

عدم مرز میان مجرد و مادی

در تفکر صدرایی*

- فرزانه رنجبرزاده^۱
- عباس جوارشکیان^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفی، بحث از موجود «مجرد و مادی» است. ارائه تعریفی دقیق از «مجرد» و «مادی»، اثبات وجود آن‌ها، بیان انواعشان و ارتباط میان مجرد و مادی، از دغدغه‌های مهم فلاسفه به شمار می‌رود. در این نوشتار، تلاش شده است تعریف و تحلیلی دقیق از ماهیت و ویژگی‌های موجودات مجرد و مادی و نظر ویژه ملاصدرا در باب نحوه ارتباط مجرد و مادی به دقت مورد بررسی قرار گیرد. نگارندگان با استناد به آموزه تشکیک وجود در حکمت متعالیه، سعی بر اثبات این مطلب داشته‌اند که در تفکر صدرایی نمی‌توان و نباید مرز مشخص و قاطعی مانند مشایبان، میان مجرد و مادی قائل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد (franjbarzadehf@gmail.com).
۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (javareshki@um.ac.ir).
۳. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

گردید؛ زیرا مجرد و مادی و احکام و ویژگی‌های وجودی هر یک، بازگشت به مراتب شدت و ضعف در حقیقت واحد هستی داشته و همان طور که در نظام تشکیکی هستی، انفصال وجودی قابل فرض نیست، میان مجرد و مادی نیز علی‌رغم تباین ماهوی، مرز قاطع و پررنگ وجودی نمی‌توان قائل شد.

واژگان کلیدی: مجرد، مادی، مجرد، تشکیک وجودی، ملاصدرا.

مقدمه

از تقسیمات رایج و بسیار مشهور وجود در فلسفه، تقسیم موجودات به مادی و مجرد است. تبیین تمایزات این دو گونه از هستی همواره مورد اهتمام فیلسوفان بوده است. افلاطون و ارسطو در زمره اولین کسانی هستند که موجودات مادی و مجرد را با معیارهای خاص خود از یکدیگر متمایز نموده و درباره نحوه ارتباط آن‌ها در دو حوزه هستی‌شناسی و نفس‌شناسی بحث کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۳۹/۱ و ۳۷۶). ارتباط تنگاتنگ این مسئله با باورهای دینی و مسائل کلامی چون باور به جهان غیب، بقای روح، عالم پس از مرگ، موجودات ملکوتی و اقسام ملائکه، عالم قیامت، بهشت و جهنم و مهم‌تر از همه باور به خداوند به عنوان واقعیتی غیر مادی، تمیز مرز مجرد و مادی را بیش از پیش دارای اهمیت می‌سازد. از آنجا که تبیین این مرز و تعیین احکام موجودات مجرد و مادی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در حل مسائل مهمی چون حرکت در مجردات، تکامل نفوس بعد از مرگ، حقیقت عالم مثال و برزخ و... داشته باشد، ابعاد اهمیت ویژه این بحث از نقطه نظر مباحث فلسفی نیز آشکار می‌شود.

در این نوشتار سعی شده است به این مسئله از منظر تفکر صدرایی پرداخته شود و به این پرسش مهم پاسخ داده شود که آیا میان مجردات و مادیات در نظام حکمت متعالیه مانند نظام سینوی و اشراقی، حدّ و مرز مشخص و قاطعی وجود دارد؟ و یا اینکه صدرالمتألهین با طرح آموزه تشکیک در تمامی مراتب هستی، توانسته است مرز میان مجرد و مادی را از میان بردارد؟ بنا بر آنکه اصطلاح مجرد، تعبیری سلبی محسوب می‌شود و به موجودی گفته می‌شود که عاری از ماده و اوصاف موجودات مادی است، در آغاز به تبیین واژه مادی و ماده از نظر لغت و اصطلاح پرداخته و سپس مجردات را مورد بحث قرار می‌دهیم.

آنجا که حیثیت بالقوگی ماده ثانیه، مربوط به وجود هیولا یا ماده اولیه در آن است، می‌توان نتیجه گرفت که به طور کلی از نظر حکما ماده و مادی بودن هر امر مادی، مربوط به وجود هیولی (ماده اولیه) در آن است؛ یعنی وجود جوهری که هیچ فعلیت و تحصیل صوری ندارد، اما در بُن وجود و اصل هستی موجودات مادی تحقق دارد و مشتمل بر جمیع قابلیت‌هایی است که شیء نسبت به فعلیت‌های بعدی‌اش دارای آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۰/۲). به عبارتی دیگر، کاربرد فلسفی مادی در مورد اشیایی است که با ماده جهان نسبتی دارند و موجودیت آن‌ها به مایه و ماده قبلی نیازمند است. اما هر نسبتی با ماده برای مادی بودن کافی نیست؛ مثلاً نسبت خداوند به عنوان علت وجودی یک موجود مادی، هیچ‌گاه دلیل بر مادی بودن آن نمی‌شود. البته گاهی در معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده نیز می‌شود و مساوی با جسمانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲). بنابراین همان‌گونه که بیان شد، واژه «مادی» منسوب به «ماده» است و مقصود از ماده در فلسفه، همان معنای عام هیولاست و مادی یعنی موجودی که دارای حیثیت بالقوگی است و نمی‌توان به آن فعلیت تامّ نسبت داد.

۲-۱. ویژگی‌های موجود مادی

۱-۲-۱. مقدار داشتن

از نظر فلاسفه، مقدار اصطلاح مشترکی است که هم کاربرد جوهری دارد و هم عرضی، گاهی عین جسم است و گاهی از عوارض جسم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۴-۷۵). اما به اعتقاد ملاصدرا، مقدار به معنای امتداد در ابعاد سه‌گانه (طول، عرض، عمق) است. از طرفی مقدار به معنای جسم تعلیمی فاقد وجود خارجی و مفارق از ماده و دارای بعد است که دارای وضعیت و پذیرای انقسام ذهنی و وهمی در همه جهات است، لذا از جنس «مقدار» و از مقوله اعراض است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۳۵). البته عرض بودن جسم تعلیمی به این معناست که جسم طبیعی نمی‌تواند بدون آن وجود داشته باشد. بنابراین چنانچه مقدار به معنای جسم تعلیمی مقید به جسمیت باشد، در این صورت یکی از ویژگی‌های اختصاصی امور مادی خواهد بود و دیگر تحت مقوله کمّ به شمار نخواهد آمد، بلکه امری جوهری تلقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۹/۵-۹۳).

از طرفی با توجه به اینکه در حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، باور به جسم مثالی نیز وجود دارد که هم غیر مادی است و هم دارای اتصال و امتداد جسمانی، نمی‌توان ویژگی مقدار داشتن (به معنای اتصال مقداری و کم متصل) را از اوصاف اختصاصی امور مادی دانست. از امتداد جسمانی به داشتن ابعاد و حیّز نیز یاد شده است.

۲-۲-۱. داشتن وضع و جهت (قابلیت اشاره حسی)

از ویژگی‌های اجسام و مادیات، واقع شدن در یکی از جهات شش‌گانه است. به دلیل همین محدود و محصور بودن در جهات شش‌گانه، اشیاء مادی و جسمانی قابل اشاره حسی هستند، لذا می‌توان وضع خاصی را به آن‌ها نسبت داد. دارای وضع بودن یعنی با دیگر اشیاء نسبت مکانی داشتن. بنابراین می‌توان گفت که سه ویژگی داشتن وضع و دارای جهت بودن و قابلیت اشاره حسی، ملازم یکدیگرند که امور جسمانی دارای آن‌ها هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲).

۳-۲-۱. حرکت و تغییر

بنا بر آنکه حرکت از نظر فلاسفه اسلامی، خروج تدریجی از قوه به فعل است، در موجوداتی قابل فرض است که دارای حیثیت بالقوه بوده و در نتیجه دارای ماده -به‌عنوان محل قوا- باشند. بنابراین وصف و ویژگی حرکت از نظر ایشان، چه قائل به حرکت در اعراض باشند و چه قائل به حرکت در جوهر، تنها در موجودات مادی پیدا می‌شود. اینکه حرکت را از عوارض ذاتی اجسام دانسته‌اند نیز به دلیل آن است که هویت جسم، هویتی دو‌حیثیتی است؛ حیثیت بالقوه (ماده‌المواد) و حیثیت بالفعل (صورت جسمیه). از آنجا که ملاصدرا باور به حرکت جوهری دارد، تمامی واقعیات مادی و به‌طور کلی عالم اجسام را متحرک می‌داند. ادله وی بر اثبات حرکت جوهری برای عالم جسمانی، بر این اساس است که حرکت در جسم، امری عرضی نیست، بلکه سرچشمه آن، ذات و جوهر جسم است که مرکب از ماده و صورت و قوه و فعل است و دگرگونی تمام عوارض شیء نیز به تبع این حرکت هست. در این تعبیر، حرکت از عوارض تحلیلی موجود جسمانی به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۱/۳-۶۲ و ۱۰۴-۱۰۳).

۴-۲-۱. زمانمندی

طبق قول مشهور در فلسفه اسلامی، زمان یک کم متصل غیر قارّ است که به واسطه حرکت، عارض بر جسم می‌شود، و این همان نظر صدراست که زمان را امری خارج از جسم نمی‌داند (همان: ۱۴۰/۳-۱۴۴). به اعتقاد سبزواری، زمان از عوارض تحلیلی جسم است و تفاوت آن با حرکت، همانند تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۲۷) و به دلیل انتزاع از حدود وجود طبیعت متجددالذات می‌توان گفت که نحوه وجود جوهر مادی و جسمانی است. بنابراین از اختصاصات عالم حرکت و تغییر که جهان ماده است، به شمار می‌رود.

۵-۲-۱. مکانمندی

اما با توجه به ویژگی‌های مکان (انتقال جسم از آن، به سوی آن و در آن)، هم اختلاف نظرهای فراوانی در بیان حقیقت آن وجود دارد و هم تعریف‌های مختلفی برای آن ارائه کرده‌اند؛ از جمله تعریف سینوی مکان که آن را سطح نهایی جسم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: فن ۳۰۸-۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۳۶۸/۱-۲۶۸/۱). همچنین از مکان تلقی حجمی نیز شده است و دیگر تعریف ملاصدراست که مکان حقیقی هر شیء را عبارت از مقداری از حجم جهانی می‌داند که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجد است. به عبارت دیگر، مکان از نظر صدر امتداد غیر وضعی است که از آن به بُعد تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۰/۳، ۵۸/۴، ۲۸۹/۷ و ۲۰۳/۹). پس می‌توان گفت که امور مادی و هر موجود جسمانی مکان‌دار است، ولی نه به این معنا که مکان، فضایی مستقل و منفک از اجسام باشد که به وسیله آن‌ها پُر شود.

۲. مفهوم، اوصاف و ویژگی‌های مجرد

۱-۲. چیستی لفظ مجرد

واژه «مجرد» در لغت، به معنای «برهنه‌شده» (کشاف، ۱۹۹۶: ۲۱۳/۱) و عاری شدن از قیود مادی است (عمید، ۱۳۹۰) و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است؛ اما در اصطلاح فلاسفه،

مقابل «مادی» به کار می‌رود. از این نظر، «مجرد» در فلسفه به معنای «غیر مادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲)؛ یعنی چیزی که فاقد حیثیت بالقوگی و خالی از هیولای اولی و هیولای ثانیه است. چنانچه بیان شد، چون هر موجود متحرک و یا جسمانی دارای ماده است، پس هر موجودی که نتوان در او تحرک را فرض نمود و همچنین عاری از اوصاف جسمیت باشد، از نظر فلاسفه مجرد محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که درک صحیح معنای مجرد، وابسته به فهم دقیق واژه مادی است.

۲-۲. ویژگی‌های موجود مجرد

۱-۲-۲. جسمانی نبودن (فاقد حیز بودن)

جسم از نظر ملاصدرا به تبعیت از ابن سینا چیزی است که دارای طول و عرض و عمق باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۱۵/۴-۳۲۰) و طول و عرض و عمق برای چیزی حاصل نمی‌شود، مگر اینکه از هشت جزء ترکیب شود؛ در حالی که می‌دانیم موجود مجرد، مثلاً حق تعالی، این ویژگی‌ها یعنی طول و عرض و عمق و ترکیب از اجزا درباره او محال است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به جسمیت متصف شود. بنابراین جسم و جسمانی بودن درباره مجردات بی‌معناست (ایجی، ۱۳۷۰: ۲۵۰/۷).

۲-۲-۲. غیر قابل اشاره حسی بودن (فاقد وضع و جهت بودن)

دانستیم که یکی از ویژگی‌های اجسام و مادیات به دلیل جسم بودن، واقع شدن در یکی از جهات شش‌گانه است؛ چرا که اشیاء مادی و جسمانی قابل اشاره حسی بوده و محدود و محصور در این جهات هستند. لکن موجود مجرد چون فاقد ماده است، لذا لوازم ماده و جسم را که قابل اشاره حسی بودن است نیز ندارد و نمی‌توان او را در جهتی از جهات مذکور مورد اشاره قرار داد و نشان داد. لذا نتیجه می‌گیریم که موجودات مجرد، جهت‌پذیر نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

۳-۲-۲. ثبات و عدم حرکت و تغییر

از آنجا که حکما حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۹/۳-۳۳) و از طرفی عالم مجردات را عالم فعلیات محضه تلقی می‌نمایند، هرگز

نمی‌توان حرکت به معنای فلسفی را برای موجود مجرد و یا عالم مجردات قائل شد. اگرچه در عرفان در مجردات از حرکت حبی به معنای «خروج الشيء من البطون إلی الظهور تدریجاً» از بطون به ظهور آمدن یا سبقت ظهور و پیدایی بر خفاء و ناپیدایی حق (بزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۴۲۴؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۰: ۶۳) صحبت می‌شود که ربطی به حرکت فلسفی ندارد، اما ملاصدرا در نظر نهایی خود، حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیاء را حرکت نامیده است که مؤید اصل تشکیک وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۸۳/۹). از این اصل می‌توان چنین نتیجه گرفت که مجردات، فاقد حرکت به معنای فلسفی آن هستند و از این حیث از آنان به ثابتات یاد می‌شود.

۴-۲-۲. فرازمانی و فرامکانی بودن

بی‌تردید، زمان و مکان از اوصاف عالم طبیعت و ماده و امور جسمانی است. بنابراین حقایقی که مجرد بوده و از ماده و عوارض آن مانند جسمانیت، رها و مبرایند، به طریق اولی از حصار زمان و مکان نیز رها بوده و حقایقی فرازمانی و فرامکانی می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۴۱/۲).

۵-۲-۲. فاقد حالت منتظره بودن

یکی از ویژگی‌های جهان مجردات، این است که در آنجا امکان پیوسته مستلزم وجوب و فعلیت است؛ به طوری که اگر وجود در حد ذات یک شیء ممتنع نباشد، بالضرورة موجود خواهد بود. بنابراین هر گاه قابل از مدت و ماده منزه باشد و در حد ذات خویش نیز مانع و ضدی نداشته باشد، بلادرنگ وجودش از مبدأ فیاض افاضه می‌شود و لباس فعلیت و تحصیل می‌پوشد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۴: ۳۶۶). از این رو موجود مجرد، هیچ حیثیت بالقوه و منتظره‌ای ندارد، بلکه سراپا فعلیت است.

۶-۲-۲. بساطت و وحدت

بسیط در اصطلاح حکمت و فلسفه، به معنای غیر مرکب است. از آنجا که کلیه جوهر مادی، مرکب از دو حیثیت قوه و فعل یا ماده و صورت هستند و مجردات فاقد هر گونه حیثیت بالقوگی می‌باشند، لذا می‌توان بساطت وجودی و خارجی به این معنای خاص

(عدم ترکیب از ماده و صورت یا قوه و فعل) را یکی از ویژگی‌های جواهر مجرد دانست. روشن است که در عالم مجرد از ماده و غواشی آن، ترکیب ماده و صورت متصور نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲/۳۷۵). بنابراین موجود مجرد را باید سراپا فعلیت و صرف صورت دانست و از این حیث بسیط تلقی نمود. در حالی که در عالم ماده، هیچ موجودی اعم از جواهر و اعراض به نحو بسیط و خالی از ماده و جهات بالقوگی تحقق خارجی ندارد.

۲-۲-۷. علم به ذات

از آنجا که هر مجردی، از نظر فعلیت‌های ذاتی خود تام است و کمالات وجودی‌اش برایش حاضر و حاصل است، بنابراین فاقد هر گونه غیوبت ذاتی بوده، در نتیجه برای خودش حاضر است، و معنای علم، جز این نیست که چیزی برای چیز دیگری به شکل حضور مجرد برای مجرد دیگر حاضر باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳/۳۶۶). البته مخفی نماند که این معنای علم - که هر مجردی هم خودش را درک می‌کند و هم مجردات دیگر را - در مجردات جوهری که وجودشان برای خودشان است، جاری است؛ اما در اعراض که وجودشان لغیره است، چنین نیست و مدرک در آنها همان موضوعات آن‌هاست؛ همان‌هایی که وجود اعراض برای آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۰۲).

۲-۲-۸. داشتن علیت تام در تأثیر

روشن و مبرهن است که تحقق معلول بدون هر یک از اجزای علت تامه محال است؛ زیرا لازمه آن، بی‌نیازی معلول از علت مفروض العدم است. با وجود تمام اجزای علت تامه و فقدان موانع، وجود معلول ضروری خواهد بود. بنابراین نیاز معلول تا آخرین لحظه وجود، به علت تامه است؛ زیرا ملاک نیاز (امکان ماهوی بنا بر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود)، لازمه ذاتی آن است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰۵/۱-۵۱۰). وقتی ملاک نیاز یک شیء به علت، وجود امکانی یا فقر آن باشد، دیگر فرق نمی‌کند که این موجود مادی باشد یا مجرد. البته ناگفته نماند که نظام علی و معلولی در مجردات، قوی‌تر از نظام علیت در عالم طبیعت است و بسیاری از مقدمات تأثیر در عالم ماده را ندارد و به همین جهت در عالم مجردات، علل صوری و مادی و مقدمات مادی وجود ندارد، لذا دست علت‌ها برای ایجاد بازتر است و مؤونه آن کمتر

(مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶: ۶۳). بنابراین علیت در مجردات، بنا بر آنکه منحصر در علت فاعلی است، تام است و تأثیر بدون وسائط مادی انجام می‌پذیرد.

۳. مراتب و انحاء مجردات

با توجه به ویژگی‌های ذکرشده مجرد و مادی می‌توان گفت که از نظر اکثر فلاسفه مسلمان، مجردات فاقد ویژگی‌های مادیات‌اند و همانند اشیاء دیگر، می‌توانند مراتب گوناگونی داشته باشند. انحاء تجرد از نظر حکمای اسلامی به قرار ذیل‌اند:

۳-۱. تجرد نفسانی

فلاسفه مشایی و اشراقی، نفس انسانی را در مرتبه ذات مجرد دانسته و در مرتبه فعل آن را جوهری نیازمند به ماده دانسته‌اند؛ در حالی که مجردات محض، از هر دو حیث مبرای از ماده‌اند (همان: ۱۶۴).

۳-۲. تجرد برزخی

از آنجا که از نظر حکمای اشراقی و صدرایی، یکی از مجردات، مجرد مثالی یا خیالی است، این قسم تجرد هم در سیر نزول تحت عنوان مثال منفصل دیده می‌شود و هم در سیر صعود، از مراتب نفس ناطقه انسانی است و مراد از آن تجرد نفس در مرتبه مثال یا خیال متصل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱: دفتر ۲، درس ۲۳۰/۷۷).

۳-۳. تجرد تام عقلی

این نوع تجرد نیز همانند تجرد برزخی در هر دو سیر نزول و صعود وجود دارد؛ در سیر صعود از مراتب نفس ناطقه انسانی است که در مرتبه بالاتر از تجرد برزخی قرار دارد (همان: ۲۳۱).

۳-۴. تجرد اتم یا فوق تجرد عقلی

معنای این نوع از تجرد آن است که برای نفس حدی نیست که در آن مقام توقف کند. نفس انسانی در سیر کمالی خود می‌تواند به مرتبه‌ای نائل آید که وحدت عددی نداشته باشد؛ بلکه وحدتش وحدت حقه حقیقه ظلیه شود. این مرتبه بالاترین و برترین

مرتبۀ تجرد نفس است که حدّ و مرز عددی را پشت سر گذاشته و به مقام فوق عدد از جهت وحدت نشان‌دار است (همو، ۱۳۷۱: ۴۰۰). بنابراین می‌توان گفت که مجرد، هم در سیر صعود و هم در سیر نزول اقسامی دارد که در سیر نزول، اول ذات حضرت حق و سپس عالم عقل و عالم مثال و در نهایت نفس است، اما در سیر صعود، تجرد مثالی و عقلی است که از مراتب تجرد نفس ناطقه انسانی می‌باشد.

۴. مبانی ربط تشکیکی مجرد و مادی در تفکر صدرای

علی‌رغم وجود تمایز بارز میان مجردات و مادیات که حکما آن را تأیید کرده‌اند و اینکه به عقیده آن‌ها میان مجرد و مادی مرز قاطعی وجود دارد و هیچ امر مجردی از حیث ذات نمی‌تواند مادی باشد و هیچ امر مادی نیز نمی‌تواند اوصاف مجردات را داشته باشد، اما مبانی اندیشه صدرایی و آراء ملاصدرا به گونه‌ای است که به ما اجازه می‌دهد چنین مرز قاطعی را انکار کنیم و با استناد به مبانی و اصول حکمت متعالیه، ملاصدرا را قائل به تشکیک در مجردات بدانیم؛ یعنی مجرد و مادی را در طیف واحد هستی، دو مرتبه پیوسته به یکدیگر و برخوردار از وحدت تشکیکی قلمداد کنیم؛ به گونه‌ای که هر چه بر شدت و قوت وجودی مادی افزوده می‌شود، اوصاف مادیت آن تضعیف و اوصاف تجردی آن پررنگ‌تر می‌شود و هر اندازه از شدت وجودی موجود مجرد کاسته گردد، حیثیت و اوصاف مادیت آن قوت می‌یابد و تجردش کم‌فروغ‌تر می‌شود. برخی مواضعی که می‌توان از آراء ملاصدرا، تشکیکی بودن رابطه مجرد و مادی را تلقی کرد، به قرار ذیل است: ۱- وحدت و بساطت هستی، ۲- تشکیک وجود و هستی، ۳- حرکت جوهری، ۴- وحدت نفس و بدن، ۵- هویت تشکیکی جسم، ۶- باور به جسم مثالی. به نظر می‌رسد از بحث وحدت و بساطت هستی، تشکیک وجود و بحث حرکت جوهری می‌توان به عنوان مبانی مسئله و از مباحث بعدی به عنوان شواهد یاد کرد.

۴-۱. وحدت و بساطت هستی

بنیان‌گذار حکمت متعالیه، قائل به وحدت وجود است. وحدت وجود در فلسفه صدرایی به دو گونه متفاوت و در دو سطح بسیار متمایز مطرح شده است. یکی نظریه

ابتدایی وی، موسوم به «وحدت تشکیکی وجود» است که بنا به اعتقاد او، جنبه تعلیمی و آماده‌سازی دارد و دیگری «وحدت شخصی وجود» است که می‌توان آن را دیدگاه نهایی صدرا دانست. در هر دو نظریه صدرا، حقیقت وجود، مثل و ضد و جزء ندارد و در ساحت وجود برای غیر وجود راهی نیست. بنابراین از نظر او، حقیقت وجود هم واحد است و هم بسیط؛ و اگر کثرت و تمایز و تعددی نیز در میان موجودات مشاهده می‌شود، یا تمایز تشکیکی است (بنا بر وحدت تشکیکی) و یا تمایز ظهوری (بنا بر وحدت شخصی). بنابراین هر موجودی چون از اصل هستی بهره‌مند است - ولو در مرتبه‌ای نازل و ضعیف-، جمیع اوصاف و کمالات هستی از جمله علم و حیات و قدرت و... نیز در او به تناسب مرتبه وجودی‌اش محقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۱/۲). از اینجا می‌توان استنباط کرد که حتی مراتبی از هستی که ما آن‌ها را مادی می‌نامیم، از درجاتی از حیات و علم و قدرت که معمولاً اوصاف مجردات خوانده می‌شوند، برخوردارند و به این ترتیب، مرز قاطعی میان مادی و مجرد باقی نخواهد ماند.

۲-۴. تشکیک وجود

حکما و فلاسفه در آثار خود، انواع و اقسام متعددی برای تشکیک برشمرده‌اند که ناشی از تمایزها و تفاوت‌های اشیاء هستند. مباحث تفصیلی تشکیک و اقسام آن را باید در جای خود پی گرفت. از آنجا که تشکیک مورد نظر صدرا در مباحث وجود، تشکیک خاصی است، این قسم از تشکیک را مورد تأمل بیشتر قرار می‌دهیم.

صدرا با باور به اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، در جایی که به واقعیت کثرت در هستی اذعان دارد، در مقام تبیین کثرات و سرّ تمایز موجودات به الگوی تشکیکی هستی متوسل می‌شود و بر این باور است که تمایز موجودات از یکدیگر به وسیله عاملی بیرون از وجود نیست، بلکه جهت امتیاز اشیاء به خود وجود بازمی‌گردد؛ یعنی مابه‌الاختلاف در وجود به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد (همو، ۱۳۸۲: ۱۷۳/۲). از این منظر، همه اختلافات و تفاوت‌ها، ناشی از اختلاف در شدت و ضعف هستی است (همان: ۷۰-۶۶/۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۲). بنابراین هر مرتبه مافوق، واجد کمالات مرتبه مادون به نحوه اعلی و اشد بوده و نیز مرتبه مادون، واجد کمالات مرتبه مافوق به

نحو اضعف و انقص است (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۶). بر پایه چنین تلقی از ساختار هستی، هیچ حدّ فاصلی میان هیچ مرتبه‌ای از هستی وجود ندارد.

۳-۴. حرکت جوهری در موجودات مادی

اصل دیگر حکمت متعالیه، حرکت جوهری است که صدرا آن را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف می‌کند. طبق این نظریه در جهان، کون و فساد وجود ندارد و فقط حرکت وجود دارد (همان: ۶۱/۳). اساس جهان هستی از جوهر تشکیل شده است و أعراض اموری تابع و طفیلی هستند. ارسطو و ابن سینا جوهر را ثابت پنداشته‌اند که گاه‌گاهی دچار تغییرات دفعی می‌شود؛ حال آنکه جهان ماده، سراسر متحرک و بی‌ثبات است. جهان یک حرکت مداوم است که در آن حرکت و متحرک عین یکدیگرند. تنها اعراض‌اند که متحرک و حرکت در آن‌ها جدا هستند. لکن در جوهر، متحرک و حرکت یکی است. این تعریف، همه ارکان حرکت را در بر دارد؛ زیرا بر اساس آن، آغاز حرکت از قوه و انجام آن به فعلیت است و قوه و فعل در واقع، مبدأ و منتهای حرکت‌اند. بر اساس مبانی صدرا، یک ماهیت می‌تواند افرادی داشته باشد که در شدت و ضعف وجودی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ یعنی می‌تواند افرادی داشته باشد که بعضی مجرد و بعضی مادی‌اند و از آنجا که حرکت جوهری در وجود صورت گرفته است، نه در ماهیت، اشتداد وجودی مستلزم انقلاب در ذات ماهیات نخواهد بود و چون این تحول به صورت تدریجی انجام می‌گیرد، اتصال و پیوستگی موجود در آن، حافظ تشخیص و وحدت آن خواهد بود (همان: ۱۰۴/۲). اثبات حرکت در جوهر ملاحظه‌ای از بسیاری از مسائل فلسفی از قبیل ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم، ترکیب اتحادی ماده و صورت (نفس و بدن)، اثبات واجب‌الوجود، اثبات معاد جسمانی، نفس و عوالم آن، تحولات عالم ماده و... را حل کرد.

این باور ملازم آن است که بنا بر اشتدادی بودن حرکت، مادیات را اموری در حال اشتداد وجودی و رو به سوی تجرد بدانیم. اشتداد در امر مادی یعنی از مادیت محض فاصله گرفتن و کم‌رنگ شدن حیثیات مادی و طبیعی. اما می‌توان با کمک مبانی صدرايي (مانند تشکیک در وجود) و دقت نظر در مفاهیم «مجرد»، «مادی» و

«حرکت» ثابت نمود که تنها مراتب عالی تجرد، فارغ از حرکت و زمان و سایر ویژگی‌های مادیات‌اند؛ اما در مراتب نازل تجرد، نه تنها دلیل قاطعی بر استحاله حرکت نیست، بلکه چه بسا بتوان ادله‌ای هم بر امکان وقوع حرکت و سایر اوصاف مادی اقامه نمود. لذا تجرد دارای مراتب است و الزاماً همه مراتب تجرد، عاری از حرکت و اوصاف مادی نخواهند بود؛ بلکه صرفاً مجرداتی که از مراتب عالی تجرد بهره برده و هیچ‌یک از اوصاف و ویژگی‌های شناخته‌شده مادی را ندارند، منزّه از حرکت بوده و ثابت هستند (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۶۳/۱).

۵. شواهد و قرائن تشکیکی بودن ارتباط مجرد و مادی در تفکر صدرا

علاوه بر اصولی که به عنوان مبانی صدرا در اثبات عدم مرز قاطع میان مجرد و مادی بدان‌ها استناد شد، می‌توان شواهد و قرائن متعددی در آراء و بیانات صدرا یافت که دلالت بر مدعای این مقاله دارند؛ از جمله: وحدت نفس و بدن، تحلیل وجودی از جسم و به ویژه باور به جسم مثالی.

۱-۵. وحدت نفس و بدن

بنا بر باور به وحدت نفس و بدن، نفس انسانی مصداق بارز ارتباط مجرد و مادی در تفکر صدرایی است. نفس انسانی از نظر وی به عنوان پایین‌ترین مرتبه تجرد در سیر نزول، آخرین معنای جسمانیت و اولین معنای روحانیت است. به عبارت دیگر، نفس یعنی همان صورت انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست. انسان راهی است که بین دو عالم کشیده شده است؛ به سبب روحش بسیط است و به سبب جسمش مرکب است، مقام ثابتی ندارد و با حرکت جوهری خود از مادیت به سوی تجرد پیش می‌رود. به عبارت دیگر، نفس وجودی جدا و مستقل از بدن ندارد تا مسئله ارتباط آن‌ها پیش بیاید؛ بلکه در حقیقت یک وجود است که مراتب طولی و عرضی دارد و بدن پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه آن است که با حرکت اشتدادی آن متحول و متکامل می‌شود. نفس دارای مقاماتی از عالم طبیعت تا عقل است و زمانی که به مقام عقل می‌رسد، دارای هویت شخصی و وجود عینی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۲).

با باور ملاصدرا، نفس وجودی متحرک است که با طی مراحل جسمانی و روحانی صرفاً حد مرتبه جسمانی را رها می‌کند؛ بدین معنا که دیگر در آن حد قبلی نمی‌گنجد و قصد مرتبه‌ای بالاتر را می‌کند. بنابراین وقتی که گفته شود بدن نفس است، مطلب درستی است؛ اما به منظور تمام نفس نیست. پس گرچه نفس علاوه بر مرتبه بدن، مراتب تجرد برزخی و تجرد عقلی را نیز دارد، اما عنوان نفس بر بدن نیز صادق است. این مطلب بدین معناست که نفس، بدن لابشرط است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷۱/۲). بنابراین در نظر ملاصدرا اطلاق تجرد بر نفس تنها هنگامی است که از مرتبه مادیت یا جسمیت محض فاصله گیرد و به سمت تجرد کامل پیش رود، نه فقط وقتی که تبدیل به موجود عقلی شود. این امر به هنگام ظهور برخی اوصاف امر مجرد در نفس اتفاق می‌افتد و ظهور چنین اوصافی نیز هیچ منافاتی ندارد با اینکه نفس هم جسمانی باشد و هم مجرد؛ زیرا ملاک در وحدت و تشخیص نفس، وجود نفس است؛ همان وجودی که در سیر جوهری خود در مراتب تشکیکی حرکت کرده و جامع وجودات مادون خود شده که از آن‌ها عبور کرده تا به این مرتبه بالای وجود رسیده است. در واقع، وجود نفس یک وجود ممتدی است که یک پایش در عالم ماده و دیگری در مجردات است. حال می‌توان گفت که رابطه نفس و بدن و به تبع آن مجرد و مادی نزد ملاصدرا به گونه‌ای است که از ابتدا گرفتار ثنویت نمی‌شود. وی بر اساس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در ابتدای پیدایش، جسمانی دانسته و هرگز آن را قدیم و روحانیه الحدوث نمی‌داند تا سخن از ارتباط مجرد با امر جسمانی به میان آید. در دیدگاه وی، ترکیب نفس و بدن انضمامی نیست، بلکه اتحادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰۹). نفس هرگز از بدن جدا نمی‌شود؛ چرا که نفسیت نفس به تدبیر بدن است، نه عارض بر بدن؛ چنان که اکثر حکما گمان کرده و در نتیجه نسبت نفس به بدن را همانند نسبت پادشاه به کشور و ناخدا به کشتی دانسته‌اند. بنابراین نفسیت نفس، نحوه وجود اوست (همو، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

حکایت مادی یا مجرد بودن نفس در حکمت متعالیه بسیار مفصل است. نفس در این دیدگاه، نه همیشه مجرد و آرام و بدون حرکت است و نه همواره مادی و زمانی و متحرک (سعیدی، ۱۳۸۹: ۴۴). بنابراین در میان مادی زمانمند و مجرد فرازمانی، مرتبه‌ای

ثابت می‌شود که هم مجرد است و هم متحرک و زمانی. در این صورت، نفس وجودی سه مرتبه‌ای دارد که در یکی مادی، در دومی مجرد زمانی، و در سومی مجرد فرازمانی است. پیوسته جهان هستی نیز همین گونه است؛ یعنی یک حقیقت واحد ذومراتب. پس بدن بر اساس وحدت نفس و بدن، از مراتب نفس است و نفسیت نفس به همین ارتباط و اتصال و اتحاد وجودی با بدن است؛ به ویژه بنا بر اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی» ثابت می‌شود که یک امر واحد می‌تواند در عین برخورداری از تجرد، مادی نیز باشد و در عین برخورداری از اوصاف مادی، مجرد نیز باشد و چنین امری قابل تعقل نیست، مگر بر اساس الگوی تشکیکی وجود، یعنی هستی موجود را امری مشکک تلقی نماییم.

۲-۵. هویت تشکیکی جسم

فلاسفه مشاء و حکمت صدرایی معتقدند که جسم در تحقق خارجی به منزله جوهر مستقل (ماهیت موجود در غیر موضوع و فی نفسه) تشخیص و تحقق دارد. همین جوهر مستقل، دارای دو جزء مستقل دیگر است که هر کدام با وجود جسم تحقق جوهری دارند: «هیولا یا ماده اولی» و «صورت جسمیه». صورت جسمیه، جوهری است که «قابلیت دارای ابعاد بودن» را دارد. از این رو، جسم دارای سه بعد می‌باشد. اما «دارای سه بعد بودن» در تعریف جسم جوهری مناسب نیست؛ زیرا جواهر با هم مباین‌اند، هرچند در تحقق خارجی با وجود واحد متحقق باشند (مثل هیولا و صورت که در جسم متحقق‌اند، آن هم هر سه به وجود واحد). ملاصدرا نیز به این حقیقت تصریح کرده و می‌گوید: «وجود بعدها سه‌گانه‌ای که فعلیت موجود باشند، در هر یک از معانی مذکور از این ابعاد، مقوم حقیقت جسم نبوده، لازم ماهیت جسم نیز به شمار نمی‌رود و همچنین از لوازم وجود خاص جسم در خارج نیست... هیچ یک از این ابعاد داخل در جوهریت جسم نبوده، بلکه از عرض‌های لازم خارجی یا مفارق جسم است که از توابع و لواحق تحقق جسم به شمار می‌رود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۵).

وی همچنین می‌نویسد:

«اما قید امکان در تعریف جسم به این معناست که وجود ابعاد در جسم واجب نیست؛ زیرا آن‌ها مقوم ماهیت و لازم وجود خارجی جسم نیستند (همان: ۱۰/۵).

استاد مطهری نیز در مقدمه مقاله دهم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۵/۴)، از گفتار ملاصدرا چنین تحلیلی ارائه داده است: جواهر خمسه عبارت‌اند از: عقل، نفس، جسم، هیولا و صورت. مطابق این نظریه، ما باید هر یک از هیولا و صورت را نوعی از انواع جوهر و در مقابل یکدیگر بدانیم. اگر ترکیب هیولا و صورت در جسم را ترکیب انضمامی بدانیم، می‌توانیم هر یک از این دو را نوعی از جواهر بدانیم و اما اگر ترکیب را اتحادی و اجزا را تحلیلی عقلی بدانیم، آن طور که صدرا در اواخر جلد دوم *اسفار قائل* است، دیگر نمی‌توانیم هیولا و صورت را دو نوع مستقل جوهری بدانیم؛ خصوصاً اگر آن طوری که صدرا در همان باب تصریح کرده، معتقد شویم که ماده متحد با صورت، حتی قابل اعتبار «به شرط لائی» یعنی اعتبار استقلال نوعی نیز نیست و این اعتبار ماده نسبت به مواردی است که ماده در جریان دیگری است و یا هنوز در انتظار صورت است و باز به همین دلیل، جسم نیز جوهری در قبال هیولا و صورت نیست؛ زیرا مطابق این فرض، جسم همان جوهری است که در عقل از ماده و صورت و یا جنس و فصل ترکیب شده... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۹/۲).

به اعتقاد صدرا جسم، حقیقتی افتراقی و از هم جداست که در وجودش قوه عدم آن و در عدمش قوه وجود آن می‌باشد. پس وجود هر فردی از آن، عین عدم فرد دیگر و یا ضد آن می‌باشد. بنابراین در آن قوه زوال نفس خودش هم هست و این نهایت ضعف وجود شیئی است که وجودش موجب عدم آن باشد و این مانند کثرت، در ضعف وحدت است (همو، ۱۳۸۸: ۲۴۵/۳). بنابراین تعریف جسم و اعتقاد به اینکه اوصاف جسمانی - چون امتداد و غیوبت ذاتی - ناشی از تنزل و تضعف در هستی است، ملازم آن است که بنا بر الگوی تشکیکی وجود، جسمیت و اوصاف جسمانی را اموری تشکیکی بدانیم و در نتیجه غیوبت ذاتی را که علت جهل و ناآگاهی و عدم علم است، مشکک تلقی کنیم. حتی اگر جسم را با توجه به مبانی صدرایی و مشایی در نظر بگیریم، باز هم نمی‌توان به این راحتی پذیرفت که جسم از ذات خود غایب است؛ چرا که علم حضوری خودآگاه یعنی علم اشیا به حقیقت خود، و علم حضوری با واسطه یعنی علم اشیا به صورت‌ها و یا حقیقت اشیا دیگر. از طرفی پست تلقی کردن عالم ماده و توجه نکردن به جنبه وجودی آن و غفلت از این نکته اساسی که ماده هرآنچه باشد و هر خصوصیتی که

داشته باشد، از سنخ وجود است، باعث شده که ویژگی جسم را غیوبت ذاتی بدانیم. البته از نظر عرفا و برخی از حکمای صدرایی، وجود مساوی با حیات است و حیات هر موجودی بسته به نوع وجودی آن است (قیصری، ۱۳۷۳: ۷۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۶/۱) و لزوماً علم و شعور آن موجود را در پی دارد (قیصری، ۱۳۷۳: ۷۱۴ و ۷۲۶). لذا وجود داشتن یعنی دارای حیات بودن، و دارای حیات بودن یعنی علم داشتن و قابلیت عالم شدن. این علم گاهی حضوری خودآگاه است و گاهی حضوری باواسطه به موجودات دیگر. تمام موجودات هستی از این جهت که هر یک در وجود خود، دارای جنبه‌ای از کمال علت خویش هستند، از همان جنبه نیز به علت خود عالم‌اند؛ یعنی علاوه بر علم حضوری خودآگاه از نحوه وجود خود، بر وجود علت ایجاد خود نیز علم حضوری دارند؛ زیرا تمام مخلوقات و ماسوی‌الله، نیاز ذاتی خود را به علت ایجاد، حضوری و ذاتی درک می‌کنند و از همین رو، تمام عالم تسبیح‌گوی خالق خویش است. این مبنای کاملاً قرآنی و شیعی را در تمامی آثار ملاصدرا به خوبی ملاحظه می‌کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۶، ۳۳۵، ۴۱۷، ۱۶۳/۸، ۱۲۴/۹ و ۲۶۹). در این صورت، هر اندازه که از اوصاف مادی و جسمیت کاسته می‌شود، بر مرتبه علم و خودآگاهی موجود افزوده می‌شود و در عین جسمیت، اوصافی از تجرد در او پیدا خواهد شد.

۵-۳. باور به جسم مثالی

طبق قول مشهور، بدن و جسم مثالی لطیف‌تر و شفاف‌تر از هواست که حائل میان جسم مادی و روح مجرد است. این بدن بسیار لطیف برزخی که فاقد قوانین ماده عنصری است، همان بدنی است که نفس ناطقه انسانی بعد از قطع علاقه خود از بدن جسمانی مادی، با آن تا روز قیامت باقی خواهد ماند؛ یا معذب به عذاب برزخی و یا منتعم در ناز و نعمت برزخی. حکمای اشراقی نیز معتقدند که بدن اخروی فاقد ماده، ولی دارای برخی از ویژگی‌های جسم، مثل شکل و مقدار است. اما طبق نظر صدرالمآلهین، بدن همیشه به عنوان یکی از مراتب نفس با آن همراهی دارد. به این صورت که بین بدن دنیوی و اخروی «این‌همانی» است؛ یعنی بدن عنصری با تمام ویژگی‌های صوری و ظاهری خود (البته مبرّای از ماده و هیولا) در آخرت موجود

می‌شود، بدون اینکه عین بدن عنصری به آخرت منتقل گردد و یا ارواح به ابدان دنیوی خود ملحق شوند. بنابراین از نظر وی، کسانی که نصوص مربوط به آخرت و احوالات قبر و معاد را بر خلاف معنای ظاهر آنها تغییر دهند و توجیه کنند، یا جاهل هستند و یا خود را به جهالت زده‌اند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲) و سپس بیان می‌کند که تمامی احوالات مربوط به آخرت، به همان صورتی که اکثر مردم می‌فهمند، درست و صحیح هستند و بر طبق اعتقاد آنها قطعاً با واقع مطابقت دارند (همان: ۳۸۳). از نظر صدرا، بدن‌های دنیوی حدوث تدریجی دارند؛ ولی بدن‌های اخروی دفعی‌الوقوع هستند (همو، ۱۳۸۶: ۵۹۶). بدن اخروی و دنیوی فقط از جهت صورت جسمیه عین یکدیگرند و از نظر ماده و جرم متفاوت‌اند؛ زیرا نفس اولاً در آخرت به این بدن دنیوی نیازی ندارد و ثانیاً بدن حقیقی نفس، بدن دنیوی نیست (همان: ۵۹۱ و ۵۹۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۹۸). بر اساس این دیدگاه، نفس پس از جدایی از بدن مادی و عنصری، متناسب با عالم برزخ و عالم قیامت، بدنی را برای خود می‌سازد که از تمام جهات با بدن دنیوی خود شباهت دارد. این بدن، مثل بدن دنیوی است، نه اینکه عین آن باشد و گرچه دارای خصوصیات مادی است، اما مادی نیست و حجم ندارد (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۹/۹-۲۰۰). در نتیجه باور به اینکه نفس، صورت و حقیقت انسان است و می‌تواند به اقتضای مرتبه وجودی خویش، جسم متناسب با خود را خلق کند، جسم طبیعی، جسم موجود در مرتبه مادی هستی و جسم مثالی، جسم در مرتبه خیال هستی است و شاید جسم عقلانی، در مرتبه عالم عقلی است، می‌توان گفت از اوصاف جسم مثالی این است که قوه و ماده ندارد، ولی جسمیت و امتداد دارد؛ یک سری از ویژگی‌های مادیات و یک سری از ویژگی‌های مجردات را دارد. بنابراین ما با موجودی روبه‌رو هستیم که در آن تباین مفروض میان مجرد و مادی از بین رفته و این دو عرصه از هستی با یکدیگر به وحدت رسیده‌اند؛ یعنی موجودی در میانه مجردات و مادیات که نه مجرد محض و نه مادی محض است. بنابراین به استناد شواهد مذکور و طبق آموزه «تشکیک»، نظام هستی همانند نفس، دارای مراتب مختلف است. اما از یک سو همه مراتب وجود، متصل و فاقد هر گونه حدّ و مرز می‌باشند و چنانچه قائل به وجود مرز میان عوالم هستی باشیم، این مرز انتزاعی و تحلیلی خواهد بود و در عالم هستی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه، هیچ

انفصال و انفکاک وجود ندارد. از سوی دیگر، هر مرتبه دارای حکم ویژه‌ای به اقتضای مرتبه وجودی خود است که مراتب دیگر یا اصلاً ندارند، یا با شدتی متفاوت دارای آن حکم می‌باشند. لذا بر اساس آموزه تشکیک، «تجرد» نیز همانند سایر ظهورات و احکام وجود، دارای مراتب پیوسته و مختلفی است که دارای احکامی متفاوت‌اند. از این رهگذر می‌توان ثابت کرد که فقط مراتب عالی وجود که از تجرد محض برخوردارند، ثابت و فاقد «حرکت» و «زمان» و سایر ویژگی‌ها و اوصاف موجودات مادی‌اند و مراتب پایین‌تر دارای حرکت و سایر ویژگی‌های مادیات ولی به نحو تشکیک می‌باشند و چه‌بسا بتوان گفت که دامنه مجردات، بسیار تنگ‌تر و کوچک‌تر از آن است که فلاسفه بیان کردند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با ابتکار اصولی همچون وحدت و اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، گام‌های مهمی در حل مسئله تمایز میان مجرد و مادی و چگونگی ارتباط میان آن‌ها برداشته است. در این دیدگاه، مجرد و مادی دو مرتبه وجود هستند که اختلافشان در شدت و ضعف وجودی است و ارجاع اختلاف و اشتراک میان آن دو به مرتبه وجودی آن‌ها، بیانگر نبود مرز قاطع میان موجودات مجرد و مادی است. از طرفی تمامی خصوصیات هر یک از آن مراتب به دلیل ذومراتب بودن حقیقت وجود، به همان مرتبه وجودی آن‌ها برمی‌گردد. بنابراین می‌توان دیدگاه صدرا مبنی بر عدم مرز قاطع میان مجرد و مادی را در تمامی مراتب هستی و اوصاف و ویژگی‌های آن تسری داد و حتی مرز میان حادث و قدیم و واجب و ممکن را برداشت؛ چرا که وی بر خلاف نظر فلاسفه قبل از خود (مشاییان)، ویژگی‌های مجرد و مادی را اختصاصی آن‌ها نمی‌داند، به گونه‌ای که مجرد فاقد ویژگی‌های مادی، و مادی فاقد ویژگی‌های مجرد باشد؛ زیرا مجرد و مادی، بازگشت به مراتب شدت و ضعف در یک وجود واحد متصل خواهند داشت که قطعاً قابل تأمل و پذیرش است. در این تلقی از هستی، مرز قاطع میان حادث و قدیم زمانی نیز برداشته می‌شود و حدوث زمانی نیز امری تشکیکی می‌گردد. بدیهی است که این نتیجه، اختصاص به حادث و قدیم زمانی دارد و به حدوث و قدم ذاتی سرایت نمی‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قم، چاپ افست، ۱۴۰۴-۱۴۰۶ ق.
۴. همو، *النحاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵. انصاری شیرازی، یحیی، *دروس شرح منظومه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *المواقف، ضمن شرح المواقف*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ ق.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم، الف لام میم، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۹. همو، *معرفت نفس*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. سعیدی، احمد، «حرکت و زمان در مجردات بر اساس مبانی حکمت متعالیه»، *نشریه معرفت فلسفی*، شماره ۳۰، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. همو، *المشاعر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. همو، *حکمت متعالیه در اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰ ش.
۱۸. همو، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. همو، *بداية الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، تهران، آگاه، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.

۲۶. قیصری، داوود، شرح فصول الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۷. قیم، عبدالنبی، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. همو، مجموعه مقالات، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۳۲. معین، محمد، فرهنگ زبان فارسی، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۵۷ ش.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.