

اقسام جوهر از نظر صدر المتألهین

دکتر زهرا مصطفوی*

چکیده

صدر المتألهین درباره مسائل جوهر و عرض همانند بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی دارای نظرات خاصی است، اما در بسیاری از نوشته‌های خود بر اساس نظرات عام فلسفی بحث می‌کند و محقق را پیرامون نظر نهایی خود به اشتباه می‌افکند. این مقاله در صدد است تا بیان کند که در بحث اقسام جواهر نظر صدرا آن است که جوهر، جنس الاجناس نبوده، اقسام جوهر نیز هیچ کدام از قبیل ماهیات نیستند، بلکه اختلاف آنها به وجود و نحوه وجود آنها باز می‌گردد. ماهیات اموری هستند فارغ از آنکه جسم یا عقل یا برزخ میان آنها باشند. نفس انسانی نیز به واسطه سعه وجودی خود می‌تواند از عالمی به عالم دیگر قدم گذارد و با حرکت جوهری و اشتداد مرتبه وجودی خود، با محسوس و متخیل و معقول متحد شود. بنابراین، نفس نیز از سنخ ماهیات نیست. صورت جوهری نیز که عین فعلیت و هویت اشیاء است، از سنخ وجود است. هیولا تنها جوهری است که به روشنی مشخص نیست که صدر المتألهین آن را از سنخ ماهیات می‌داند یا خیر. همچنین این مقاله به نظر ملا صدرا پیرامون تعریف جوهر و عرض، اقسام جوهر و میزان در تشخیص جوهر از عرض می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

جوهر، عرض، ماده، صورت، جسم، نفس، عقل، مثال، وهم، عوالم سه گانه، هیولا.

تعریف جوهر و عرض

بحث پیرامون تعریف جوهر و عرض از گذشته دور در میان فلاسفه مطرح بوده است. این حقیقت از دیرباز در میان فلاسفه شناخته شده بوده است و برای شرح آن از عباراتی استفاده کرده‌اند که تاکنون در میان کتب باقی مانده است. ارسطو برای بیان مقصود خود از تعبیری خاص بهره برده است. وی در تعریف جوهر می‌گوید: «آن که بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل می‌شوند» (۹/ ص ۲۱۲؛ ۲/ ص ۵۶۳). مقصود وی این

* - دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تهران.

است که موجودات دیگر عارض بر جوهر می‌شوند و جوهر، عارض بر چیزی نیست. هر عرضی را در نظر آورید، دارای موضوعی است که بر آن حمل می‌شود و عارض بر آن می‌گردد، ولی جوهر عارض بر چیزی نمی‌شود.

همین تعریف در کلمات فلاسفه اسلامی شهرت پیدا کرده و ابن‌رشد تعریف فلاسفه اسلامی مشائی را منطبق بر تعریف ارسطو دانسته است (۲/ ص ۵۶۵). آنها جوهر و عرض را چنین تعریف کرده‌اند: «جوهر موجودی است که در موضوع تحقق ندارد و عرض موجودی است که در موضوع تحقق پیدا می‌کند.» (ر.ک. ۸/ ص ۴۹۷؛ ۳/ ص ۱۱). این تعریف با آنکه اصل و جوهره آن هنوز باقی مانده است، اما از جهاتی مورد مطالعه و دقت نظر قرار گرفته تا ابهامات آن رفع گردد و اصلاحاتی در آن پدید آید:

۱. درباره تعریف «موضوع» اختلاف پدید آمده، زیرا - چنانکه در آینده نیز اشاره خواهد شد - ماده و صورت از اقسام جوهر شمرده شده‌اند، درحالی که ماده موضوع برای صورت بوده و صورت در ماده تحقق می‌یابد، بنابراین، وجود صورت با این تعریف ناسازگار است.

برای حل این اشکال عنوان دیگری به نام «محل» به کار گرفته شده است و گفته‌اند ماده برای صورت، محل است و صورت در محل تحقق دارد، اما اجسام برای اعراض موضوع هستند؛ نه محل. تفاوت میان محل و موضوع آن است که موضوع بی نیاز از آن چیزی است که در آن تحقق پیدا می‌کند، ولی محل نیازمند آن چیزی است که در آن حلول می‌یابد. بنابراین، هیولا یا ماده را محل برای صورت دانند و اجسام را موضوع برای اعراض شمرند (۱۴، ۲/ ص ۱۴۱؛ ۱۳/ ص ۲۹۶). آشتیانی توضیح دیگری را ضمیمه کرده است که محل دو قسم می‌باشد: محلی که بی نیاز از حال است، موضوع نام دارد و محلی که نیازمند حال است ماده یا هیولا می‌باشد. بنابراین، رابطه محل و موضوع، عموم و خصوص من وجه است (۱/ ص ۴۶۴).

برخی نیز برعکس این حکایت را آورده‌اند و از عبارت دیگری بهره جسته‌اند. ایشان جوهر و عرض را چنین تعریف نموده‌اند: «جوهر موجودی است که در محل تحقق نیابد و عرض آن است که در محل تحقق یابد.» (ر.ک. ۲۷، ۱/ ص ۲۲۹). ایشان را عقیده بر آن است که عنوان «محل» غیر از عنوان «موضوع» است. هیولا یا ماده برای صورت، موضوع است؛ نه محل. و صورت در ماده حلول نمی‌کند، بلکه اعراض در اجسام حلول می‌کنند.

۲. معنای «حلول» نیز در این میان از ابهام خاصی برخوردار است، زیرا بدرستی مشخص نیست که وقوع عرض در جوهر یا به تعبیری حلول عرض در جوهر به چه معناست و چه تفاوتی میان وقوع عرض در جوهر با وقوع یک شیء در مکان خاص یا زمان خاص، یا وقوع آن شیء در ذهن یا خارج و دیگر کاربردهای این گونه تعبیرات می‌توان نهاد.

این اشکال ابتدا توسط شیخ اشراق و فخر رازی مطرح شده است که تفاوت میان این تعبیرات چیست و آیا مقصود از وقوع عرض در جوهر همانند دیگر موارد استعمال کلمه «در» است یا معنای دیگری دارد؟ (ر.ک. ۲۴/ ص ۲۱۸؛ ۲۰/ ص ۱۳۷) ملاصدرا نیز سعی کرده است تا معنای خاصی برای حلول عرض در جوهر بیابد تا فرقی میان این کاربرد لفظ «حلول» و دیگر معانی آن باشد. وی معتقد شده است تعاریفی که گذشتگان از حلول ارائه داده‌اند، خطا بوده و معنای حلول آن است که وجود فی نفسه یک موجود، عین وجودش برای دیگری باشد؛ به طوری که باعث اتصاف دیگری شود (۲۷، ۴/ ص ۲۳۲؛ ۲۸/ ۲۱؛ ر.ک. ۴۳/ ص ۴۴۱). طبق این بیان، عرض موجودی است که در غیر خودش؛

یعنی جسم تحقق پیدا می‌کند و برای اتصاف جسم به یک معنای عرضی موجود می‌شود؛ مثل رنگ قرمزی که در یک میوه حلول پیدا می‌کند تا آن را قرمز نامند.

۳. در تقسیم به جوهر و عرض، مقسم چه چیزی است؟ آیا وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا موجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؟ در هر صورت، آیا وجود خارجی یا موجود خارجی به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا معنایی اعم از وجود یا موجود ذهنی و خارجی؟ یا آنکه مقسم، در این تقسیم امری غیر از وجود و موجود است؟

۳. ۱. ابن رشد معتقد است که وجود دارای دو معنی است که یکی از آنها در مقابل عدم است و همین معنی همانند جنس برای جواهر و اعراض (مقولات دهگانه) است و به جوهر و عرض تقسیم می‌شود و به همین معنی در تعریف جوهر می‌گویند که موجود بذاته است (۴/ صص ۴۸۱-۴۸۲).

اما متکلمان اعتراض کرده‌اند که اگر وجود یا موجود به جوهر و عرض تقسیم شود؛ خواه اعم از خارجی و ذهنی باشد یا فقط وجود و موجود خارجی تقسیم گردد، این اشکال پدید می‌آید که خداوند بر اساس این تعریف جوهر است و برای آنکه با دیگر جواهر عالم تفاوتی داشته باشد، نیازمند فصلی ممیز است و در این صورت، خداوند مرکب از جنس و فصل می‌شود و موجودی که مرکب از جنس و فصل باشد، نمی‌تواند واجب الوجود بالذات باشد (۲۵/ ص ۱۳). ابن سینا نیز تذکر داده است که واجب الوجود بالذات نمی‌تواند جوهر باشد (۸/ ص ۵۵۸).

در پاسخ به این اشکال چند راه پیموده شده است:

اول: مقصود از وجود یا موجود که مورد تقسیم واقع شده است، وجود مطلق نیست، بلکه وجود ممکن است. در تقسیم اولی، وجود یا موجود به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات تقسیم می‌شود. سپس، ممکن الوجود به جوهر و عرض تقسیم می‌گردد.

شهرستانی تذکر می‌دهد که این راه حل برای اصلاح تعریف صحیح نیست، زیرا اصلاً چنین مفهومی از عبارت فلاسفه قابل برداشت نیست. آنها با صراحت تمام وجود یا موجود را به جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند (۲۵/ ص ۱۳).

دوم، مقسم در این تقسیم عبارت از موجود است، زیرا وجود از آن حیث که وجود است، حقیقتی خارجی بوده و قابل قسمت نیست، بنابراین، موجود تقسیم می‌شود. موجود نیز از عناوینی است که اختصاص به ممکنات دارد، زیرا موجود؛ یعنی چیزی که دارای وجود است و این صفت اختصاص به ممکنات دارد و واجب الوجود بالذات عین وجود است؛ نه چیزی که دارای وجود است (۳۵/ ص ۱۷).

سوم: مقسم در این عبارت موجود است، اما معنای موجود لا فی موضوع که برای جوهر به کار رفته است، یک عنوان ترکیبی نیست که مرکب شده باشد از وجود و عدم تحقق در موضوع، بلکه مقصود از این تعریف یک عنوان بسیط است؛ عنوانی که به ما می‌گوید جوهر آن است که در موضوع محقق نیست. بنابراین، این صفت به ما نمی‌فهماند که جوهر در خارج تحقق دارد، بلکه می‌فهماند که اگر در خارج تحقق داشته باشد وجودش در موضوع نخواهد بود. چنین صفتی غیر از حقیقت موصوف است و موصوفی که در خارج دارای این صفت باشد، مرکب خواهد بود از حقیقت خارجی و این صفت، زیرا حقیقت خارجی به ما می‌گوید که آن موصوف در خارج تحقق دارد و این صفت می‌گوید که تحقق آن در موضوع نیست. با این بیان روشن می‌شود که تعریف جوهر بر حق تعالی صدق نمی‌کند، زیرا

خداوند حقیقتی مرکب نیست. پس تعریف جوهر فقط دربارهٔ ممکنات صادق است، و لازم نیست در تقسیم بندی موجود به جوهر و عرض این نکته را تذکر دهیم که موجود ممکن الوجود تقسیم می‌شود (۳۵/ص ۱۵).

۳.۲. روشن است که پاسخهای خواجه نصیرالدین طوسی دفاعی از فلاسفه به حساب نمی‌آید، زیرا او مقسم را امری غیر از وجود که معنایی مقابل عدم است، قرار داده است. به همین جهت، خواجه راه دیگری را پیموده است. وی می‌گوید: مقسم در این تقسیم بندی عبارت است از ممکن الوجود بالذات (۳۳/ص ۲۱۵) و در مقام تقسیم باید این نکته را توجه کرد تا واجب الوجود بالذات در این تقسیم بندی داخل نشود. این نظر خواجه نصیر بر اساس نظر ابن سینا شکل گرفته است که از ابتدا موجودات را طبق نظر فلاسفه به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و ممکن را به جوهر و عرض تقسیم می‌نماید (۳۴/صص ۶۵) و فخر رازی نیز همین مطلب را به فلاسفه نسبت می‌دهد (۲۱/ص ۲۱۶). ایجی، جرجانی و تفتازانی نیز ممکن الوجود را مقسم قرار داده‌اند که می‌توان آنها را پیرو خواجه دانست (۲، ۱۰/ص ۷۲؛ ۱۴، ۱۴۱/۲).

اما به این تقسیم بندی اشکالی واضح می‌توان گرفت که امکان طبق نظر فلاسفه و نیز خواجه (۳۳/ص ۷۲) از معانی معقولات ثانی فلسفی است که حقیقتی در خارج ندارد، در حالی که جوهر ماهیتی است که در عالم خارج تحقق پیدا می‌کند. چگونه ممکن الوجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؟

پاسخ خواجه به این پرسش آن است که همان گونه که عرض مفهومی غیر ماهوی است و در عالم خارج تحقق ندارد و از معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آید، جوهر نیز از معقولات ثانی فلسفی بوده و حقیقتی در عالم خارج ندارد (همان/ص ۲۱۷). طبق این نظر، جوهر نیز مثل مفهوم عرض برای اقسامی که تحت آنها قرار دارند، جنس نیستند و فقط یک عرضی (در مقابل ذاتی) هستند. بنابراین، تقسیم ممکن به جوهر و عرض صحیح است. و اشکال به کسانی متوجه است که از سویی ممکن الوجود را تقسیم کرده‌اند و از سوی دیگر، جوهر را جنس الاجناس و از ماهیات می‌دانند. بر اهل فلسفه آشکار است که خواجه این نظریه را که جوهر برای اقسام خود یک مفهوم عرضی بوده و ذاتی نیست و از معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌رود، تحت تأثیر شیخ اشراق ابراز نموده است (۲۳/ص ۷۰).

۳.۳. علامه حلی بیان دیگری را در پیش گرفته است که با کلام خواجه متفاوت است؛ اگر چه وی آن را در شرح کلام خواجه به کار گرفته است. وی مقسم را عبارت از ممکن الوجود موجود دانسته است (۱۶/ص ۲۱۵). شاید نظر علامه این است که ابن سینا نیز که موجودات را تقسیم کرده است، مقصودش همین بوده که ممکن الوجود موجود را مقسم قرار داده است.

در شرح کلام ایشان می‌توان چنین استدلال کرد که ممکن الوجود اگر موجود نباشد، دیگر تعاریف ذکر شده بر آن صادق نخواهد بود، زیرا نمی‌توان ممکن الوجود معدوم را تقسیم کرد به آنچه در موضوع موجود نیست و آنچه در موضوع موجود است.

بنا بر نظر علامه، باید ملتزم شویم که جوهر و عرض نه تنها از اقسام ماهیت نیستند تا بر آن صادق باشند؛ خواه ماهیت در خارج تحقق داشته باشد یا خیر، بلکه از عوارض ماهیات نیز نیستند، بلکه جوهر و عرض از عوارض موجودات خارجی هستند که با قید وجود بر آنها صادق هستند؛ در حالی که به نظر می‌رسد علامه حلی جوهر را جنس الاجناس می‌داند و راضی به نظر خواجه طوسی نیست (۱۶/ص ۲۱۸).

۳. ۴. ابن سینا مقسم را در این تقسیم ماهیت دانسته است. وی جوهر را به ماهیتی تعریف می‌کند که وجودش در موضوع نیست (۷/ص ۳۰۷). همین نظر در کلمات صدرالمتهین (۲۹/ص ۲۵۹) و سبزواری (۲۲/ص ۱۳۱) نیز یافت می‌شود. البته، ملاصدرا عرض را به گونه‌ای تعریف کرده است که ماهیت در آن نباشد (۲۹/ص ۲۵۹)، زیرا عرض جنس الاجناس نیست و همین نکته باعث می‌شود تا در مورد نظر ملاصدرا پیرامون این تقسیم تردید واقع شود. ایچی نیز تعریف ابن سینا را به حکما نسبت داده است (۱۰، ۵/ص ۸).

۳. ۵. میرداماد در تعریف جوهر و عرض به دو گونه عمل کرده است، ولی می‌توان دریافت که نظر او با ابن سینا متفاوت است. وی تعریف جوهر را این گونه آغاز می‌کند که جوهر چیزی است که دارای ماهیتی است که موصوف می‌شود ... و عرض طبیعتی است که توصیف می‌کند... (۴/صص ۴۹-۵۰). بنابراین، طبق نظر میرداماد جوهر ماهیت نیست، بلکه چیزی است که دارای ماهیت است.

از سوی دیگر، می‌دانیم که میرداماد از شخصیت‌هایی است که به روشنی اصالت ماهوی است و برخلاف ابن سینا و شیخ اشراق که عده‌ای درباره اصالت ماهوی یا وجودی بودن آنها اختلاف نظر پیدا کرده‌اند، از فلاسفه‌ای است که اصالت ماهوی بودن او مورد پذیرش است. در این صورت، بیان مقصود او با مشکل مواجه می‌شود که منظور او از «چیزی که دارای ماهیت است» چیست؟ در حالی که وی معتقد است که طبیعتی که در تعریف عرض ذکر شده است، مستلزم آن است که عرض جنس الاجناس برای اعراض نه‌گانه باشد، همان طور که جوهر جنس الاجناس است. بنابراین، آنها را از اقسام ماهیت می‌داند.

۴. آیا جوهر عنوانی است که بر موجود خارجی و ذهنی صادق است یا آن که فقط بر موجود خارجی صادق می‌کند و در تعریف آن باید از این جهت دقت کرد تا موجود ذهنی جوهر نباشد؟ نکته‌ای که در این بحث نهفته، اشکالی است که معمولاً فلاسفه در بحث وجود ذهنی به آن پرداخته‌اند:

اگر تصور جوهر و آنچه از جوهر درک می‌شود و در ذهن تحقق دارد، جوهر باشد، باید مستقل از موضوع بوده، بدون موضوع تحقق داشته باشد؛ در حالی که معانی‌ای که در ذهن تحقق پیدا می‌کند، عارض بر نفس شده و عرض هستند. در این صورت، عنوان جوهر و عرض بر یک موجود صادق می‌شود؛ در صورتی که طبق تعریف، جوهر و عرض دو قسم مقابل یکدیگرند و در یک شیء جمع نمی‌شوند.

این اشکال باعث شده است تا در تعریف جوهر بازنگری شود و تعریف را به گونه‌ای تغییر دهند تا جواهر ذهنی به گونه‌ای از تعریف خارج شود و تحت مقولات عرضی قرار بگیرد، و در عین حال، تعریف جوهر نیز بر آن صادق باشد؛ به طوری که در وجود ذهنی میان جوهریت و عرضیت آنها جمع شود و اشکالی پدید نیاید. بر این اساس، ابن سینا تعریف را تغییر داده، می‌فرماید: جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد، در موضوع نیست (۷/ص ۳۰۷). این ابتکار عمل باعث شده است تا جوهری که در ذهن تحقق پیدا می‌کند، از آن جهت که عارض ذهن است و علم انسان است، عرض و از مقوله کیف باشد، و از آن جهت که تعریف جوهر بر آن صادق است زیرا ماهیتی است که چون در خارج تحقق داشته باشد، بدون موضوع است، جوهر بر آن صادق کند (۱۳/ص ۳۰۲).

ملاصدرا (۲۹/ص ۲۵۹) و سبزواری (۲۲/ص ۱۳۱) نیز همین تعریف را ذکر کرده‌اند؛ اگر چه برای حل این مشکل وجود ذهنی از دو عنوان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی که ملاصدرا آن را مورد توجه خاص قرار داده است، بهره برده‌اند (۲۷، ج ۱/ص ۲۹۲).

یک راه برای تشخیص جوهر و عرض

یکی از مسائلی که لازم است به آن توجه شود، آن است که چگونه تشخیص دهیم که یک موجود، جوهر است یا عرض؟ آیا راهی برای تشخیص جوهر از عرض وجود دارد یا خیر؟

این بحث در خصوص برخی از مباحثی که مورد اختلاف فلاسفه واقع شده است که مثلاً آیا صورتهای نوعیه جوهرند یا عرض، مفید است. در این زمینه، ملاصدرا قاعده‌ای را وضع کرده، آن را از جمله ابتکارات خویش می‌شمرد تا بدان وسیله بتوان میان برخی از جواهر و اعراض تفاوت را باز شناخت.

شرح سخن ملاصدرا چنین است: اگر موجودی دارای ترکیب طبیعی و وحدت طبیعی باشد و بدانیم که یک جزء آن جوهر است و درباره‌ی جزء دیگر آن تردید داشته باشیم، به جزء مورد تردید توجه می‌کنیم که آیا اقوی از جزء دیگر است یا خیر؟ اگر جزء مشکوک اقوی از جزء جوهری باشد؛ به طوری که جزء مشکوک اصل بوده و جزء دیگر فرع آن قلمداد شود و قوام شیء به جزء مشکوک مستند شود، در این صورت آن جزء مشکوک نیز جوهر است، اما اگر جزء مشکوک فرع باشد و جزء دیگری که جوهر بود اصل است، در این صورت ممکن است جزء مشکوک ماده یا عرض برای آن باشد (۲۷، ج ۵/ص ۱۷۰؛ ۲۶/ص ۷۲؛ ۴۳/ص ۳۵۷).

تقسیمات جوهر

برخی از متکلمان نظر داده‌اند که فلاسفه جواهر را به پنج قسم تقسیم نموده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس، عقل مفارق (۲۱/ص ۲۱۶؛ ۱۱/ص ۴۳). تقسیم پنج قسمی در میان فلاسفه بسیار مشهور است؛ به طوری که این نظر هنوز نیز در کلمات فلاسفه اسلامی به چشم می‌خورد. برای نمونه علامه طباطبایی جوهر را پنج قسم دانسته است (۳۱/ص ۹۰؛ ۳۲/ص ۱۱۷). مرحوم سبزواری نیز همین روش را پیش گرفته است (۲۲/ص ۱۳۱). ملاصدرا نیز در برخی از نوشته‌های خود همین نوع تقسیم بندی را که در میان فلاسفه مشاء شهرت داشته، ذکر کرده است (۲۹/ص ۲۶۱؛ ۲۶/ص ۴۷؛ ۲۷، ۴/ص ۲۳۴)؛ چنان که گذشتگان حکمت مشاء نیز همین تقسیم بندی را بیان کرده‌اند (۳۳/ص ۲۱۵؛ ۴۰/ص ۴۱؛ ۵/ص ۳۱۴).

البته، برخی از متکلمان اسلامی، مثل غزالی و فخر رازی نظر داده‌اند که جوهر بنا بر نظر فلاسفه دارای چهار قسم است: ماده، صورت، جسم، عقل مفارق (۱۹، ۳/ص ۱۸؛ ۳۶/ص ۱۴۳)؛ چنان که بهمنیار تقسیم کرده است. البته، وی به جای عقل مفارق از عنوان بسیط مفارق استفاده می‌کند (۱۳/ص ۳۰۳) که در این صورت نفس انسانی نیز در قسم چهارم؛ یعنی بسیط مفارق گنجانیده می‌شود. همچنین خواجه نصیر نیز در برخی از نوشته‌های خود در ابتدا چهار قسم برای جوهر ذکر کرده، از عنوان مجردات استفاده می‌کند، سپس مجردات را به عقل و نفس تقسیم می‌نماید (۳۴/صص ۷۰۶). البته، فخر رازی از این جهت به فلاسفه نسبت داده است که آنها جوهر را به چهار قسم تقسیم

کرده‌اند که ابن سینا در یکی از کتب مهم خود؛ یعنی **عیون الحکمه** تصریح می‌کند که اقسام جوهر چهار تا است: ماده، آنچه در ماده است، آنچه دارای ماده است، آنچه غیر از اینها است (۶، ۳/ص ۱۷) و فخر رازی همین کتاب را از ابن سینا به طور تفصیلی شرح کرده است و یکی از منابع آشنایی فخر رازی با فلسفه مشاء به شمار می‌رود. در عین حال، روشن است که در جمع بندی نظر ابن سینا و بهمنیار همانند کلام طوسی می‌توان به این نتیجه رسید که آنها قسم چهار را در تقسیم بندی خود معنایی اعم از نفس و عقل می‌دانند، زیرا معتقدند که نفس ناطقه انسانی که قابلیت درک کلیات را دارد، باید موجودی مجرد از ماده باشد (۶، ۲/ص ۳۰۰؛ ۱۳/ص ۷۳۴).

در مقابل فلاسفه اسلامی، برخی از متکلمان به کلی مجردات را نفی کرده و فرموده‌اند که جوهر فقط سه قسم هستند (ماده، صورت، جسم)، زیرا عقل مجرد اصلاً تحقق ندارد و نفس نیز موجودی جسمانی است؛ نه آنکه ذاتش مجرد بوده و در تدبیر و فعل محتاج ماده باشد (۱۵، ۲/ص ۷۴؛ ۷/ص ۲۴۷).

از سوی دیگر، برخی از فلاسفه اسلامی نیز ماده یا هیولا را انکار کرده‌اند و ادله اثبات آن را نپذیرفته‌اند و به این ترتیب، تقسیم جوهر را سه ضلعی دانسته‌اند، زیرا طبق نظر ایشان، جسم امری مرکب از ماده و صورت نیست، بلکه جسم عبارت از همان صورت جسمانی است که اگر مرکب باشد، از اجزای جسمانی مرکب است. مثلاً در گذشته معتقد بوده‌اند که اجسام مرکب از اجسام بسیط چهارگانه؛ یعنی آب، آتش، هوا و خاک تشکیل شده‌اند. امروزه نیز بر اساس نظریات علم شیمی، اجسام از اجزای دیگری مثل الکترون، نوترون و پروتون تشکیل شده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی گذشته و کنونی نظریه انکار هیولا همواره به نوعی مطرح بوده است (۲۳/ص ۷۴؛ انواریه / ۲۴؛ ۳۳/ص ۲۲۹؛ منقول از معتبر، ابوالبرکات بغدادی ۳/ص ۱۹۵؛ ۴۱، ۱/ص ۲۰۱؛ ۱۸/ص ۵۲۶) در میان فلاسفه یونان نیز این مسأله مطرح بوده است که مبدأ اشیاء کدام است و مقصود ایشان آن بوده است که اولین عنصری که سرچشمه تحقق همه عالم بوده و عالم اجسام از آن تحقق یافته، چه موجودی بوده است. ایشان نیز معتقد به ماده و صورت به معنایی که در فلسفه ارسطو مطرح شده، نبوده‌اند بلکه بر اساس اختلاف نظری که وجود داشته، مبدأ موجودات را آب یا هوا یا آپایرون (طبیعتی نامحدود و گسترده در سراسر جهان) یا عدد می‌دانسته‌اند (۳۸).

بنابراین نظر، ممکن است تقسیمات جوهر به جسم و نفس و عقل تقلیل یابد؛ اگرچه در آینده بیان خواهد شد که اقسام دیگری از جوهر نیز مورد توجه همین گروه از فلاسفه و دیگران بوده است که در این تقسیم‌بندی وارد نشده است.

روشهای تقسیم جوهر

در هر صورت، به دلیل آنکه ملاصدرا همین تقسیم پنج قسمی را در ظاهر بسیاری از کلماتش پذیرفته است، لازم است کمی درباره این تقسیم بندی توضیح داده شود:

بنابر تذکر برخی از فلاسفه، تقسیم جوهر به اقسام چندگانه آن فقط بر اساس استقرا بوده است و هیچ گونه دلیل عقلی وجود ندارد که فقط این اقسام را برای جوهر در نظر بگیریم، اما در عین حال، همه کسانی که به بحث اقسام جوهر پرداخته‌اند، سعی کرده‌اند با بیانی عقلی به حصر اقسام جوهر بپردازند. بر اهل فن روشن است که تلاش ایشان

برای حصر جواهر فقط از این جهت است که میان اقسام آن به گونه‌ای خلل ناپذیر تفاوت گذاشته باشند و در صدد نیستند تا بیان کنند که دیگر هیچ نوع دیگری از اقسام جواهر قابل تصور نیست.

اما در مورد چگونگی حصر تقسیمات جوهر بیانات گوناگونی ارائه شده است:

ابن سینا می‌فرماید: «هر جوهری یا جسم است یا غیر جسم. اگر غیر جسم باشد، یا جزء جسم است یا نیست، بلکه به کلی مفارق از جسم است. اگر جزء جسم باشد، یا صورت جسم است یا ماده آن. اگر مفارق باشد یا ارتباطی با جسم دارد؛ به این گونه که حرکت در جسم می‌آفریند که به آن نفس گویند یا از هر جهت مجرد از ماده است که به آن عقل گویند.» (۵/ ص ۳۱۴).

بهمینار می‌فرماید: «جوهر یا بسیط است یا مرکب. بسیط یا در قوام مرکب دخیل نیست، بلکه مفارق از ماده است، یا در قوام مرکب دخیل است. آنچه در قوام مرکب دخیل است، یا همانند شکل برای درب است که به آن صورت گویند، یا همانند چوب برای درب است که به آن ماده گویند.» (۱۳/ ص ۳۰۳) (بیان شد که بهمینار یک تقسیم چهار ضلعی را بیان کرده است و جوهر مجرد را در این بحث به نفس و عقل تقسیم ننموده است).

خواجه نصیرالدین طوسی بر خلاف ابن سینا که از جسم آغاز کرده و بر خلاف بهمینار که از بسیط و مرکب آغاز کرده است، تقسیم خود را از مفارق و مقارن آغاز می‌کند: «جوهر یا در ذات و فعلش مفارق می‌باشد که عقل است، یا در ذاتش مفارق می‌باشد که نفس است، یا مقارن است. مقارن یا محل می‌باشد که ماده است، یا حلول می‌کند که صورت است، یا مرکب از آن دو می‌باشد که جسم است.» (۳۳/ ص ۲۱۵). البته، درباره اینکه مقصود خواجه مفارقت و مقارنت ماده است، چنان که علامه حلّی فرموده (۱۶/ ص ۲۱۵) و قوشچی اشکال کرده است (۳۷/ ص ۱۳۶) یا مفارقت و مقارنت وضع چنان که لاهیجی تفسیر نموده است (۳۹/ ص ۲۶۰) اختلاف نظر وجود دارد.

ابن سینا و خواجه طوسی روش دیگری را با تفاوت اندکی از یکدیگر نیز مطرح کرده‌اند: «جوهر یا در محل باشد، یا خود محل بود، یا مرکب بود از حال و محل، یا نه محل بود و نه حال و نه مرکب از آن» (قسمت موجودات/ ص ۶؛ ر.ک. ۶، ۳/ ۱۷).

نقد صدرا بر روش تقسیم جوهر

ملاصدرا نیز روش تقسیم بندی اخیر را به فلاسفه مشاء نسبت می‌دهد و در انتهای تقسیم بندی، موجودی را که نه محل است و نه حال است و نه مرکب از آنها، به نفس و عقل تقسیم می‌کند تا اقسام پنجگانه کامل گردد. سپس به این تقسیم بندی اشکال می‌فرماید که بنا بر نظر ملاصدرا نفس انسانی برای صورت ادراکی‌ای که در آن تحقق پیدا می‌کند، ماده است و نفس در هنگام درک معقولات دارای صورت عقلانی می‌گردد، زیرا به عقیده صدرالمتألهین عقل و عاقل و معقول با هم متحدند و انسان در هنگام تعقل، می‌شود عقل و این یکی از آثار و نمودهای حرکت جوهری و حرکت طولی نفس در عوالم است.

صدرالمتألهین توضیح داده است که تعقل به معنای حصول صورتهای ماهوی از اشیاء در نفس نیست، بلکه تعقل به معنای درک ذاتهای نورانی از معقولات در عالم عقلی است، نه آنکه تصویری از آنها در نفس حلول کند. علم همان حضور و وجود شیء مورد ادراک در نزد مدرک است. وجودی خالص و غیر مشوب به عدم و فقدان. به همین جهت،

اشیای مادی و غیرمجرد نمی‌توانند تعقل داشته باشند، و به حقیقت تعقل دست یابند، زیرا ماده همواره با فقدان و عدم آمیخته است، بلکه به عقیده صدر، علم عبارت است از وجود، به شرط آنکه حجابی در میان نباشد، و ماده و عدم و نقص حجابند و مانع علم (۲۸/ص ۳۳؛ ۲۷، ج ۴۴۷/۳).

بر اساس این بیان، ملاصدرا به روش تقسیم بندی مشائین اعتراض می‌کند که نفس در عین حالی که برای صورتهای ادراکی محل و ماده محسوب می‌شود، ولی نمی‌توان آن را ماده به معنای هیولا دانست. وی برای اصلاح این تقسیم بندی روش دیگری را پیشنهاد می‌کند که به تقسیمی که از ابن‌سینا در الهیات شفا نقل گردید، شباهت دارد. وی می‌فرماید: «جوهر اگر قابل ابعاد سه‌گانه باشد، جسم است و گرنه اگر جزئی از جسم باشد؛ به طوری که باعث فعلیت آن باشد - خواه باعث فعلیت در جنس یا نوع آن باشد - صورت است؛ یا صورت امتدادی یا طبیعی. و اگر جزئی باشد که جسم به واسطه آن بالقوه است، ماده است. و اگر جزء جسم نباشد، اگر در جسم مستقیماً تصرف می‌کند، نفس است و گرنه عقل است» (۲۷، ج ۴/ص ۲۳۴).

برخی اقسام قابل بحث

۱. جوهر فرد: بسیاری از متکلمان به موجود دیگری به نام جوهر فرد اعتقاد دارند که این نظریه در میان متکلمان شیعه و سنی شیوع داشته است (ر.ک. ۲۱/ص ۱۸۳؛ ۱۵، ۷/ص ۵؛ ۱۴، ۳/ص ۲۲؛ ۱۱/ص ۵۸). جوهر فرد عبارت از جوهری است که قابل انقسام نیست. طبق این نظریه اجسام قابل انقسام هستند، اما روند انقسام اجسام تا ابد ادامه ندارد، بلکه در مرحله‌ای اجسام به حدی می‌رسند که بیش از آن قابلیت انقسام ندارند. جسمی که قابلیت انقسام نداشته باشد، جوهر فرد خوانده می‌شود. متکلمان مسلمان این نظر را از متقدمان یونانی اخذ کرده‌اند که ایشان نیز با براهینی سعی در اثبات جسم غیر قابل انقسام که از آن به «اتم» یاد می‌کردند، داشته‌اند (ر.ک. ۱۷/ص ۴۲۹؛ ۱۲، ۱/ص ۹۷). بنابراین، جوهر فرد یکی از اقسام جسم بوده، نوع دیگری محسوب نمی‌شود. در عین حال، این نظریه از سوی فلاسفه اسلامی و صدرالمتهلین مورد اعتراض قرار گرفته است (۵/ص ۳۱۸؛ ۳۳/ص ۲۲۲؛ ۵/ص ۲۷، ۲۹).

۲. زمان: بحث پیرامون زمان از قدیم در میان فلاسفه مطرح بوده و نظریات متعددی در این زمینه ابراز شده است. در میان فلاسفه گروهی بوده‌اند که زمان را حقیقتی مستقل از موجودات دیگر می‌دانسته‌اند و عقیده داشته‌اند که زمان موجود واحدی از انواع جواهر و مفارق از ماده و جسمانیات است. بر اساس این نظریه، زمان یا از جمله عقول به حساب می‌آید یا آنکه موجود دیگری است که با عقول مجرده متفاوت است؛ همان‌گونه که نفس در عین حال که وجودی مجرد است، غیر از عقول است. اما صدرالمتهلین معتقد است زمان عبارت است از مقدار طبیعت جسمانی به اعتبار تجدد ذاتی و حرکت جوهری‌ای که موجودات جسمانی در عالم دارا هستند (۲۷، ۳/ص ۱۴۷). صدرالمتهلین معتقد است که موجودات جسمانی در عالم اجسام دارای حرکت و تغییر ذاتی و دائمی هستند و در هر لحظه وجود آنها تجدید می‌گردد (همان ۳/ص ۸۶). بر اساس این نظریه و با توجه به اینکه زمان عبارت است از مقدار حرکت موجودی که دارای حرکت است؛ صدرالمتهلین نتیجه می‌گیرد که زمان عبارت از مقدار طبیعت جسمانی به اعتبار حرکت جوهری آن است. بنابراین، زمان را نمی‌توان از انواع جوهر به حساب آورد.

۳. مکان: درباره مکان نیز همانند زمان نظرات گوناگونی ارائه شده است. برخی از فلاسفه مکان را موجودی مستقل و بعدی دارای وضع در میان موجودات مادی دانسته و معتقد شده‌اند که مکان به طور مستقل از موجودات تحقق دارد. در این صورت، اعتقاد به وجود مکان مطلق همسنگ با اعتقاد به وجود خلأ است. در مقابل ایشان، ملاصدرا و بسیاری از فلاسفه اسلامی وجود خلأ را انکار کرده‌اند و به این ترتیب منکر وجود مکان مستقل از موجودات مادی به طوری که هم دارای وضع باشد و هم بدون هیچ موجود مادی تحقق داشته، شده‌اند (همان، ۴/ص ۴۸). بنابر نظریه نخست، مکان به دلیل آنکه دارای وضع است، جزء عالم جسمانی محسوب می‌گردد. اما صدرالمتهلین حقیقت مکان را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند و بنابر نظر او، مکان یک امر اعتباری یا وهمی نیست، بلکه موجودی مستقل از عالم جسمانی است. وی معتقد می‌شود که مکان عبارت است از بُعد بدون وضع. هر موجودی جسمانی دارای وضع یا جایگاهی است، اما موجوداتی که خارج از عالم اجسام هستند، دارای وضع و جایگاه نیستند. ملاصدرا معتقد است که مکان نیز از این قبیل موجودات غیر جسمانی است که در عین حال که دارای بُعد است، اما دارای وضع نیست. (همان، ۴/ص ۵۸).

ابراز این نظر از جانب ملاصدرا نشان می‌دهد که ملاصدرا به عالم دیگری غیر از عالم مادیات و مجردات صرف (عالم عقول) اعتقاد دارد، زیرا در عالم عقول نیز هیچ بُعدی تحقق ندارد. در ادامه این مقاله بیان خواهد شد که ملاصدرا به عالمی میان اجسام و عقول به نام «عالم مثال» معتقد است و مکان را موجودی از عالم مثال می‌داند.

موجودات مثالی؛ قسم ششم از اقسام جوهر

در میان فلاسفه اسلامی تعدادی بوده‌اند که معتقد به وجود قسم دیگری از موجودات جوهری به نام «موجودات مثالی» بوده‌اند. عنوانهای دیگری که برای این موجودات ذکر شده، موجودات خیالی یا برزخی یا اشباح بوده‌اند. موجودات مثالی موجوداتی هستند که از ماده مجرد هستند، ولی دارای عوارض و لواحق ماده‌اند. رنگ و بُعد و شکل به همراه صورتهای مادی بدون حضور ماده در عالم مثال تحقق دارد. برای توضیح بیشتر، همان طور که در صورتهای خیالی انسان، صورت مورد تصور انسان بدون حضور ماده تحقق دارد و این صورت به همراه رنگ و شکل و بُعد است؛ به طوری که دو صورت متفاوت از نظر رنگ و شکل و اندازه آنها را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد، در عالم خیال یا مثال نیز موجوداتی از این دست تحقق دارند.

حتی شیخ اشراق معتقد شده است که صورتهای خیالی انسان همان موجودات عالم مثال هستند (۲۳/ص ۲۱۱)، اما ملاصدرا این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که معمولاً صورتهای خیالی انسان در خیال متصل به نفس تحقق دارند و از معلولات نفس هستند، در مقابل موجودات مثالی که در عالم خیال منفصل تحقق دارند (۲۷، ۱/ص ۳۰۳؛ ۳/ص ۵۱۸). به عقیده ایشان، انسان دارای دو گونه صورت خیالی است: اول، صورتهایی که بر آمده از ذهن آدمی و بافته خیال پردازیهی انسان است؛ این صورتهای در خزانه خیال متصل انسان قرار دارد. دوم، صورتهای خیالی که مستقل از ذهن انسان تحقق دارند؛ چنان که در رؤیاهای صادقانه برای افراد آشکار می‌شوند؛ این صورتهای در عالم خیال منفصل یا همان عالم مثال تحقق دارند و انسان در هنگام درک آنها، خود نیز موجودی مثالی می‌گردد.

نگارنده در این مقام نیست تا مشخص کند که اولین کسی که در جهان اسلام نظریه موجودات مثالی را مطرح کرده، کدام فیلسوف یا متکلم بوده است، اما آنچه روشن است تعدادی از فلاسفه اسلامی همانند شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی به وجود چنین موجوداتی معتقد بوده‌اند، بدون آنکه در هنگام برشمردن اقسام جوهر به آن اشاره کنند. همچنین متکلمانی مثل فخر رازی معتقد به عالم مثال بوده‌اند چنان که ابن عربی - که از بزرگترین عرفای جهان اسلام به شمار می‌رود - به وجود موجودات مثالی اعتقاد داشته است. در مقابل ایشان، میرداماد به کلی منکر وجود عالم مثال یا موجودات مثالی بوده است.

ملاصدرا از جمله فلاسفه‌ای است که به وجود موجودات مثالی و عالم مثال معتقد است. عالم مثال، برزخی است میان عالم اجسام و عالم عقول، زیرا از آن جهت که مجرد از ماده است، برتر از ماده بوده، در رتبه متقدم بر عالم اجسام قرار دارد و از آن جهت که همراه با عوارض و لواحق ماده است، فروتر از عالم عقول است (۲۸/ص ۱۵۶؛ ۲۷، ۸/ص ۳۷۲). در عین حال، ملاصدرا تذکر داده است که موجودات عالم خیال ممکن است نورانی یا ظلمانی باشند. موجودات نورانی منشأ رحمت و ثواب برای انسانها در عالم برزخ و موجودات ظلمانی منشأ عذاب و ناراحتی برای انسانها هستند (۲۷، ۱/ص ۳۰۲)، زیرا یکی از ویژگیهای عالم برزخ آن است که انسانهای متوسط که به مراحل عالیه عقلانی و سعادت عالیه نرسیده‌اند، در آن عالم محشور می‌شوند (۲۷، ۹/ص ۲۴۸). همچنین معاد جسمانی فقط مربوط به انسانهایی است که در آن عالم محشور می‌شوند (ر.ک. ۴۳/ص ۹۶).

ملاصدرا بر اساس تجرد نسبی صورتهای خیالی (تجرد از ماده و نه عوارض ماده) مسائلی از فلسفه را بنا نهاده است که از آن جمله می‌توان مباحث مهم معاد، بدن برزخی، معاد جسمانی، تجرد قوه خیال انسانی، شرح منامات انبیا و صلحا، خبر دادن از گذشته و آینده را نام برد.

با توجه به اینکه موجودات مثالی از جمله جوهر عالم هستند، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا این جوهر قسم دیگری از جوهر به حساب می‌آیند، یا آنکه در تقسیم بندی ابتدایی‌ای که ذکر گردید، گنجانیده می‌شوند؟

در پاسخ به این سؤال لازم است توجه کنیم که دو مسأله ممکن است با یکدیگر خلط گردند: اول، آیا عالمی به عنوان عالم مثال در مقابل عالم عقول، عالم اجسام و عالم نفوس تحقق دارد یا آنکه عالم مثال به نوعی در همین سه عالم قرار دارد؟ دوم، آیا موجودات مثالی، موجوداتی غیر از عقول، نفوس و اجسام هستند یا با تعریف آنها سازگار بوده، از اقسام آنها به شمار می‌روند؟

پاسخ پرسش اول، طبق نظر ملاصدرا منفی است. به نظر ایشان عالم مثال منفصل همانند عالم مثال متصل چیزی خارج از نفس نیست و نمی‌توان آن را در مقابل عوالم سه‌گانه عقول، نفوس و اجسام به حساب آورد. موجودات مثالی اگر ساخته ذهن آدمی باشند، در خیال متصل نفس انسانهای جزئی تحقق می‌یابند و اگر ساخته ذهن انسانها نباشند، بلکه موجودات مستقلی از نفوس انسانها باشند، موجودات مستقلی بوده، دارای حقایق نورانی یا ظلمانی در عالم مثال منفصل هستند. اما عالم مثال منفصل - تماما - از شئون نفوس کلیه هستند و جزئی از عالم نفوس محسوب می‌شوند (۳۰/ص ۴۵۴). به نظر صدرالمتألهین، عالم نفوس مشتمل بر نفوس کلیه‌ای است که به تدبیر نفوس جزئی مشغولند و فیض حق را بر آنها جاری می‌سازند. نفوس جزئی ما انسانها از نفوس کلیه کسب فیض می‌کنند و در ذهن آدمیان گاهی شبهاتی نسبت به حقایق افاضه می‌گردد و گاهی نیز استدلال افاضه می‌شود (همان/ص ۴۵۳).

بنابراین، عالم مثال منفصل، عالمی در مقابل عوالم سه‌گانه عقول، نفوس و اجسام محسوب نمی‌شود، اما برخی از فلاسفه حکمت متعالیه درباره انواع عوالم به عالم نفوس اشاره نکرده‌اند و فقط از عالم مثال نام برده‌اند (ر.ک. ۲۲/ص ۱۸۳؛ ۳۲/ص ۳۸۷).

اما در مورد پرسش دوم؛ یعنی وجود موجودات مثالی در عالم، پاسخ ملاصدرا مثبت است. به عقیده وی موجوداتی در عالم تحقق دارند که حقیقت آنها با اجسام و نفوس و عقول متفاوت است، زیرا موجودات مثالی چنان که بیان شد، عبارت از موجوداتی هستند که مجرد از ماده بوده، ولی از لواحق و عوارض آن مجرد نیستند. در این صورت این اشکال بر فلاسفه و از جمله جناب صدرالمتهلین وارد می‌شود که با توجه به مبانی آنها لازم است در هنگام تقسیم جوهر به اقسام خود، به شش قسم از جوهر اشاره کنند: ماده، صورت، جسم، نفس، مثال و عقل.

موجودات وهمی

درباره موجودات وهمی این نظر مطرح شده است که در میان جوهر موجوداتی هستند که با همه اقسام ششگانه جوهر متفاوتند. موجودات وهمی موجوداتی هستند که از آنها به معانی جزئی در مقابل محسوس، متخیل و معقول یاد می‌شود. شهید سید مصطفی خمینی معتقد است که وهم از مراتب عقل نبوده، بلکه مرتبه‌ای در عرض خیال است. قوه خیال برای درک صورتهای مادی است که بدون ماده، ولی همراه لواحق آن است، اما قوه وهم برای درک معانی غیر مادی است که در ماده تحقق پیدا کرده، مثل شجاعت و سخاوت. اما این معانی غیر مادی اگر به صورت جزئی ملاحظه شود؛ مثلاً شجاعت امیرالمؤمنین و سخاوت حاتم طائی، قوه درک آنها وهم است و اگر به صورت کلی باشد، قوه درک آنها عقل است. بنابراین، قوه واهمه در عرض قوه خیال بوده، از مراتب نفس است؛ نه از مراتب عقل (۱۸/ص ۱۰۱). البته، به نظر می‌رسد که این معنا را می‌توان از کلمات ابن سینا نیز به نوعی به دست آورد و اختصاصی به شهید ندارد (۸/ص ۳۴۷).

بنابراین نظریه، ممکن است موجودات وهمی را همانند موجودات خیالی و عقلی قسم هفتم از اقسام جوهر به حساب آورد؛ اگرچه همانند بحثی که در قسمت قبل بیان شد، عالمی به نام عالم وهم در مقابل عوالم جسمانی، خیالی و عقلانی وجود نداشته باشد و همان‌گونه که شهید تذکر داده است، موجودات وهمی از مراتب نفس باشند. اما طبق نظر ملاصدرا، وهم عبارت است از مرتبه نازل‌تر عقل، و عقل عبارت است از مرتبه عالی‌تر وهم، و تفاوت میان وهم و عقل تفاوتی خارج از ذات آنهاست (۲۷، ۳/ص ۳۶۰). بنابراین، طبق نظر ملاصدرا موجودات وهمی، موجوداتی حقیقی نیستند تا قسم دیگری از جوهر محسوب شوند.

اختلاف عوالم و موجودات آنها

۱. **جسم، مثال، عقل.** بیان گردید که طبق نظر حکمایی که معتقد به تقسیم جوهر به اجسام و مثال و عقول هستند، تفاوت میان این موجودات به تفاوت ماهیات آنها برمی‌گردد؛ به این معنی که ماهیت کلی جوهر به واسطه سه فصل مختلف به این سه قسم تقسیم می‌شود؛ همان‌طور که تفاوت میان هیولا و صورت و جسم نیز به اختلاف ماهوی میان آنها باز می‌گردد؛ خواه جوهر برای اقسام چندگانه خود جنس عالی باشد یا آنکه عرض عام باشد. اما ملاصدرا بر خلاف

فلاسفه دیگر معتقد است که اختلاف انواع جوهر به ماهیات آنها باز نمی‌گردد، بلکه به نحوه وجود آنها برمی‌گردد؛ به این معنی که یک ماهیت واحد در عالم عقول دارای وجودی است و در عالم خیال دارای وجودی است و در عالم اجسام نیز دارای وجودی است.

ملاصدرا به عنوان یکی از نوآوری‌های خود بیان می‌کند: هیچ جسمی - چه بسیط چه مرکب - وجود ندارد، مگر آنکه دارای نفس و حیات است (۴۳/ص ۳۷۴). همچنین می‌فرماید: هیچ موجودی در این جهان نیست، مگر آنکه در جهان دارای نفس و در جهان سومی دارای عقل است (همان/ص ۴۳۴) مقصود وی از نفس صورت خیالی آن موجود در عالم مثال است؛ چنان که قبلاً بیان گردید که صورتهای خیالی در عالم مثال منفصل امری جدای از نفس کل نیستند.

وی این نظر را بر اساس نظریه‌ای که دربارهٔ مثل افلاطونی ارائه فرموده است، بیان می‌کند. طبق نظر ملاصدرا، مثل افلاطونی موجوداتی در عالم عقول هستند که ماهیت آنها با موجودات عالم مادی یکسان است و هر ماهیتی که در عالم مادی تحقق داشته باشد، در عالم عقول یک فرد عقلانی داشته که علت و مدبر عالی برای موجودات مادی است (۲۷، ۵/صص ۲۱۵، ۱۹۱؛ ۲۸/ص ۱۶۳).

ملاصدرا برای اثبات نظر خود ادله گوناگونی ذکر کرده است که خارج از موضوع این مقاله است. نگارنده در مقاله جداگانه‌ای، هشت دلیل را از کلمات صدرالمتألهین برای اثبات نظریهٔ مثل افلاطونی بر شمرده است (ر.ک. ۴۲/ص ۱۵۸).

صدرالمتألهین پس از آنکه بر اساس نظریه مثل افلاطونی، توانسته است به وجود موجودات عقلانی که از حیث ماهیت عیناً با موجودات جسمانی متحد هستند معتقد شود، بیان می‌کند که تدبیر و ایجاد ربط میان موجودات عقلانی و موجودات جسمانی امکان پذیر نیست، زیرا این دو وجود هم سنخ نیستند، بلکه این تدبیر نیازمند واسطه‌ای است که بتواند میان موجود ضعیف مادی و موجود قوی عقلانی ربط برقرار کند. چنین موجودی که از حیث مرتبه وجودی میان عالم اجسام و عقول قرار داشته باشد، همانا موجود خیالی است که در عالم خیال یا مثال تحقق دارد و مبدأ حیات موجودات جسمانی است؛ همان‌گونه که وجود عقلانی ضامن وحدت و بقای نوع در موجودات مادی است (۲۷، ۹/صص ۲۶۱-۲۵۷، ۲۸/ص ۱۴۷).

با توجه به این نظریهٔ ملاصدرا در می‌یابیم که اساساً تفاوتی که وی میان موجودات عقلانی و مادی و مثالی می‌نهد. از سنخ تفاوت‌های ماهوی نیست و این تفاوت یک تفاوت وجودی بوده و به شدت و ضعف مراتب وجود باز می‌گردد.

۲. نفس. ملاصدرا بر اساس نظریهٔ اتحاد عقل و عاقل و معقول معتقد است که نفس انسانی در هنگام درک حقایق عالم، در هنگام احساس، با محسوس متحد شده و در هنگام درک صورتهای خیالی ارتقا یافته، با متخیلات متحد می‌گردد و در هنگام درک معقولات ارتقای بیشتری یافته، با صورتهای عقلانی متحد می‌گردد (۲۷، ۲/ص ۳۱۶). مقصود از اینکه نفس با این موجودات متحد می‌گردد، آن است که خود نفس مبدل به مورد ادراک خود می‌شود و نفس می‌تواند در میان عوالم سه‌گانه سیرکند و از آنجا که تفاوت این عوالم به واسطه ماهیت آنها نیست، بلکه به واسطه اختلاف شدت و ضعف وجود آنهاست، حرکت جوهری نفس در میان عوالم و مبدل شدن به موجودات محسوس و

خیالی و عقلانی هیچ محذوری ندارد. از اینجا مشخص می‌شود که به نظر ملاصدرا نفس نیز از حیث ماهیت دارای آن چنان تعینی نیست که با موجودات دیگر در اقسام جواهر تفاوت داشته باشد (۴۳/صص ۱۰۴، ۱۰۹).

۳. صورت: صدرالمتألهین درباره صورت‌های نوعیه نظریه‌ای خاص و مشهور دارد. وی معتقد است صورت‌های نوعیه اموری بسیط هستند و اصلاً از جواهر یا اعراض محسوب نمی‌شوند، بلکه از سنخ وجود هستند. وی این نظر را در برابر شیخ اشراق ارائه داده است، زیرا به نظر سهروردی فصل جواهر که مبدأ انتزاع صورت‌های جوهری است، جوهر بوده و محال است عرض باشد. اما صدرالمتألهین می‌فرماید: فصول یا صورت‌های جوهری، نه جوهرند و نه عرض، بلکه از امور بسیطی هستند که جوهر بودن از لوازم ذات آنهاست و هویت آنها از سنخ وجود است (۲۷، ۲/ص ۳۷).

بر اساس این نظریه که از ابتکارات صدرالمتألهین به شمار می‌رود (ر.ک: ۴۳/صص ۷۶، ۳۸۹ و ۳۹۱) صورت نیز از مقوله جواهر خارج می‌شود و نمی‌توان آن را با دیگر اقسام جواهر مقایسه نمود.

۴. ماده: ظاهراً با توجه به مبانی گوناگون ملاصدرا، اگر جوهر را از مقوله ماهیات بدانیم و نه از مقوله وجود، هیچ ماهیتی تحت آن باقی نخواهد ماند مگر هیولا یا ماده. قبلاً اشاره شد که تعدادی از فلاسفه و حتی پیروان مکتب حکمت متعالیه منکر هیولا هستند. اگر این نظر ایشان را به نظرات سابقه که از صدرا نقل کردیم پیوند زنیم، هیچ ماهیتی تحت مقوله جواهر باقی نخواهد ماند و در این صورت لازم است جوهر را از مقوله وجود بدانیم.

از سوی دیگر، اگر توجه کنیم که ملاصدرا عرض را نیز در مقابل جوهر از اعتبار انداخته است و معتقد است اعراض به طور کلی ماهیتی در مقابل جوهر نبوده، بلکه از شؤون جوهر محسوب می‌شوند و به تعبیری فقط جواهر هستند که در عالم تحقق مستقل دارند و اعراض به گونه‌ای نمود جواهر جسمانی در عالم اجسام هستند (۲۷، ۳/ص ۱۰۴)، در این صورت هیچ ماهیتی در عالم باقی نخواهد ماند و حقیقت عالم همه از وجود خواهد بود که اختلاف آن به شدت و ضعف و تقدم و تأخر باز می‌گردد.

اما ملاصدرا تأکید خاصی بر هیولا دارد و به هیچ بهانه‌ای حاضر نیست از این نظر خویش دست بردارد، زیرا به عقیده او هیولا مبدأ وحدت در حرکت است و اگر هیولا نباشد، نظریه حرکت جوهری با مشکل مواجه خواهد شد. (ر.ک: ۲۷، ۳/ص ۱۰۹، ۲۸/ص ۸۴). وی همچنین بحث طولانی و مفصلی را برای اثبات هیولا ذکر کرده است (۲۷، ۵/صص ۷۵-۱۳۵).

در عین حال، ملاصدرا در یکی از کتب خویش هیولا را که همانند جسم به نوعی معلول صورت است، از تقسیم جواهر خارج می‌کند و چنین می‌فرماید: با توجه به آنکه نفس و عقل طبق نظر شیخ الهی در **حکمة الاشراق** حقایق نورانی هستند یا طبق اصطلاح «تلویحات» انیت صرف هستند، بنابراین تحت مقوله نیستند. از سوی دیگر، هیولا و جسم نیز متأخر هستند و هیولا معلول صورت است و جسم مرکب از آنهاست و معلول صورت است به واسطه هیولا. بنابراین، جوهر برای اقسام خود جنس نیست، بلکه عرضی عام برای آنهاست (۲۹/ص ۲۶۴).

با کنار هم قرار دادن مطالبی که تا کنون بیان شد، روشن می‌شود که صدرالمتألهین معتقد است جوهر دارای شش قسم است که اختلاف میان آنها اختلاف ماهوی نیست، بلکه اختلاف میان آنها وجودی است، مگر هیولا که می‌تواند از سنخ ماهیات باشد. هیولا امری بسیط و بالقوه بوده، همه فعلیت آن همانا بالقوه بودن آن است. مفهوم جوهر نیز که امری بسیط است، از سنخ ماهیات نبوده، از عوارض اقسام جواهر است.

از آنجا که مفهوم جوهر بر همه اقسام ششگانه آن قابل تطبیق است، و هیچ کدام از اقسام دیگر غیر از هیولا از سنخ ماهیت نیستند، می‌توان نتیجه گرفت که هیولا نیز از سنخ ماهیات نبوده، امری بسیط است که به عقیده ملاصدرا دارای وحدت شخصی در عین وحدت جنسی است (۲۷، ۵/ صص ۷۵-۷۷).

البته، این نکته را نباید از نظر دور داشت که در میان موجوداتی که عنوان جسم بر آنها منطبق است اختلاف ماهوی وجود دارد؛ به این بیان که سنگ و آب و هوا و گیاه و ... با یکدیگر دارای اختلاف ماهوی هستند، اما این اختلاف ماهوی باعث نمی‌گردد تا اقسام اولیه جوهر از قبیل ماهیات باشند، بلکه اختلافات ماهیات مربوط به آن نیست که وجودشان از قبیل اجسام باشد یا از قبیل عقول. اختلاف اجسام و عقول به مراتب وجودی باز می‌گردد، ولی اختلافات ماهوی میان ماهیات به واسطه اختلاف ماهوی میان جسم و عقل نیست.

منابع

- ۱- آشتیانی، میرزا مهدی: تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۲- ابن‌رشد، محمد: تفسیر ما بعد الطبیعه ارسطو، حکمت، تهران ۱۳۷۷ ش.
- ۳- _____: تلخیص ما بعد الطبیعه، محقق عثمان امین، حکمت، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۰ ش.
- ۴- _____: تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران ۱۳۸۲ ش.
- ۵- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله: الشفاء (الهیات)، بیدار، قم، چاپ سنگی، بی‌تا.
- ۶- _____: عیون الحکمه، ضمن شرح عیون الحکمه، مؤسسه الصادق، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۷- _____: المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
- ۸- _____: النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۹- ارسطو: متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۰- ایجی، عبدالرحمان: المواقف، ضمن شرح مواقف، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، قم ۱۳۷۰ ق.
- ۱۱- بحرانی، میثم بن علی: قواعد المرام فی علم الکلام، کتابخانه آیة‌الله العظمی مرعشی، چاپ اول، قم ۱۳۹۸ ق.
- ۱۲- بریه، امیل: تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، ترجمه علی‌مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۳- بهمینار بن مزربان: التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- ۱۴- تفتازانی، مسعود بن عمر: شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، عالم‌الکتب، چاپ اول، بیروت ۱۴۰۹ ق.
- ۱۵- جرجانی، علی بن محمد: شرح المواقف، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، قم ۱۳۷۰ ق.
- ۱۶- حلی، حسن بن یوسف: کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد، تحقیق حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ یازدهم، قم ۱۴۲۷ ق.
- ۱۷- خراسانی، شرف‌الدین: نخستین فیلسوفان یونان، آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰ ش.
- ۱۸- خمینی، سیدمصطفی: تعلیقات علی الحکمه‌المتعالیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶ ش.
- ۱۹- رازی، فخرالدین محمد بن عمر: شرح عیون الحکمه، مؤسسه الصادق، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۰- _____: المباحث‌المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، بیدار، چاپ دوم، قم ۱۴۱۱ ق.

- ۲۱- _____: **المحصل**، تحقیق حسین اتای، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۸ش.
- ۲۲- سبزواری، ملاهادی: **شرح غرر الفوائد** (شرح منظومه، حکمت)، چاپ نصری، چاپ سنگی، تهران (بی‌تا).
- ۲۳- سهروردی، شهاب‌الدین: **حکمه الاشراق**، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ش.
- ۲۴- _____: **المشارع و المطارحات**، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ش.
- ۲۵- شهرستانی، محمد: **مصارع الفلاسفة**، ضمن **مصارع المصارع**، تحقیق ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۳ش.
- ۲۶- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم: **تعلیقات بر الاهیات شفا**، بیدار، قم، بی‌تا.
- ۲۷- _____: **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت ۱۹۸۱ م.
- ۲۸- _____: **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، مشهد ۱۳۶۰ ش.
- ۲۹- _____: **شرح الهدایة الاثریة (اثیرالدین ابهری)**، افسست از چاپ سنگی، آقامیرزا محمدعلی کتابفروش.
- ۳۰- _____: **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۳۱- طباطبایی، محمد حسین: **بدایة الحکمة**، تحقیق عباس زارعی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهاردهم، قم ۱۴۱۷ق.
- ۳۲- _____: **نهایة الحکمة**، تحقیق عباس زارعی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهاردهم، قم ۱۴۱۷ق.
- ۳۳- طوسی، نصیرالدین: **تجرید الاعتقاد**، ضمن **کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ یازدهم، قم ۱۴۲۷ق.
- ۳۴- _____: **قسمت موجودات**، ضمن **الهیات طوسی**، مترجم پرویز مروج، انجمن تحقیقات در فلسفه و علوم اسلامی، نیویورک، ۱۳۷۰ش.
- ۳۵- _____: **مصارع المصارع**، تحقیق ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۳ش.
- ۳۶- غزالی، محمد: **مقاصد الفلاسفة**، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۱م.
- ۳۷- قوشچی، علی بن محمد: **شرح تجرید الاعتقاد**، بیدار و ...، قم، افسست از چاپ سنگی، بی‌تا.
- ۳۸- کاپلستون، فردریک: **تاریخ فلسفه**، سروش، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۳۹- لاهیجی، عبدالرزاق: **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، انتشارات مهدوی، چاپ سنگی، اصفهان بی‌تا.
- ۴۰- لوکری، فضل بن محمد: **بیان الحق بضمان الصدق**، تحقیق ابراهیم دیباجی، مؤسسه ایستاک، تهران، ۱۳۷۳ش.
- ۴۱- مصباح، محمد تقی: **تعلیقه بر نهایة الحکمة**، ضمن **نهایة الحکمة**، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۴۲- مصطفوی، زهرا: **تأملات و تحقیقات پیرامون برخی مسائل فلسفه و کلام**، مؤسسه اطلاعات، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ۴۳- _____: **نواوری‌های فلسفی صدرالمتألهین**، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ۴۴- میرداماد، محمد باقر: **التقدیسات**، ضمن **مصنفات میرداماد**، عبدالله نورانی، انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱ش.