹، ص ۱۴۶-۱۴۵]. پس نفس نباتی چون سریان در ماده دارد باید مادی باشد ولی از سوی دیگر نیز باید انقسام ناپذیر باشد. و همچنین چون نفس نباتی جنبه فاعلیت به جسم گیاه دارد به لحاظ وجودی باید برتر از آن نیز باشد. پس در مجموع یا باید نفس نباتی یک امر مادی تلقی شود که انقسام ناپذیر است

۱. مقصود از اصطلاح سریان نفس در جسم گیاه یا حیوان آنست که نفس با حلول در محل خاصی از بدن، واجد قوه مربوطه می‌شود. مثلاً نفس گیاه با حلول در غشاء و پوسته، واجد قوه لامسه می‌گردد و یا حس مشترک بعنوان یکی از قوای نفس در بخشی از مغز و یا در روح بخاری تحقق دارد [۹، ص ۱۴۵].

و یا جوهر مجردی لحاظ گردد که حلول و سریان در ماده دارد. و هر دو مفهوم از نفس نباتی یعنی داشتن یک نگاه پارادوکسیکال به آن و یا به عبارت دیگر هر دو شق مستلزم آنست که میان تجرد و مادیت یک حالت واسطه‌ای بنام نفس نباتی قائل شویم که نه مجرد است و نه مادی و یا هم مجرد است و هم مادی.

۲-۴. نفس حیوانی

همین حالت پارادوکسیکال میان تجرد و مادیت، در سخنان آخوند پیرامون نفس حیوانی نیز تکرار می‌شود. زیرا وی از سویی؛ قوایی در نفس را که سبب ایجاد حواس پنجگانه می‌شوند، مجرد می‌داند. چون قوای نفس را با نفس متحد می‌داند (النفس فی وحدتها کل القوا). ولی از سوی دیگر ادراک را با تجرد مساوق می‌داند. پس نفس در مرتبه درک حسی نیز از نظر وی باید مجرد باشد. پس قوای آن نیز مجردند. ولی از سوی دیگر شرط حدوث صورت حسی را تحقق اثری از ما بازاء خارجی مادی، در اندام حسی می‌داند. و حتی شرط بقای صورت حسی را نیز منوط به قوام اثر مذکور می‌کند. پس شرط حدوث و بقای صورت حسی را منوط به اثر مابازاء خارجی مادی در نفس می‌کند و لذا به ناچار باید بپذیرد، صورت حسی نفس امری مادی است. اگر صورت حسی (محسوس بالذات) مادی باشد بنابر اتحاد عاقل و معقول، باید قوای ادراکی حسی نیز مادی باشند و خود نفس در مرتبه ادراک حسی (نفس حیوانی)، نیز باید مادی باشد [۱۹، ص ۴۳]. پس نفس حیوانی یا حداقل قوای نفس حیوانی باید هم مادی باشند و هم مجرد و یا نه مادی باشند و نه مجرد. به عبارت دیگر مجبور است حالتی میانه بین تجرد و مادیت را در خصوص نفوس حیوانی و قوای ادراکی آن در حواس مقام ادراک حسی قائل شود.

۳-۴. عالم خیال منفصل و تجرد قوه خیال

ملاصدرا در بحث عالم خیال منفصل تحت تأثیر اشراقیون، وجود این عالم را می‌پذیرد و قائل به تحقق جواهر مجرد دارای بعد و امتداد می‌شود. که از سویی بُعد دارند و از سوی دیگر مجرد هستند [۱۳، ج ۴، ص ۳۷-۳۴]. لذا در اینجا نیز موجودات عالم خیال منفصل دچار حالتی میانه بین تجرد و مادیت می‌شوند. او حتی قوه خیال متصل را نیز دارای تجرد مثالی می‌داند [۱۹، ص ۴۳-۴۴]. و لذا نفس در مرتبه خیال متصل نیز از نظر وی دارای وضعیتی میانه بین تجرد و مادیت می‌شود.

۴-۴. تجرد ناقص عموم نفوس انسانی

ملاصدرا حتی نفس ناطقه را در عموم انسان‌ها دارای وضعیت مابین تجرد و مادیت محسوب می‌کند. او اگر چه نفس ناطقه را دارای امتداد و بعد نمی‌داند (آنچنانکه در خصوص نفس در مرتبه خیال یا نفوس حیوانی قائل است) ولی برای این نوع از نفوس تعبیر «عقل ناقص» یا «برزخ جامع میان عقل و خیال» را بکار می‌برد و لذا گویی نوعی از تجرد را که میان تجرد مثالی و تجرد عقلی قرار دارد، در خصوص نفوس ناطقه عموم انسان‌ها قائل است [۱۴، ص ۲۵۴].

در مجموع آنچه از این چهار استشهاد در سخنان آخوند می‌تواند بدست آید؛ آنست که وی حداقل در خصوص حقیقت نفس، دچار تذبذبی شدید بین تجرد و مادیت است. و کاملاً نفس را در مراتب مختلف حسی و خیالی و حتی عقلی بگونه‌ای دچار مادیت و تجرد توأمان می‌بیند. به عبارت دیگر حداقل در خصوص نفس، مرزهای میان تجرد و مادیت کاملاً در نگاه ملاصدرا در هم نوردیده می‌شود. البته اگر به بحث‌های قبلی‌ای نیز که پیرامون نقد ملاک‌های چهارگانه تمایز مجرد و مادی در تفکر صدرایی ذکر شد، توجه شود. آنگاه می‌توان اذعان کرد واقعاً تفکر صدرایی دارای رویکردی طیف گونه به تجرد و مادیت است. اما برای اینکه این نکته اساسی در این تحقیق کاملاً مبرهن و واضح شود، در قسمت بعدی به اصول و مبانی‌ای از تفکر ملاصدرا پرداخته می‌شود که بر اساس آنها منطقی‌اً باید تجرد و مادیت را نه بصورت دو قسم متقابل از موجود بلکه بصورت یک طیف ملاحظه کرد.

۵. دلالت‌های اصول فلسفه ملاصدرا بر نفی تمایز خارجی مجرد و مادی

چهار اصل کلیدی در فلسفه ملاصدرا وجود دارد که نگاه جدیدی به تقسیم موجود به مجرد و مادی را می‌تواند متفاوت از آنچه در فلسفه مشاء مطرح بوده است، پدید آورد. اصل تشکیک وجود و اصل حرکت جوهری و اشتدادی بودن آن و اصل تساوق موجود و علم و تجرد و اصل رابطه اتحادی ماده و صورت، چهار مبنای مزبور هستند. در ذیل به دلالت‌های هر یک از این چهار اصل در تمایز مجرد از مادی پرداخته می‌شود و نهایتاً معلوم می‌گردد، براساس این اصول نوع نگاه فلسفه صدرایی (و نه لزوماً خود ملاصدرا) به تقسیم یاد شده به نحو آگزیوماتیک چگونه باید باشد.

۵-۱. اصل تشکیک وجود

اگر وحدت تشکیکی (و نه وحدت شخصی) را بعنوان یکی از بنیادی‌ترین اصول تفکر ملاصدرا بپذیریم، آنگاه لازم است تجرد و مادیت را نیز تابعی از مرتبه وجودی موجودات بدانیم. بعبارت دیگر در تفکر فیلسوفان مسلمان اعم از اشراقی و مشایی و صدرایی همیشه موجود مجرد کاملتر از موجود مادی تلقی می‌گردد. پس تجرد نوعی کمال وجودی است. پس هر چه موجودی مراتب بالاتری از هستی را داشته باشد، از تجرد بیشتری برخوردار می‌شود و هر چه به مراتب اسفل وجود نزدیک شود، مادیت آن تشدید می‌گردد [۱۵، ص ۵۰۱-۵۰۰]. پس در نگاه تشکیکی به موجودات، هر مرتبه وجودی نسبت به مراتب پائین خویش از تجرد بیشتری برخوردار است و نسبت به مراتب بالای خویش از تجرد کمتری و لذا دچار مادیت بیشتری نسبت به مراتب مافوق خود خواهد بود. به عبارت دیگر هر موجودی نسبت به مرتبه مادون خود مجرد و نسبت به مرتبه مافوق خویش مادی تلقی می‌شود. چون تجرد و مادیت تابع مرتبه وجودی است. پس همیشه هر مرتبه‌ای هم ویژگی تجرد را دارد و هم ویژگی مادیت را دارد. در واقع ایندو ویژگی تابع اینست که آن مرتبه را نسبت به مافوق آن مرتبه لحاظ نمائیم یا نسبت به مادون آن مرتبه. پس تجرد و مادیت یک موجود، وابسته به نوع اعتبار کردن مرتبه آن موجود است و لذا اعتباری می‌شود. پس هر موجودی توأمان هم مجرد است و هم مادی (بسته به اینکه چگونه اعتبار شود). فقط اگر موجودی (مانند خدای آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۳م)) قائل شویم که بزرگتر و برتر از آن قابل تصور نباشد، آنگاه این موجود فقط مجرد میشود و نه مادی. و اگر موجودی هم باشد که کوچکتر و پست‌تر از آن قابل تصور نباشد، آنگاه آن موجود مادی صرف می‌شود. البته باید دقت کرد در هر دو مورد قابل تصور بودن (فرض ذهنی) شرط است و نه تحقق بالفعل داشتن به عبارت دیگر شاید موجودی برترین موجود باشد ولی بتوان از آن برتر فرض کرد. در اینصورت حتی آن موجود نیز در نسبت با آن مرتبه‌ی برتر تصور شده، مادی می‌شود و اگر موجودی نیز بالفعل پست‌ترین موجود باشد ولی بتوان از آن پست‌تر فرض کرد. در اینصورت نیز آن موجود نیز در مقایسه با موجود پست‌تر تصور شده، مجرد می‌شود.

پس طبق اصل تشکیک وجود، تجرد و مادیت در هر مرتبه‌ای از وجود می‌تواند راه داشته باشد و ویژگی و صفتی نسبی است که وابسته به چگونه اعتبار کردن آن موجود توسط ذهن است.

۵-۲. اصل حرکت جوهری و اشتدادی بودن آن

ملاصدرا به جهت آنکه شبهه عدم بقاء موضوع متوجه نظریه حرکت جوهری نشود. قائل به اشتدادی بودن حرکت می‌شود. به عبارت دیگر اولاً حرکت را ناظر به حقیقت هستی و وجود امر متحرک می‌داند و نه عارض بر امر متحرک (مانند مشائیان). ثانیاً چون می‌خواهد امر متحرک در طی حرکت هستی خویش را از دست ندهد (چون در اینصورت دیگر حرکت امکان تحقق نخواهد داشت زیرا متحرک باید از ابتدا تا انتهای حرکت باقی بماند)، معتقد است متحرک از مرتبه پایین‌تر وجود به مرتبه بالاتر آن ارتقاء می‌یابد و همیشه حرکت، چنین وضعیتی دارد. به عبارت دیگر برخلاف آنچه برخی از معاصرین قائل هستند، حرکت جوهری به امتدادی و غیر امتدادی و غیر امتدادی به تضعیف و اشتدادی تقسیم نمی‌شود [۲، ص ۵۷-۵۵]. بلکه حرکت جوهری در نظام فلسفی ملاصدرا صرفاً اشتدادی است و انواع دیگری ندارد. البته آخوند سعی می‌کند حرکت‌های امتدادی مانند حرکت مکانی یا زمانی را با توجیهاتی سازگار با حرکت جوهری، بصورت اشتدادی توضیح دهد و یا توجیهاتی برای حرکت‌های ذبولی بیاورد و آنها را بگونه‌ای حرکت اشتدادی جلوه دهد. ولی مبنائاً در تفکر ملاصدرا و طبق نظریه حرکت جوهری، حرکت صرفاً اشتدادی است و لبس بعد اللبس صور می‌باشد و نه خلع و لبس صورت [۱۳، ج ۳، تعلیقه سبزواری، ص ۹۵]. اگر بپذیریم حرکت جوهری امری اشتدادی است. پس متحرک هیچگاه چیزی را از دست نمی‌دهد بلکه صرفاً بدست می‌آورد. پس هر آنچه که دچار تضعیف و نقص در وجود است می‌تواند به دنبال بدست آوردن کمالات وجودی بیشتر، فرض شود و دچار حرکت باشد. در این نگاه دیگر متحرک چیزی را از دست نمی‌دهد تا بگوییم بوسیله حرکت دچار نقص شده است. و از همین رو لازم باشد آنرا صرفاً به امور مادی و غیر مجرد محدود کنیم. پس مبنائاً در این نظریه، همه ماسوی الله می‌توانند دارای حرکت باشند. و حرکت منطقیلاً لازم نیست محدود به برخی موجودات بنام مادیات بشود.^۱

۱. آقای سعیدی‌مهر و خانم سمیه کامرانی در مقاله «امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا» به نحو شایسته ای به تحلیل نگاه ملاصدرا به حرکت در مجردات پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که برخی انواع حرکت را ملاصدرا در مجردات پذیرفته است. ایشان در خصوص نظریه حرکت جوهری و دلالت آن بر حرکت در مجردات از ص ۲۰ تا ص ۲۲ بحث مبسوطی را ارائه داده‌اند و در آنجا آخوند و حاجی سبزواری و علامه طباطبایی را مدافع این نگاه می‌دانند البته در مقابل آقای مطهری و آقای مصباح و آقای عبودیت را از مخالفان این نگاه که حرکت جوهری حرکتی است که در آن ایجاد بلا اعدام اتفاق می‌افتد، می‌دانند [۴، صص ۲۰-۲۲].

۳-۵. اصل رابطه اتحادی ماده و صورت

پذیرش هیولی و ترکیب جسم از هیولی و صورت جسمیه، نظر نهایی ملاصدرا نیست. تلاش وی در جهت رد اشکالات سهرودی بر براهین اثبات هیولی را باید از باب مماشات با مشائیان لحاظ نمود [۱۳، ج ۱، ص ۷۴-۷۵]. بر مبنای اصالت وجود، ماده در خارج به وجود صورت تحقق دارد و جهت نقص صورت محسوب می‌شود [۱۳، ج ۵، ص ۳]. لذا یکی از حیثیات و تشننات صورت می‌باشد. از همین رو علامه طباطبایی نیز معتقدند، چون فلاسفه مشاء جسم را بعنوان نوعی از جوهر پذیرفته بودند، به ناچار آنرا به هیولا و صورت جسمیه منقسم کرده‌اند. ولی اگر حرکت جوهری پذیرفته شود، آنگاه هیولی به جهتی از جهات وجود تحویل خواهد شد و حقیقت مستقلی نمی‌تواند داشته باشد [۷، ج ۲، ص ۳۰۹]. البته آقای مطهری نیز دیدگاه علامه را کاملاً تأیید و مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، پاورقی). پس اگر واقعاً هیولا امری خارجی و عینی نیست. در واقع مادی بودن به معنای هیولا داشتن، نیز منتفی می‌شود. هیولا دو کارکرد در فلسفه مشاء دارد. یکی اینکه منشأ تکثر ذوات در افراد متعددشان می‌شود. دوم اینکه منشأ بقای متحرک در طول حرکت (خلع و لبس صور) می‌باشد. در تفکر ملاصدرا تکثر افراد یک ذات (کلی طبیعی) به وجود بر می‌گردد و نه به اعراض. لذا احتیاج به فرض محل عینی و خارجی برای حلول اعراض در ذات افراد خارجی، وجود ندارد. در واقع وجه نیاز نخست به وجود عینی هیولا، منتفی می‌شود. از سوی دیگر در فلسفه صدرایی، حرکت ایجاد بلا اعدام (لبس بعداللبس صور) است و خلع و لبس صور نیست و حرکت درملاصدرا اشتدادی است. پس نیاز به فرض تحقق یک محل ثابت برای خلع و سپس لبس صور، در طول حرکت وجود ندارد. چون متحرک در طول حرکت صرفاً افزایش می‌یابد و چیزی از دست نمی‌دهد. پس حرکت مستلزم تحقق عینی امری بنام محل ثابت برای حلول صور متعدد (که همان هیولا باشد) نیست. پس هر دو وجه نیاز به هیولا در تفکر اصالت وجود، براساس اشتدادی دانستن حرکت جوهری و براساس اینکه تعدد و کثرت موجودات به وجود بر می‌گردد، منتفی می‌شود. از سوی دیگر در این تفکر براساس اصل رابطه اتحادی ماده با صورت، اصولاً هیولا نمی‌تواند وجود عینی داشته باشد. پس در واقع مادی بودن به معنای هیولا داشتن در نظام فلسفی صدرا هیچ جایگاهی ندارد. لذا بالتبع باید تجرد و مادیت را به نحوه‌های وجود و به مراتب وجود بازگرداند.

۴-۵. اصل تساوق وجود، علم، حضور و تجرد

بنابر نظریه اتحاد عاقل و معقول همیشه فرآیند ادراک بصورت حضور مدرک عندالمدرک می‌باشد و علم و ادراک تنها در این حضور تحقق می‌یابد [۱۳، ج ۸، ص ۳۲۷]. پس هرگاه ادراک و علمی تحقق دارد، لزوماً حضور تحقق یافته. پس علم و حضور مساوق هستند. از سوی دیگر حضور نیز مترتب بر تجرد است. زیرا تنها در حالت تجرد است که موجود برای موجود دیگر حضور پیدا می‌کند. وجود مادی منتشر در زمان و مکان است و لذا حتی از خودش نیز غایب است و نمی‌تواند حتی علم به ذات خودش داشته باشد، چه برسد به اینکه علم به دیگران داشته باشد یا برای دیگران حضور داشته باشد و دیگران بتوانند به آن علم پیدا کنند [۱۳، ج ۳، ص ۳۱۳-۲۹۸]. پس تجرد و حضور و علم مساوق هستند. از سوی دیگر ملاصدرا علم را از کمالات وجودیه می‌داند و هر موجودی با توجه به مرتبه وجودیش بهره‌ای از علم دارد و نمی‌تواند مبنائاً منخلع از علم باشد. پس همه موجودات باید به نوعی دچار علم و به تبع آن دچار تجرد باشند و نمی‌توانند مادی محض باشند.

پس به عبارت دیگر در تفکر صدرايي وجود با علم مساوق است و علم هم با حضور و تجرد مساوق است. در نتیجه موجود و علم و حضور و تجرد همگی مساوق می‌شوند و هر موجودی در نظام فلسفی ملاصدرا لزوماً بهره‌ای از تجرد باید داشته باشد و تجرد داشتن آن نیز مترتب بر وجود و مرتبه وجودی‌اش می‌باشد. پس تجرد نیز در موجودات به تبع حقیقت وجود، امری مشکک می‌شود و متناظر با مراتب وجودیه ی موجودات خواهد شد.

نتیجه

مطابق با آنچه در قسمت «۳-۵» و «۴-۵» اشاره شد. تجرد تابعی از مراتب وجودیه در موجودات است و از سوی دیگر تجرد و مادیت دو مفهوم متضایف هستند یعنی تجرد بدون مادیت قابل تصور نیست و مادیت بدون تجرد.

اگر براساس مبانی تفکر ملاصدرا بخواهیم تجرد و مادیت را در موجودات توضیح دهیم، باید پذیرفت تجرد در هر مرتبه‌ای از هستی حضور دارد و در مقابل آن باید مادیت نیز حضور داشته باشد. پس اگر هر مرتبه‌ای را نسبت به مراتب ما فوق آن لحاظ کنیم، مادی خواهد بود و همان مرتبه اگر نسبت به مراتب مادون خویش لحاظ شود، مجرد خواهد شد. به عبارت دیگر تجرد و مادیت هر مرتبه وابسته به نوع نگاه و اعتبار ما در خصوص آن مرتبه

می‌باشد. پس لازم نیست ملاک تجرد و مادیت را در خارج جستجو کنیم بلکه ملاک تجرد و مادیت به نوع اعتبار و نگاه ما به آن موجود باز می‌گردد.

در واقع نکته کلیدی این مقاله در همین جا است. اینکه تجرد و مادیت یک امر طیف گونه و مشکک در تفکر صدرایی می‌شود و همانطور که قبلاً اشاره شد در میان معاصرین حوزه فلسفه صدرایی تا حدود زیادی این انگاره پذیرفته شده است (این نگاه بیشتر ملهم از ایده‌پردازی‌های آقایان فیاضی و عبودیت می‌باشد که البته صاحبان مقالات گوناگون که به آنها اشاره شد، نیز آنرا پذیرفته‌اند) ولی سخن این مقاله تکرار ایده مزبور نیست. بلکه به نوعی تأیید قسمتی از این ایده و مخالفت با قسمتی دیگر از آن می‌باشد.

آقای فیاضی اگر چه تجرد و مادیت را طیفی و مشکک نگاه می‌کند. اما اصرار دارد یک شاخص عینی و خارجی بعنوان مرز و نقطه تمایز مجرد از مادی نشان دهد. و آن نقطه را نیز قابل اشاره حسی بودن امر مادی و غیر قابل اشاره حسی بودن امر مجرد، معرفی می‌کند [۶، ص ۱۳۰-۱۲۶]. اما از نظر نگارنده اگر بپذیریم که تجرد مشکک است پس مادیت نیز باید مشکک باشد (این دو متضایف هستند و المتضایفان متکافئان وجوداً و عدماً). پس مادیت نیز مانند تجرد وابسته به مراتب وجود می‌شود. پس هر مرتبه‌ای از وجود هم متصف به تجرد است و هم متصف به مادیت. اگر با مراتب فوقانی‌اش لحاظ شود متصف به مادیت می‌شود. زیرا کمالات وجودی آنها را ندارد و نسبت به آنها دچار محدودیت است و اگر نسبت به مراتب مادون خویش لحاظ شود همه کمالات آنها را دارد و بیشتر. لذا نسبت به آنها مجرد می‌شود. پس تجرد و مادیت در این نظام فلسفی وابسته به نوع نگاه و چگونگی اعتبار ذهن می‌شود. پس اولاً در این نظام فلسفی لازم نیست حتماً یک ملاک عینی برای اتصاف موجودات به تجرد و مادیت ارائه شود و ثانیاً این توقع در نظام فلسفی ملاصدرا مبنائاً غلط است. زیرا اگر شما یک ملاک عینی و خارجی برای اتصاف موجودات به تجرد یا مادیت بدهید. لازمه منطقی داشتن ملاک عینی، آنست که برخی موجودات که فاقد ملاک تجرد هستند صرفاً مادی باشند و امکان اطلاق مجرد به آنها فراهم نباشد. در حالیکه در مبنای تفکر حکمت متعالیه آنچنانکه توضیح داده شد، هر موجودی مجرد است و هر موجودی مادی هم هست و نمی‌توان موجودی را یافت که مجرد نباشد و لذا نمی‌توان موجودی را یافت که مادی هم نباشد. مگر اینکه قائل باشیم موجودی تحقق دارد که بزرگتر و کاملتر از آن قابل فرض و تصور نباشد (خدای آنسلم)، آنگاه چنین موجودی دیگر مادیت برایش قابل فرض نیست. چون

نمی‌توان مرتبه‌ای بالاتر از آنرا فرض کرد، تا این موجود در قیاس با آن مرتبه، مادی لحاظ شود. البته باید دقت کرد تجرد هم برای چنین مرتبه‌ای از وجود قابل فرض نخواهد بود و چنین موجودی ورای تجرد و مادیت واقع می‌شود.

پس در حکمت صدرایی منطقیاً نه لازم است که ملاک تمایز تجرد و مادیت عینی باشد و نه منطقیاً می‌توان ملاک تمایز خارجی ای برای جداسازی مجرد از مادی فرض کرد. پس تجرد و مادیت ناظر به ساحت ذهن است و ذهن ابژه‌ها و واقعیتها را مجرد و مادی لحاظ می‌کند. از همینجا می‌توان به این نگاه رهنمون شد که تجرد و مادیت از تقسیمات پیشینی ذهن است و یا به معنای کانتی کلمه از مقولات پیشینی ذهن است. این ذهن است که خارج را با عینک مجرد و مادی نگاه می‌کند والا در خارج چیزی بنام تجرد و مادیت نداریم. در خارج فقط نومن مشکک وجود را داریم و این ذهن است که فنومنهای مجرد و مادی از آن نومن تشکیکی پدید می‌آورد. لذا تجرد و مادیت را باید امری سوپژکتیو به معنای کانتی کلمه دانست و نه ذهنی به معنای قراردادی بودن. ذهن قرارداد نمی‌کند که چه چیزی مجرد باشد یا مادی (ممکن است برخی تصور کنند اگر ملاک تمایز مجرد و مادی عینی نباشد، آنگاه وابسته به قرارداد و اعتبار ذهن می‌شود) بلکه تقسیم به تجرد و مادیت وابسته به ساختار پیشینی ذهن است و ذهن ذاتاً موجودات را در دوگانه ی تجرد و مادیت لحاظ می‌کند. و لذا تجرد و مادیت سوپژکتیو است (نه ذهنی به معنای قراردادی و اعتباری محض).

منابع

- [۱] ابن سینا، حسین (۱۳۷۹هـ.ش) *التعلیقات*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- [۲] اسعدی علی‌رضا (۱۳۹۲هـ.ش) بررسی و تبیین نظریه حرکت در مجردات، *مجله نقد و نظر*، سال هجدهم، شماره نخست.
- [۳] اکبری‌ان، رضا (۱۳۸۸هـ.ش) ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملاصدرا، *مجله متافیزیک*، شماره ۴ و ۳.
- [۴] سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۶هـ.ش) امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا، *مجله ذهن*، شماره ۵۶، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
- [۵] سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵هـ.ش) *مجموعه مصنفات*، جلد دوم، تصحیح هانری کرین، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
- [۶] شه گلی، احمد (۱۳۹۱هـ.ش) ملاک تمایز مادی و مجرد، *مجله معارف عقلی*، شماره ۲۲.

- [۷] طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷هـ.ش) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، انتشارات صدرا، تهران.
- [۸] طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳هـ.ق) *شرح الاشارات والتنبيهات*، جلد دوم، دفتر نشر، تهران.
- [۹] عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱هـ.ش) *نظام حکمت صدرایی*، جلد سوم، سمت، تهران.
- [۱۰] علم الهدی، سیدعلی (۱۳۹۳هـ.ش) *ذهنی بودن زمان در فلسفه ملاصدرا، مجله حکمت معاصر*.
- [۱۱] فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴هـ.ش) *نشست حرکت در مجردات*، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم.
- [۱۲] کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰هـ.ش) *تاریخ فلسفه*، جلد نخست، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، انتشارات علمی - فرهنگی، تهران.
- [۱۳] ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد اول و جلد سوم و جلد چهارم و جلد پنجم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- [۱۴] ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲هـ.ش) *الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
- [۱۵] ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰هـ.ش) *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات قم.
- [۱۶] ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳هـ.ش) *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، تهران، ۱۳۶۳هـ.ش.
- [۱۷] نبویان، سید محمود (۱۳۸۶هـ.ش) *مجرد و مادی، مجله معرفت فلسفی*، شماره ۱۵.
- [۱۸] نورمحمدی، یحیی (۱۳۹۶هـ.ش) *بررسی استدلالهای فیلسوفان بر اثبات نفی حرکت در مجردات*، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۵۸.
- [۱۹] وکیلی، هادی (۱۳۹۶هـ.ش) *بازتعریف مادی و مجرد با استفاده از منطق فازی*، *مجله منطق پژوهی*، سال هشتم، شماره نخست.