

مجرد و مادی

سید محمود نبویان

چکیده

بحث از موجود «مجرد و مادی»، یکی از بخش‌های عمده فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده است. ارائه تعریفی دقیق از «مجرد» و «مادی»، اثبات وجود آنها، بیان انواعشان و ارتباط میان موجودات مجرد و مادی، از دغدغه‌های مهم فلاسفه در این بخش از فلسفه به شمار می‌رود. در این نوشتار، سعی شده است تا گزارشی اجمالی از دیدگاه فلاسفه مثناء و اشراق نسبت به ماهیت موجودات مجرد و مادی، بیان و سپس مورد ارزیابی واقع شود. در ادامه، نظریه سومی ارائه شده و مؤیدات عقلی و نقلی این نظریه ذکر شده‌اند. نیز با عنایت به اینکه ظواهر برخی از تعابیر نقلی بر اساس دیدگاه عده‌ای از متفکران با نظریه سوم در تعارض است، ضمن بیان آن ظواهر، آراء این متفکران نیز مورد نقد قرار گرفته و در تعریف «مجرد» و «مادی»، بر نظریه سوم، تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: مجرد، مادی، فلسفه اسلامی، مثناء، اشراق، هیولای اولی، هیولای ثانیه.

مقدمه

از مسائل مهم در فلسفه، تعیین دقیق موجودات مجرد و مادی و شناخت آنهاست. این مسئله، که بخش قابل توجهی از مباحث فلسفی را به خود اختصاص داده است، ارتباط زیادی با موضوعات دینی از قبیل تبیین تغییر در عالم برزخ و وجود یا عدم تغییر در ملائکه دارد. از این رو، بحث درباره ویژگی‌های موجود مادی و مجرد، علاوه بر اینکه از یکی از مباحث فلسفه ابهام‌زدایی می‌کند، به فهم موضوعات دینی نیز مدد می‌رساند.

در بحث از مجرد و مادی، مسائل گوناگونی مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما در این مقاله، سعی شده است از مهم‌ترین آن مسائل بحث گردد: تعریف «مجرد» و «مادی» چیست؟ ویژگی‌های یک موجود مجرد و فرق آن با موجود مادی کدام است؟ آیا لازمه مجرد یک موجود، عدم تغییر است؟ در این مقاله، تعریف‌های بیان شده از «مجرد» و «مادی» ذکر می‌شوند و هر یک مورد بررسی قرار می‌گیرد و در انتها، تعریف مورد قبول از «مجرد» و «مادی» بیان می‌شود.

بررسی کارواژه‌های مفهومی

الف. مجرد

واژه «مجرد» در لغت، اسم مفعول از باب تفعیل بوده و به معنای «پوست‌کنده شده» است،^(۱) 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، این واژه دارای معنای سلبی است و در مقابل «مادی» قرار دارد. از این نظر، «مجرد» در فلسفه، به معنای «بی‌ماده» است. در این معنا، مسبوق بودن به امری که از آن کنده شده، مورد عنایت نیست.^(۲) روشن است که به دلیل سلبی بودن معنای مجرد، فهم دقیق آن وابسته به درک صحیح واژه «مادی» است.

ب. مادی

لفظ «مادی»، منسوب به واژه «ماده» است که در لغت، به معنای «مدددهنده و بسط‌دهنده» آمده.^(۳)

این لفظ در اصطلاح علوم گوناگون، در معانی متفاوتی استعمال می‌شود، اما در اصطلاح فلسفه، در معانی ذیل به کار می‌رود:

۱. کیفیت نسبت در قضایا: این معنا در بحث «مواد قضایا» (وجوب، امکان و امتناع) به کار می‌رود و مقصود از آن این است که محمول در هر قضیه حملیه، یا به صورت ضروری برای موضوع ثابت می‌شود و یا به صورت امکانی و یا اینکه ثبوت محمول برای موضوع ممتنع است.

البته در مباحث فلسفی، کیفیت نسبت هر محمولی به موضوع مورد بحث نیست، بلکه وقتی موضوعی را با وجود در نظر بگیریم، ثبوت وجود برای آن موضوع به یکی از سه صورت یاد شده است. علامه طباطبائی تأکید می‌کند که این سه مفهوم از معقولات ثابته فلسفی بوده^(۴) و وجوب و امکان از شئون وجودی وجود مطلق هستند. همچنین وجوب و امکان در خارج موجودند؛ زیرا قضایای موجه به این دو جهت، به صورت کامل - یعنی: با تمام قیود و از جمله جهت آن - بر خارج صدق می‌کنند و بر آن منطبق می‌شوند.^(۵)

اما ادعای مزبور، محل تأمل است؛ زیرا:

اولاً، وجود نسبت در خارج محل تأمل بوده و دست‌کم برای آن باید استدلال مورد قبولی ذکر شود. روشن است که تردید در وجود اصل نسبت، موجب تردید در وجود کیفیت نسبت در خارج خواهد بود. ثانیاً، با عنایت به اینکه محل بحث در فلسفه در مسئله «مواد ثلاث»، محدود به هلیات بسیطه است، علامه طباطبائی تصریح می‌کند که در هلیات بسیطه، نسبت وجود ندارد. روشن است که با نفی نسبت، جایی برای بحث از کیفیت نسبت باقی نمی‌ماند. ایشان آورده است:

إِنَّ الْقَضَايَا الْمَشْتَمَلَةَ عَلَى الْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ كَقَوْلِنَا: «الانسان انسان»، لا رابط فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهني فقط، وكذا الهليّات البسيطة كقولنا: «الانسان موجود»، إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.^(۶)

۲. هیولای اولی: گاهی مقصود از ماده، صرفاً هیولای اولی است. مراد از «هیولای اولی» جوهری است که قوه صرف است و صورت می‌پذیرد. ملاً صدر در این باره آورده است: «فقد ظهر أنّ مادة

الشیء قد یراد به الجزء القابل للصورة»^(۷)

۳. هیولا: مقصود از «هیولا» معنای عامی است که شامل اولین زمینه (هیولای اولی) - که صورت جسمی می‌پذیرد - و زمینه‌های بعدی (هیولای ثانیه) - که صور نوعی را قبول می‌کنند - می‌شود. این اصطلاح، خاص ماده است.

۴. زمینه سابق: این معنای ماده، که عام‌تر از معنای سابق است، شامل معنای سوم می‌شود؛ موضوعی که محل عرض قرار می‌گیرد و همچنین بدن که محل و متعلق نفس است. آملی درباره اصطلاح سوم و چهارم می‌نویسد:

«المادة» تطلق تارة و یراد منها «المادة بالمعنى الاخص» و هی الهیولی التی محل للصورة الجسمیة و النوعیة و أخرى یراد منها المادة بالمعنى الاعم و هی المعنى الاول و الموضوع الذی هو محل للعرض و البدن الذی هو محل و متعلق للنفس فیقال للثلاثة: أعنى الهیولی و موضوع العرض و متعلق النفس، «المادة بالمعنى الاعم»^(۸)

۵. هیولای ثانیه: به مجموع مرکب از هیولای اولی و صور جسمی یا نوعی که تبدیل به شیء دیگر می‌شوند - به طوری که جزء قابل در شیء سابق، جزء قابل شیء جدید گردد - «ماده» اطلاق می‌شود.

ملاصدرا درباره این اصطلاح می‌گوید:

فقد ظهر أن مادة الشیء قد یراد به الجزء القابل للصورة، و قد یراد به الذی من شأنه أن یصیر جزءه قابلاً لشیء آخر كالماء إذا صار هواءً فان الجزء القابل للصورة المائیة صار قابلاً للصورة الهوائیة.^(۹)

سبزواری در توضیح کلام مزبور از ملاصدرا آورده است: «و بعبارة أخرى المادة قد یراد بها الحاملة للصورة و قد یراد بها الحاملة للقوة یعنی: قوّة الشیء الذی هی مادة له»^(۱۰)

امتیاز این معنا با معنای سوم و چهارم روشن است؛ زیرا معنای سوم اعم از هیولای اولی و هیولای ثانیه است؛ اما معنای پنجم صرفاً شامل هیولای ثانیه می‌شود. از سوی دیگر، معنای

چهارم عام است و شامل هیولای اولی و موارد دیگر می‌گردد، ولی معنای پنجم چنین عمومیتی ندارد و شامل هیولای اولی نمی‌شود.

با عنایت به معانی گوناگون «ماده» در فلسفه، روشن است که در مسئله «تجرّد» یک موجود، معنای اول مراد نیست؛ زیرا بحث در ممکن، واجب و یا معتنع بودن آن موجود نیست. علاوه بر این، معنای پنجم هم به نحوی دیگر در معانی بیان شده وجود دارد. از این رو، در محل بحث، سه معنا از «ماده»، یعنی «هیولای اولی»، «هیولای ثانیه» و یا معنایی اعم از این دو و محل اعراض و محل و متعلّق نفس مقصود است.

با روشن شدن معنای «ماده»، لازم است که معنای «مادی» نیز روشن شود. واژه «مادی» منسوب به «ماده» است. اما آیا هر نوع نسبت داشتن با ماده، کافی است تا یک موجود، مادی شود؟ برای مثال، علت وجودی ماده نیز نسبتی با آن دارد، اما آیا می‌توان خداوند را همچون علت ماده، موجودی مادی دانست؟ روشن است که در اصطلاح فلاسفه، چنین معنایی از مادیت مقصود نیست. از سوی دیگر، «ماده» به معنای محل برای جوهر دیگر نیز نمی‌تواند معیار مادیت آن جوهر حلول‌کننده باشد؛ چنان‌که فلاسفه مشاء در عین حال که نفس را محتاج محل و متعلّق بدن می‌دانند، اما آن را مادی فرض نمی‌کنند.

علاوه بر این، «ماده» به معنای موضوع برای عرض و در نتیجه، موضوع داشتن (و عرض بودن) نیز در اصطلاح فلاسفه، حاکی از مادی بودن - در مقابل مجرّد - نیست؛ چنان‌که صور ادراکی کلی محتاج موضوع هستند، ولی به اتفاق مشائیان و صدرائیان، امری مجرّد است. بنابر این، آنچه از معانی سه‌گانه مقصود باقی می‌ماند، هیولای اولی و هیولای ثانیه است و در نتیجه، می‌توان گفت: معنای سوم مراد است.

صفات شیء مادی

با روشن شدن مقصود از «ماده» در محل بحث، می‌توان مقصود فلاسفه مسلمان از شیء «مادی» را با مراجعه به کلام آنها و بر اساس ویژگی‌ها و صفات ذیل تعیین نمود:

صفات مادی که برای شیء مادی قابل تصور است، دو قسم هستند:

۱. صفات ذاتی

این صفات مقوم مادی بودن یک شیء مادی هستند و از این رو، هیچ شیء مادی از آنها خالی نیست. این صفات عبارتند از: داشتن قوه، استعداد و امتداد.

عَلَّامَه طباطبائی در بحث «عوالم وجود» در توضیح «عالم ماده» آورده است:

توضیحه این عوالم الوجود الكلية على ما سبقت اليها الاشارة ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً، فإتفاها إما وجود فيه وصمة القوة والاستعداد لا اجتماع لكمالاته الاولية و الثانوية الممكنة في أول كينونته، وإما وجود تجتمع كمالاته الاولية و الثانوية الممكنة في أول كينونته، فلا يتصور فيه طرق شيء من الكمال بعد ما لم يكن، و الاول عالم المادة و القوة.^(۱۱)

در باره تجرد علم حصولی نیز به عنوان یک دلیل مستقل بر عدم وجود قوه در آن، تأکید کرده،

می گوید:

بيان ذلك أنّ الصورة العلمية كيفما فرضت مجرّدة من المادة، عارية من القوّة، و ذلك لوضوح أنّها بما أنّها معلومة فعلية لا قوّة فيها لشيء البتة.^(۱۲)

۲. صفات عارضی

این صفات بر دو نوعند: *فروضگاه علوم انسانی و مطالعات فلسفی*

الف. صفات و ویژگی هایی که از خواص لازم شیء مادی اند.

با توجه به اینکه مقصود از «ماده» معنای سوم آن - یعنی «هیولای اولی» و «هیولای ثانی» - است، هر چه لازمه قوه و استعداد و نیز امتداد است از لوازم اختصاصی شیء مادی به شمار می رود؛ مانند تغییر (حرکت، تکامل و تناقص)، زماندار بودن و قابلیت انقسام، و از میان مقولات نه گانه عرضی، مقولات «أن يفعل، أن ینفعل، متى، کم، کیف مختص به کم، کیف استعدادی، شکل به عنوان کیف محسوس، این، و وضع» از ویژگی های مختص است.

عَلَّامَه طباطبائی در بحث «علم»، سه امر را به عنوان صفات لازم شیء مادی ذکر می کند و با

نفی آنها، مجرد صور ادراکی را ثابت می‌کند: «و أيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة و هي الانقسام و الزمان و المكان»^(۱۳)

ب. صفاتی که عارض شیء مادی می‌شوند، ولی چون عروض آنها منحصر به فرض وجود قوه و استعداد و امتداد در یک شیء مادی نیست، این صفات، مختص شیء مادی نبوده، بر اشیای غیر مادی نیز امکان عروض دارند؛ مانند مقوله «اضافه».

نتیجه آنکه «موجود مادی» موجودی است دارای امتداد، قوه و استعداد - اعم از اینکه استعدادش عین جوهر او باشد و یا صفتی برای او تلقی شود - و نیز ویژگی‌هایی که لازمه داشتن امتداد و استعداد هستند.

البته گاهی واژه «مادی» به معنای عام‌تری نیز به کار می‌رود و شامل خود ماده نیز می‌گردد؛ چنان‌که برخی در توضیح مراد فلاسفه از واژه مادی آورده‌اند:

واژه «مادی» در اصطلاح فلاسفه، در مورد اشیایی به کار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آنها نیازمند ماده و مایه قبلی باشد، و گاهی به معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال، تقریباً مساوی با کلمه «جسمانی» است.^(۱۴)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقصود از موجود مجرد

با روشن شدن معنای «موجود مادی»، مقصود از «موجود مجرد» - که دارای معنای سلبی است - نیز روشن می‌گردد. «مجرد» موجودی است که واجد قوه و استعداد و امتداد و لوازم آنها نیست. گرچه فرض وجود صفات غیر مختص شیء مادی در چنین موجودی محال نیست.

پیررسی

اول. در دیدگاه مذکور (که همان دیدگاه مشائیان است)، در تعریف «ماده» از امری به نام «هیولا» به عنوان جوهری که محض قوه و استعداد است، استفاده شده، اما وجود هیولا در خارج محل تأمل

است و هیچ‌یک از براهین اقامه شده بر وجود هیولا قابل قبول نیست. برای مثال، یکی از براهین اقامه شده بر وجود هیولا، برهان «قوّه و فعل» است، و حاصل برهان چنین است: هر جسمی دارای دو جهت است:

الف. موجودی بالفعل است.

ب. قابلیت دریافت حالت جدید جوهری و یا عرضی دارد.

حیثیت اول، حیثیت فعلیت است و حیثیت دوم، حیثیت قوّه. حیثیت «فعلیت» نمی‌تواند همان حیثیت «قوّه» باشد؛ زیرا حیثیت فعلیت ملازم با وجدان است، ولی حیثیت قوّه ملازم با فقدان. بنابراین، در جسم، غیر از فعلیت جسمیت، جوهر دیگری، که عین قوّه بوده و پذیرندهٔ صور و یا اعراض بعدی است، موجود است که همان هیولا و ماده است. (۱۵)

سرّ اینکه حیثیت قبول در جسم باید یک امر جوهری باشد، این است که موجود جسمانی یک جوهر است و ممکن نیست که وجود جوهر، مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض باشد. از این رو، جسم دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت است و دیگری حیثیت قوّه. (۱۶)

اما این برهان درست نیست؛ زیرا استدلال فلاسفه بر این امر، که در جسم علاوه بر حیثیت فعلیت آن، جوهر دیگری که عین قوّه و استعداد است، باید فرض شود، این است که فعلیت ملازم با وجدان، و قوّه ملازم با فقدان است، و چون تقابل وجدان و فقدان، تقابل عدم و ملکه است، این دو - مانند سایر متقابلان - نمی‌توانند در شیء واحد جمع شوند. (۱۷) از این رو، نمی‌توان گفت: حیثیت فعلیت در جسم، عین همان حیثیت قوّه است.

اما این استدلال باطل است؛ زیرا وقتی عدم و ملکه - به عنوان دو مقابل - قابل اجتماع نیستند که نسبت به شیء واحد فرض شوند. برای نمونه، نمی‌توان فرض کرد که یک درخت نسبت به درخت بودن، فاقد باشد و در عین حال، نسبت به همان درخت بودن، واجد باشد. ولی این دو اگر نسبت به دو شیء فرض شوند اجتماعشان محال نیست؛ زیرا در این صورت، تقابلی نسبت به هم نخواهند داشت. در محل بحث نیز اجتماع فعلیت و قوّه در شیء واحد، اشکالی ندارد؛

چون برهان قوّه و فعل دالّ بر آن است که یک جسم نسبت به فعلیت خودش واجد است (ملکه)، ولی نسبت به کمالات اولی یا ثانیه بعدی، فاقد است (عدم ملکه)؛ چنانکه عّامه طباطبائی می‌گوید:

لا ريب أنّ الجسم في أنّه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة أمر بالفعل،
و في أنّه يمكن أن يوجد فيه کمالات آخر أولية مسمّاة بالصورة النوعية التي تكمل
جوهره، و کمالات ثانیه من الاعراض الخارجة عن جوهره، أمر بالقوّة. (۱۸)

در نتیجه، در این مورد، عدم همان ملکه لحاظ نشده است تا قابل اجتماع با آن ملکه نباشد؛ بلکه عدم ملکه دیگری فرض شده و به همین دلیل، با آن قابل اجتماع است؛ چنانکه «بینایی» که یک ملکه است - با «کری» که عدم ملکه است قابل اجتماع است. (۱۹)

بنابراین، برهان «قوّه و فعل» - مانند برهان «فصل و وصل» (۲۰) - برهانی تام نیست. از سوی دیگر، فرض وجود هیولا فرضی متنافرالاجزاء است؛ یعنی در عین موجودیت، فعلیت را، که مساوق موجودیت است، ندارد. از این رو، با ابطال ادلّه وجود هیولا، فرض وجود آن فرض باطلی است.

با ابطال وجود هیولا، ماده اولیه را می‌توان موجود بالفعلی دانست که قوّه و استعداد تبدیل شدن به شیء بعدی و دریافت صور جدید و یا اعراض جدید را دارد. بر این اساس، عدم وجود هیولا در یک موجود، مانع فرض وجود قوّه و استعداد در آن موجود نخواهد بود.

دوم. از سخنان اشراقیان درباره «مراتب وجود»، به دست می‌آید که مقصود از «ماده» و در نتیجه، ملاک تجرّد در نظریه آنها، غیر از آن چیزی است که مورد قبول مشائیان است.

بر خلاف مشائیان، که عالم ممکنات را منحصر به دو عالم (عالم مفارقات تامّه و عالم ماده) می‌دانستند، شیخ اشراق عالم دیگری را، که متوسط بین عالم عقول و عالم ماده است، اثبات نموده و آن را «عالم اشباح مجرّد» و «صور معلق» نامیده است. او معتقد بود: ادراکات جزئی برای انسان از طریق مشاهده آن صور حاصل می‌شوند و همان امورند که در خواب برای انسان ظاهر می‌شوند. (۲۱)

علّامه طباطبائی در توصیف این عالم، آن را فاقد قوّه و استعداد، ولی دارای کمّیت و امتداد دانسته و آورده است:

توضیحه أنّ عوالم الوجود الكلية على ما سبقت إليها الإشارة ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً، فإنّها إما وجود فيه وصمة القوّه و الاستعداد لا اجتماع لکمالاته الاولية و الثانوية الممكنة فی أول کینوتته، و إمّا وجود تجتمع کمالاته الاولية و الثانوية الممكنة فی أول کینوتته، فلا يتصوّر فيه طرق شيء من الكمال بعد ما لم يكن، و الاول عالم المادة و القوّه، و الثاني إمّا أن يكون مجرداً من المادة دون آثارها من كيف و کم و سائر الاعراض الطارئة للجسام المادية، و إمّا أن يكون عارياً من المادة و آثار المادة جميعاً، و الاول «عالم المثال» و الثاني «عالم العقل». (۲۲)

بر این اساس، مراد مشائیان از «ماده» اعم از هیولای اولی و هیولای ثانیه است، ولی مقصود اشراقیان امری است که فقط ویژگی «قوّه و استعداد» در آن لحاظ شده و داشتن امتداد دخالتهی در تقویم معنای ماده ندارد. از این رو، معنای «مجرد» نیز در این دو دیدگاه متفاوت است. در نظر مشائیان، «مجرد» موجودی است که نه دارای قوّه و استعداد و لوازم آن مانند تغیر و استحکال است و نه دارای امتداد و لوازم آن از قبیل سطح، حجم، شکل و انقسام‌پذیری. اما در دیدگاه اشراقیان، «مجرد» موجودی است که صرفاً قوّه و استعداد و لوازم آن را ندارد، اما امتداد و لوازم آن را می‌تواند داشته باشد. به همین دلیل، اشراقیان - بر خلاف مشائیان، که موجودات مجرد را منحصر به موجودات عقلی می‌دانند - به مجردات مثالی قایل شده‌اند.

سوم، غیر از دو دیدگاه سابق، نظریه دیگری درباره ملاک تجرّد و مادیت می‌توان بیان کرد. (۲۳) در این دیدگاه، علاوه بر اینکه داشتن امتداد و عدم آن ملاک تجرّد و مادیت نیست، داشتن هیولا و نیز قوّه و استعداد هم نمی‌تواند عامل امتیاز میان موجود مادی و مجرد باشد. این نظریه «قابلیت اشاره حسی» و «داشتن وضع» را ملاک مادی بودن یک موجود و عدم آن را معیار تجرّد آن می‌داند. در واقع، این نظریه بر سه مسئله تأکید می‌کند:

الف. وجود هیولا قابل پذیرش نیست.

ب. با نفی هیولا، امکان اجتماع قوه با فعلیت قابل تصور است؛ یعنی ممکن است تمام موجودات بالفعل - غیر از خدای متعال - را دارای قوه و استعداد و تغییر بدانیم. از سوی دیگر، هیچ دلیل عقلی معتبری نداریم که بتواند وجود موجوداتی امکانی را ثابت کند که دارای قوه و استعداد و تغییر نباشند.

ج. گرچه دلیل عقلی بر وجود قوه در تمام موجودات امکانی نداریم، اما دلیل نقلی معتبری بر وجود تغییر و استعداد در جمیع موجودات امکانی موجود است.
کلینی در کتاب الکافی به سند معتبر چنین نقل می‌کند:

أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن فضيل بن عثمان، عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله - عزّ وجلّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ و قلت: أمّا الاول، فقد عرفناه، و أمّا الاخر، فبيّن لنا تفسيره، فقال: «إنه ليس شيء إلا يبيد أو يتغيّر، أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، و من هيئة إلى هيئة، و من صفة إلى صفة، و من زيادة إلى نقصان، و من نقصان إلى زيادة إلا ربّ العالمين، فأنه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الاول قبل كل شيء و هو الآخر على ما لم يزل، و لا تختلف عليه الصفات و الاسماء كما كان تختلف على غيره؛ مثل الانسان الذي يكون تراباً مرّة، و مرّة لحماً و دماً، و مرّة رفاتاً، رميماً، و كالبر الذي يكون مرّة بلحاً، و مرّة بسراً، و مرّة رطباً، و مرّة تمرّاً، فتستبدل عليه الاسماء و الصفات و الله - جلّ و عزّ - بخلاف ذلك.» (۲۴)

بر اساس این روایت - که به لحاظ سند، کاملاً معتبر است - هر موجود ممکن متغیر است. از این رو، نمی‌توان تغییر و قوه داشتن را ملاک مادی بودن، و عدمش را معیار تجرّد دانست. در حقیقت، معیار مادی بودن قابلیت اشاره حسی و داشتن وضع است - یکی از معانی «وضع»، قابلیت اشاره حسی است (۲۵) و همین معنا در محل بحث، مراد است - و مقصود از «قابلیت اشاره حسی» این است که شیء در جهتی از جهات شش‌گانه این عالم واقع شود؛ یعنی بتوان گفت: این شیء در طرف راست یا چپ قرار دارد:

لِلْوَجْهِ مَعْنِيَانِ آخِرَانِ غَيْرِ الْمَعْنَى الْمَقُولَى: أحدهما كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية. والاشارة كما نقل عن الشفاء تعيين الجهة التي تخص الشيء من جهات هذا العالم، و عليه فكل جسم و جسمانى يقبل الوضع بهذا المعنى. (۲۶)

پذیرفتن نظریه اخیر از یک سو، متوقف بر آن است که ادله فلسفی گوناگون اثبات موجودات ممکنى که دارای قوه نیستند، را ناتمام بدانیم؛ و از سوی دیگر، ادله نقلی را، که ظاهر در عدم وجود هرگونه تغییر در برخی از ملائکه است، نیز غیر معتبر تلقی کنیم. برای مثال، خدای متعال از زبان ملائکه در قرآن می فرماید:

﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (صافات: ۱۶۴)

هیچ یک از ما نیست جز اینکه دارای مقامی معین است. به اعتقاد عده‌ای، این تعبیر ظهور در این امر دارد که - دست‌کم برخی از - ملائکه موجودات ثابتی هستند و هیچ‌گونه تغییری ندارند. چنان‌که بسیاری از مفسران نیز همین معنا را از آیه فهمیده‌اند. برای مثال:

۱. فخر رازی در تفسیر این آیه، می‌نویسد:

و هذا يدل على أن لكل واحد منهم مرتبة لا يتجاوزها و درجة لا يتعدى عنها. (۲۷)

۲. در تفسیر المنیر آمده است:

و ما منّا ملكاً الا له مرتبة معلوم من المعرفة و العبادة و المكان لا يتجاوزها. (۲۸)

۳. مرحوم طوسی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

معناه ما منّا ملكاً الا له مقام... و معناه لا يتجاوز ما أمر به و رتب له كما لا يتجاوز صاحب المقام الذى حد له... و وصف المقام بأنه معلوم، لانه معلوم لله على ما تقتضيه الحكمة، و هو محدود لا يتجاوز ما علم منه و لا يخرج منه. (۲۹)

۴. کاشانی در این باره می‌نویسد: «لا يتجاوز عما حد الله له.» (۳۰)

۵. آلوسی آورده است: «مقصود عليه لا يتجاوز و لا يستطيع أن يزل عنه.» (۳۱)

۶. در اساس فی التفسیر آمده است:

أى له موضع مخصوص فى السماوات و مقامات العبادات لا يتجاوز و لا يتعداه. (۳۲)

۷. علامه طباطبائی ملائکه را موجوداتی مجزّد دانسته و هرگونه تغییری را در آنها غیرممکن می‌شمارد، و دربارهٔ روایاتی که موهّم جسمانیت ملائکه‌اند، آنها را دالّ بر «تمثّل» می‌داند. در نظر ایشان، مقصود از «تمثّل» این است که در ظرف ادراک و شعور آدمی، ملک به صورت موجود جسمانی فهمیده می‌شود، نه اینکه به واقع نیز جسمانی باشد. از این رو، قول کسانی که معتقدند: «ملک» جسم لطیفی است که به هر شکلی جز خوک و سگ درمی‌آید - بر خلاف جنّ که حتی به این دو صورت نیز درمی‌آید - قول باطلی است و هیچ دلیل عقلی و نیز دلیل نقلی معتبر آن را تأیید نمی‌کند. علاوه بر این، وجود اجماع بر جسمانیت ملائکه، علاوه بر اینکه محقق نیست، در مسائل اعتقادی نیز اعتباری ندارد. (۳۳)

به نظر می‌رسد که تفاسیر یاد شده صحیح نیستند و ظهور آیه بر عدم تغیر ملائکه محل تأمل است. در واقع، آیه ظهوری بر عدم تغیر ندارد؛ زیرا داشتن رتبه و حدّ وجودی خاصّ دالّ بر آن نیست که آن موجود در مرتبهٔ وجودی خودش، هیچ تغییری نکند. علاوه بر این، ظهور آیه - بر فرض داشتن ظهور - معارض با نصّ روایت منقول از کافی است، و روشن است که در چنین تعارضی، نصّ مقدم است. بنابراین، در تعریف موجود «مجزّد» با توجه به نظریهٔ سوم، می‌توان گفت: مجزّد موجودی است که قابل اشارهٔ حسی نیست؛ یعنی نمی‌توان به یکی از جهات شش‌گانه اشاره نمود و گفت که آن موجود مجزّد خاص در آن نقطهٔ خاص و محدود در فلان جهت - برای مثال، در طرف راست ما - قرار دارد. اما موجود مادی موجودی دارای وضع بوده و قابل اشارهٔ حسی است.

جمع‌بندی

دربارهٔ ملاک مادّیت و تجرّد، سه نظریه وجود دارند:

اول. دیدگاه مشائیان: در این دیدگاه، مقصود از «ماده»، اعم از هیولای اولی و هیولای ثانیه است. از این رو، هر موجودی که دارای قوه و استعداد (و لوازم آن مانند تغیر، زمانمند بودن و عدم اجتماع کمالات اولیه و ثانویه در ابتدای وجود) و امتداد (و لوازم آن مانند انقسام‌پذیری، کمیّت، و مکان)

باشد، موجود «مادی» است. اما «مجرد» موجودی است که نه دارای قوه و استعداد و لوازم آن باشد و نه دارای امتداد و لوازمش.

دوم. دیدگاه اشراقیان: در این نظریه، ملاک مادیت، صرفاً داشتن قوه و استعداد و لوازم آن است و امتداد و لوازمش دخالتی در تقویم معنای مادیت ندارد. از این رو، «مجرد» موجودی است که دارای قوه و استعداد و لوازمش نیست، اعم از اینکه دارای امتداد و لوازم آن باشد، یا فارغ از هرگونه امتداد باشد.

سوم. دیدگاه استاد فیاضی: این دیدگاه معتقد است: ملاک مادیت، «قابل اشاره حسی بودن» است و داشتن قوه و استعداد و امتداد و لوازم آنها دخالتی در معنای مادیت ندارند. به همین دلیل، موجود «مجرد» موجودی است که قابل اشاره حسی نباشد.

سؤال قابل طرح در انتهای این بحث، آن است که وجه عدول نظریات دوم و سوم از تعریف مشائیان در خصوص ملاک مادی و مجرد چیست؟

الف. درباره نظریه اشراقیان، می‌توان گفت: با توجه به دیدگاه آنها درباره موجودات مثالی - که دارای امتداد و شکل هستند، ولی هیچ‌گونه تغییری ندارند - نظریه مشائیان قادر به ارائه معیاری درست نسبت به همه موجودات مجرد نیست. از این رو، باید ملاک مادیت و مجرد را به گونه‌ای ارائه کرد که بتواند جامع همه موجودات مجرد باشد.

ب. اما توجیه نظریه سوم این است که با توجه به این امر که به لحاظ عقلی، وجود تغییر در ماسوی الله ممکن و از حیث نقلی ثابت است، نمی‌توان معیار مادیت و مجرد را تغییر و امتداد و عدم آنها دانست. از این رو، باید ملاک دیگری درباره مجرد و مادیت موجودات ارائه نمود.

اما سؤال این است که پذیرش ملاک دوم مستلزم چه اشکالی است؟ تنها مشکل قابل تصور این است که با عنایت به ادله نقلی و قبول تغییر در غیر خدای متعال، موجود مجرد در خدای متعال منحصر شده و تمام موجودات ممکن مادی خواهند بود.

اما آیا انحصار مجرد در خدای متعال و مادی دانستن تمام مخلوقات، مستلزم محذور عقلی یا نقلی است؟ چه اشکالی پیش خواهد آمد - به ویژه بر اساس دیدگاه استاد فیاضی - که تمام ماسوی الله را مادی فرض نماییم؟ از این رو، وجه طرح نظریه سوم روشن نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمّد مرتضی الزیبدی، تاج‌العروس من جواهرالقاموس، (بیروت، دار مکتبه‌الحیاء، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۱۷.
- ۲- محمّد تقی مصباح، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵)، ج ۲، ص ۱۲۴.
- ۳- ابراهیم انیس، المعجم الوسیط، ط. الثالثة، (بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۸۵۸.
- ۴- استاد فیاضی معتقدند: وجوب و امکان از معقولات اولی هستند، نه از معقولات ثانیه؛ زیرا در خارج دارای مابازای عینی هستند، نه منشأ انتزاع (البته مفهوم «انتزاع» چون دارای مابازای خارجی نیست، از معقولات ثانیه فلسفی است)؛ و هر مفهومی که دارای مابازای عینی و خارجی باشد - اعم از اینکه مابازای مستقل داشته باشد یا مابازای غیرمستقل - معقول اول است؛ بخلاف مفاهیم عدمی که گرچه بر خارج حمل می‌شوند، اما چون دارای مابازا نیستند، بلکه صرفاً دارای منشأ انتزاع هستند، معقول ثانی به شمار می‌روند. البته مقصود از «معقول اول» در این کلام، مفاهیم ماهوی نیست، بلکه مفاهیم فلسفی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا مفاهیم فلسفی بر دو قسمند: معقول اول و معقول ثانی. و مراد از «مفاهیم فلسفی» مفاهیمی است که بر خارج حمل می‌شوند، ولی در جواب «ماهو» واقع نمی‌شوند؛ بر خلاف مفاهیم ماهوی که بر خارج حمل شده، در جواب «ماهو» واقع می‌شوند. با عنایت به نکات بیان شده، به دست می‌آید که سخن مرحوم علّامه - که وجوب و امکان را از معقولات ثانیه دانسته - صحیح نیست. (این مطالب را در کلاس درس بیان داشته‌اند.)
- ۵- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۶۹.
- ۶- همان، ص ۲۹.
- ۷- صدرالدین محمّد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۷۰.
- ۸- محمّد تقی آملی، درر الفوائد، (بی‌جا، اسماعیلیان، بی‌تا)، ص ۲۴۸-۲۴۹.
- ۹- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۱۷۰. البته ملاصدرا معنای پنجم و معنای دوم را از فخر رازی اخذ نموده، به گونه‌ای که عین الفاظ وی را با اندکی تغییر آورده است. فخر رازی می‌گوید: «قد عرفت أنّ مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصوره كالانسان للرجل، و قد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار هواءً فإنّ الجزء القابل للصوره المائیه صار قابلاً للصوره الهوائیه.» (فخرالدین محمّد بن عمر رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، «تهران، مکتبه‌الاسلامی، ۱۹۶۲»، ج ۱، ص ۵۲۱)
- ۱۰- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۱۷۰.
- ۱۱- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، ص ۳۰۹.
- ۱۲ و ۱۳- همان، ص ۲۳۷.
- ۱۴- محمّد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۲۴.
- ۱۵- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، ص ۹۹.
- ۱۶- محمّد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۴.
- ۱۷- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌عنه، ۱۳۸۰)، ج ۲، ص ۳۷۵.
- ۱۸- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، ص ۹۹.
- ۱۹- سید محمّد حسین طباطبائی، نهاية‌الحکمة، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۶. درباره

- نقد براهین «فزه و فعل» و «وصل و فصل»، ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ص ۱۷۳-۱۷۷ / همو، تعلیقه علی‌نهایه‌الحکمة، (قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵)، ص ۱۳۹-۱۴۵.
- ۲۰- در توضیح آن به اجمال، می‌توان گفت: اتصال و انفصال در جسم از باب تباعد اجزا و تجاوز آنها نیست، بلکه زوال وحدت و حدوث انفصال و عکس آن است. از این رو، وقتی یک جسم متصل، منفصل می‌شود اتصال از بین می‌رود. از سوی دیگر، روشن است که در هر تغییری امر ثابتی لازم است که هم در قابل باشد و هم در مقبول، و با توجه به اینکه اتصال معدوم شده است، باید امر دیگری در جسم فرض کنیم که انفصال را بپذیرد و این امر همان هیولاست. (ر.ک. ملأصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۷۸)
- ۲۱- ر.ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق: با تصحیح و مقدمه هنری کرین، (تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۵.
- ۲۲- سید محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۳۰۹-۳۱۰.
- ۲۳- دیدگاهی که استاد فیاضی در کلاس درس بر آن تأکید می‌کرد.
- ۲۴- محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، (تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۱۵.
- ۲۵ و ۲۶- سید محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۲۷- فخرالدین محمدبن عمر رازی، التفسیر الکبیر، (بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا)، ج ۲۵-۲۶، ص ۱۴۹.
- ۲۸- وهبة الزحیلی، التفسیر المنیر، (بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۱)، ج ۲۳-۲۴، ص ۱۵۱.
- ۲۹- محمدبن حسن طوسی، تفسیر التبیان، (النجف الاشرف، مکتبة الامین، ۱۳۸۲ق)، ج ۸، ص ۵۳۵.
- ۳۰- نورالدین محمدبن مرتضی الکاشانی، تفسیر المعین، (قم، مکتبة آية الله المرعشی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۲۰۸.
- ۳۱- شهاب‌الدین محمد آلوسی بغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، (بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا)، ج ۱۲، ص ۱۴۶.
- ۳۲- سعید حوی، الاساس فی التفسیر، ط. الثانية، (بیروت، دارالسلام للطباعة و النشر، ۱۴۰۹)، ج ۸، ص ۴۷۴.
- ۳۳- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷)، ج ۱۷، ص ۱۳.
- همچنین ر.ک. محمد الطاهر بن محمد شاذلی (ابن عاشور)، تفسیر التحرير و التنوير، (بی‌جا، بی‌تا)، ج ۲۳، ص ۱۹۱-۱۹۲، که ایشان لفظ «معلوم» را به «معین مضبوط» تفسیر نموده است. نیز ر.ک. سید عبدالله شبیر، تفسیر شبیر، ط. الثانية، (قاهره، المطبعة الیوسفیة، ۱۳۸۵)، ص ۴۲۶ / القنوجی البخاری، فتح البیان فی مقاصد القرآن، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰)، ج ۵، ص ۶۰۴ / عبدالله بن عمر بیضاوی، تفسیر البیضاوی، (بیروت، مؤسسه شعبان للنشر، بی‌تا)، ج ۵، ص ۱۳ / ابو حیان اندلسی، تفسیر البحر المحیط، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳)، ج ۷، ص ۳۶۲ / جلال‌الدین المحلی و جلال‌الدین السیوطی، تفسیر الجلالین، (دمشق، مکتبة الملاح، بی‌تا)، ص ۵۹۸ / فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ط. الثانية، (تهران، ناصر خسرو، بی‌تا)، ج ۸۷، ص ۷۲۰ / فضل‌بن حسن طبرسی، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ج سوم، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ج ۳، ص ۴۲۳ / حسین بن حسن جرجانی، تفسیر گارز: جلاء الازهار و جلاء الاحزان، (تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۷۸)، ج ۸، ص ۱۳۴ / محمد مشهدی، تفسیر کنزالدقائق، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳)، ج ۸، ص ۱۶۶ / محمودبن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل، (بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا)، ج ۴، ص ۶۶ / محمدتقی مصباح، معارف قرآن: خداشناسی کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی، (قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۷)، ج ۳-۱، ص ۱۷۲.

منابع

- آملی، محمدتقی، درر الفوائد، بی جا: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد شاذلی، تفسیر التحریر و التنویر، بی جا، بی تا، ج ۲۳.
- الالوسی البغدادی، شهاب الدین محمد، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا، ج ۱۲.
- البیضاوی، عبداللّه بن عمر، تفسیر البیضاوی، بیروت: مؤسسه شعبان للنشر، بی تا، ج ۵۳.
- القنوجی البخاری، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰، ج ۵.
- اندلسی، ابو حیان، تفسیر البحر المحیط: بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳، ج ۷.
- انیس، ابراهیم، المعجم الوسیط، ط. الثالثة، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
- جرجانی، حسین بن حسن، تفسیر گازر: جلاء الاذهان و جلاء الاحزان، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۷۸، ج ۸.
- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، ط. الثانية، بیروت، دارالسلام للطباعة و النشر، ۱۴۰۹، ج ۸.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا، ج ۲۶-۲۵.
- ... المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۲، ج ۱.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاة، بی تا، ج ۲.
- زحیلی، وهبة، التفسیر المنیر، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۱، ج ۲۳-۲۴.
- زمخشري، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا، ج ۴.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، بی تا، ج ۲.
- شبر، سید عبداللّه، تفسیر شبر، ط. الثانية، قاهره، المطبعة الیوسفیة، ۱۳۸۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، منشورات مصطفوی، بی تا، ج ۲ و ۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰، ج ۲.
- ...، المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷، ج ۱۷.
- ...، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ج سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ج ۳.
- ...، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ط. الثانية، تهران، ناصر خسرو، بی تا، ج ۸۷.
- طوسی، محمد بن حسن، تفسیر التبیان، النجف الاشرف، مکتبه الامین، ۱۳۸۲ق، ج ۸.
- کاشانی، نورالدین محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، بی تا، ج ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، بی تا، ج ۱.
- محلی، جلال الدین و سیوطی، جلال الدین، تفسیر الجلالین، دمشق، مکتبه الملاح، بی تا.
- مشهدی، محمد، تفسیر کنز الدقائق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳، ج ۸.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ج ۲.
- ...، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵.
- ...، معارف قرآن: خداشناسی - کیهان شناسی - انسان شناسی، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۶.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی