

تحلیل و مقایسه

دو رهیافت متفاوت صدر المتألهین

در توجیه فلسفی سریان علم به اجسام مادی*

- محمدهادی کمالی^۱
- جهانگیر مسعودی^۲
- سیدحسین سیدموسوی^۳

چکیده

به باور صدر المتألهین، همه موجودات عالم، متناسب با مرتبه وجودی خود، از آگاهی هم بهره‌مند هستند. بنابراین حتی اجسام مادی مانند عناصر، جمادات و نباتات که در عرف عام فاقد شعور شمرده می‌شوند، حظی از آگاهی و علم دارند. صدرا با دو رهیافت مختلف تلاش نموده تا سریان علم به مادیات را از نظر فلسفی توجیه نماید. در راه نخست، از طریق اثبات عینیت مطلق وجود با علم، به اجسام با همان هویت مادی، علم را نسبت داده، و در راه دوم، از طریق اتحاد اجسام با مادی عقلی (اریاب انواع)، علم را برای آنها ثابت دانسته است. مسئله اصلی در این مقاله آن است که آیا از این دو رهیافت، نتایج یکسان به دست

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (m.h.kamali@stu.um.ac.ir).
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (masoudi-g@um.ac.ir).
۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

می‌آید یا نه؟ و کدام یک از این دو راه قوی‌تر و برتر از دیگری است؟ در این مقاله، هر دو رهیافت با روش تحلیلی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار گرفته و ثابت شده است که اولاً نتیجه این دو رهیافت یکسان نیست و آگاهی که برای اجسام مادی طبق رهیافت نخست ثابت می‌شود، از چند جهت با آگاهی که طبق رهیافت دوم اثبات می‌شود، تفاوت دارد؛ ثانیاً رهیافت دوم به دلایلی قوی‌تر و برتر است.

واژگان کلیدی: اجسام، مادی، مجرد، علم، آگاهی، مبادی عقلی، ارباب انواع.

۱. مقدمه

نظام هستی به دو عالم مجردات و عالم اجسام مادی تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰۳/۳). همه حکمای مسلمان بر این مسئله اتفاق نظر دارند که موجودات مجرد از ماده مانند خداوند، عقول، و نفوس انسانی و حیوانی، با اختلاف درجه برخوردار از علم هستند. اما سخن در این است که آیا اجسام مادی محض مانند عناصر، جمادات و نباتات نیز دارای مرتبه‌ای از علم هستند یا اینکه اساساً صلاحیت اتصاف به آن را ندارند؟

دیدگاه غالب و رایج حکمای مسلمان تا پیش از ملاصدرا این است که موجودات مادی، بهره‌ای از شعور و آگاهی ندارند و علم و درک از کمالات مختص به مجردات است (ابن سینا، بی‌تا: ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۹؛ غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۵-۲۳۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۴/۳؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۷/۲۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۶۸/۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۴۹ و ۲۵۸-۲۵۹؛ و...).

عمده دلیل دیدگاه مشهور آن است که علم عبارت است از حضور معلوم برای عالم، و ماده عامل غیبت و مانع از حضور است؛ بنابراین چیزی برای اجسام مادی حاضر نیست و آن‌ها به چیزی آگاهی ندارند.

ملاصدرا در آثار خود نسبت به عالمیت مادیات به دو صورت مختلف اظهار نظر کرده است. او در موارد زیادی همگام با دیدگاه مشهور، وجود علم در مادیات را نفی نموده و آگاهی را مختص موجودات مجرد از ماده دانسته است (صدرالدین شیرازی،

۱۳۴۱: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲ و ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۲۱/۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۹۹-۲۹۷/۳ و ۱۵۰/۶).

اما در مواضعی دیگر، از سریان علم به همه مراتب وجودی سخن گفته و آگاهی را به همه اشیاء از جمله جمادات و نباتات هم نسبت داده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۸-۱۱۹، ۲۸۳/۲، ۱۱۷/۶ و ۱۵۳/۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۷-۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۷؛ همو، بی‌تا: ۲۳۵).

آن طور که برخی از شارحان حکمت صدرایی معتقدند، نظر نهایی ملاصدرا در این موضوع، همان بیان دوم است. یعنی دیدگاه واقعی صدرا این است که مادیات دارای علم هستند؛ زیرا علم در تمام مراتب هستی سریان دارد و اجسام مادی نیز از این عمومیت خارج نیستند و آن‌ها هم به اندازه خود دارای علم‌اند. استاد جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

«اگرچه صدرالمতألهین در مواضع متعددی از آثار خود، موجودات جسمانی را به طور کلی غایب از یکدیگر و عالم اجسام را عالم جهل و نادانی می‌خواند، اما این از باب همگامی با حکمای مشاء است، و عدم برخورداری وجود تیره مادی از علم و درک، نظر متوسط ملاصدراست که با مبانی فلسفه او در تعارض است. نظر نهایی وی آن است که علم یک حقیقت تشکیکی همتای وجود است و موجود مادی اگرچه در اثر حجاب قرار گرفتن ماده ضعیف است، لیکن هم علم است، هم عالم و هم معلوم» (جوادی آملی، بی‌تا: ۳-۶ و ۹۴/۴).

عین این مطلب از ایشان در جای دیگر نیز نقل شده است (همو، ۱۳۷۶: ۱۶۰/۴-۲).

۲. طرح مسئله

سخن از سریان علم به اجسام مادی، ادعایی ساده نیست که به راحتی مطرح شود و مورد پذیرش قرار گیرد؛ چه آنکه علم از سنخ نور و حضور است و ماده عامل ظلمت، پراکندگی و غیبت؛ و با توجه به آنکه اجسام هویتی آمیخته با ماده دارند، بهره‌مندی آن‌ها از علم در بدو امر غیر ممکن و محال به نظر می‌رسد. از همین روست که مشهور حکما وجود آگاهی در اشیاء مادی محض را نفی نموده و علم را مختص مجردات دانسته‌اند.

صدرا المتألهین نیز به دشواری مسئله توجه داشته و به همین خاطر تلاش نموده است از راه‌های گوناگون، تبیینی خردپذیر و مطابق با قواعد فلسفی از سریان علم به مادیات ارائه دهد. در آثار مختلف صدرا، دو راه برای توجیه بهره‌مندی اجسام از علم بیان شده است. او گاهی از راه عینیت و ملازمت مطلق وجود با علم، آگاهی را برای اجسام طبیعی به اثبات رسانده است. گاهی نیز از راه اثبات مبادی عقلی (ارباب انواع) و اتحاد میان آن‌ها و افراد مادی، به اثبات علم برای موجودات جسمانی پرداخته است. در مواجهه با دو رهیافت مزبور، پرسش‌هایی در ذهن به وجود می‌آید: از جمله اینک:

الف) آیا نتیجه‌ای که درباره عالمیت اجسام از این دو رهیافت به دست می‌آید، یکی است یا نه؟

ب) در صورت دوم، چه تفاوت‌هایی بین آن‌ها از حیث نتایج وجود دارد؟
ج) کدام یک از این دو راه قوی‌تر است و با قواعد فلسفی سازواری بیشتر دارد؟
ما در این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذکور هستیم.

۳. پیشنهاد تحقیق

در زمینه بهره‌مندی مادیات از علم در حکمت متعالیه، پژوهش‌های زیادی انجام شده است. در قالب پایان‌نامه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- الف) بررسی نظریه آگاهی موجودات از دیدگاه ملا صدرا (آریان‌فر، ۱۳۸۷).
ب) علم حضوری در جسم و امور جسمانی در حکمت متعالیه (مهرکوشان، ۱۳۹۲).
ج) نسبت علم و وجود از دید ملا صدرا و نتایج فلسفی آن (قربانی، ۱۳۹۲).
د) شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه (هاشمی‌راد، ۱۳۹۱).
ح) بررسی شعور جمادات و نباتات در فلسفه صدرا و پیشنهاد آن در عرفان ابن عربی (چوپانی، ۱۳۸۴).

همچنین پژوهش‌هایی در قالب مقاله وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

الف) «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه» (دکامی، ۱۳۸۶).

ب) «ذی شعور بودن جمادات در حکمت متعالیه»، (برنا و آسا، ۱۳۹۷).

ج) «تیین عقلانی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه» (قربانی و مشکاتی، ۱۳۹۳).

د) «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا»

(بیات و راستایی، ۱۳۹۴).

ح) «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا» (فاضلی،

۱۳۸۶).

و) «مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند» (زینلی و

دیگران، ۱۳۹۶).

در تمام پژوهش‌های انجام‌شده تا کنون، در عین اینکه تلاش‌های زیادی در اثبات اصل نظریه عالمیت مادیات در نظام فکری ملاصدرا انجام شده است، اما به تفاوت دو شیوه ملاصدرا در توجیه شعورمندی اجسام توجه نشده و این نکته مغفول مانده است.

باید دانست که همه سخنان ملاصدرا ناظر به ارائه تبیین واحد از سریان آگاهی به اشیاء مادی نیستند، بلکه در کلام او از دو روش برای توجیه تسری علم به مادیات استفاده شده است و میان این دو روش از حیث نتایج، تفاوت‌های زیادی وجود دارد و علمی که از راه اول برای اشیاء مادی ثابت می‌شود، تفاوت‌های زیادی با علمی دارد که از راه دوم برای آن‌ها ثابت می‌گردد. همچنین تا کنون دو وجه مختلف در کلام صدرا از نظر قوت و اعتبار مورد بررسی و مقایسه قرار نگرفته‌اند.

پژوهش حاضر برای نخستین بار، دو شیوه ملاصدرا در توجیه شعورمندی اجسام را مورد توجه و تحلیل و بررسی قرار داده و به بیان تفاوت‌های آن دو در نتایج پرداخته است. همچنین با مقایسه بین این دو شیوه، نقاط قوت هر کدام از آن دو را ذکر نموده و در نهایت، رهیافت برتر را با ذکر دلیل معرفی کرده است.

۴. دو رهیافت متفاوت ملاصدرا برای توجیه سریان علم به اجسام مادی

با جستجو و تأمل در آثار صدرالمتألهین می‌بینیم که او به دو طریق مختلف،

آگاهی را به مادیات نسبت داده است:

۱-۴. سریان آگاهی به اجسام از راه عینیت و ملازمت مطلق وجود با علم

شیوه نخستی که ملاصدرا برای تسری آگاهی به اجسام به کار بسته است، طرح قانون مساومت مطلق وجود با علم می‌باشد. او می‌گوید حقیقت وجود در خارج به طور مطلق با علم عینیت دارد و علم از کمالات موجود بما هو موجود است؛ یعنی موجود برای آنکه متصف به عالمیت بشود، لازم نیست جنس و فصل خاصی پیدا کند. از نظر او، وجود نه تنها با علم، بلکه با سایر صفات کمالیه موجود بما هو موجود مانند قدرت نیز عینیت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷).

او در جایی دیگر، مراد خود از صفات کمالیه موجود بما هو موجود را بیشتر توضیح می‌دهد و می‌گوید منظور، هفت صفت اصلی حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، و تکلم هستند که وجود عین همه آنهاست؛ به گونه‌ای که هر چیزی که اطلاق عنوان «موجود» بر آن صحیح باشد، اطلاق این هفت صفت نیز بر آن صحیح است؛ یعنی همه موجودات را می‌توان زنده، دانا، توانا، شنوا، بینا، مرید و متکلم دانست، و اگر می‌بینیم در عرف عام، عنوان موجود بر برخی اشیاء اطلاق می‌شود، ولی عنوان حی و عالم و قادر و... بر آنها اطلاق نمی‌گردد، ناشی از جهل مردم به حقیقت صفات اشیاء است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷).

از نظر او نه تنها موجود بدون علم و حیات و قدرت و... در عالم هستی وجود ندارد، بلکه حتی نمی‌توان موجودی را که فاقد این اوصاف باشد، تصور کرد (همان: ۱۵۰/۷).

در موضع دیگری می‌گوید:

«وجود به طور کلی، عین علم و حیات است و به همین دلیل، عرفا حکم نموده‌اند به اینکه همه موجودات حتی جمادات، زنده و دانا و شنوا و بینا هستند» (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

۱-۱-۴. پیش‌فرض‌های رهیافت اول

عالمیت امور مادی از راه عینیت مطلق وجود با علم، مبتنی بر پیش‌فرض‌های زیر است که جزء مهم‌ترین اصول هستی‌شناختی دستگاه فلسفی ملاصدرا به شمار می‌روند:

الف) اصالت وجود

بر هر یک از موجودات عالم امکان، دو مفهوم اساسی منطبق می‌گردد؛ یکی مفهوم وجود که مشترک میان تمام اشیاء و بیان‌کننده اصل هستی آنهاست و جنبه اختصاصی ندارد. دیگری مفهوم ماهیت که بیان‌کننده چستی اشیاء است و جنبه اختصاصی دارد و در اشیاء گوناگون مختلف است. پرسشی که در این خصوص وجود دارد آن است که شیء خارجی مایزاء واقعی و بالذات کدام یک از این دو مفهوم است؟ و آثار و خواص اشیاء ناشی از وجود آنهاست یا ماهیت آنها؟

بنا بر اصالت وجود، موجودی که در متن خارج است، مایزاء بالذات مفهوم وجود است. به دیگر سخن، آنچه در هر شیئی اصالت دارد و منشأ همه آثار و خواص آن شیء است، وجود آن است، نه ماهیش. ماهیت یک مفهوم اعتباری است که ذهن انسان از حدود اشیاء خارجی انتزاع می‌کند و به تبع وجود شیء در خارج موجود می‌شود. وجود موجود بالذات است و هر چیزی غیر از وجود در عالم باطل‌الذات است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹-۳۸/۱ و ۳۲۴/۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۱/۱-۴۵).

ب) بساطت وجود

وجود یک حقیقت بسیط است که دارای اجزاء نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۹۴/۸ و ۱۸۶/۹)؛ چه آنکه اگر حقیقت وجود دارای جزء باشد، جزء آن باید غیر از وجود باشد و بر اساس اصالت وجود، وجود غیر ندارد و هر چیزی غیر از آن باطل‌الذات است. بنابراین تصور ترکیب در حقیقت وجود، غیر ممکن است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴/۱).

ج) تشکیک در وجود

در حکمت متعالیه، وجود یک حقیقت دارای مراتب مختلف است که در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، اولویت و عدم اولویت و مانند این‌ها با هم تفاوت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۳ و ۱۸۶/۹). به دیگر سخن، وجودات تباین ذاتی با هم ندارند و حقیقت آنها یکی است و اختلاف آنها تشکیکی است. سلسله مراتب هستی، محصور میان دو طرف هستند. در رأس مراتب هستی، واجب‌الوجود قرار دارد که در نهایت

قوت و شدت وجودی بوده و فعلیت محض است، و در قعر سلسله وجود، هیولای اولی است که در نهایت ضعف و پستی است و هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است (همان: ۴۰/۳). بین این دو طرف به وسیله مراتب متوسط وجود، یعنی موجودات عقلی، نفسی، مثالی و مادی پر شده است (همان: ۲۷۷/۶).

قانون «مساوقت مطلق وجود با علم» در اندیشه ملاصدرا مبتنی بر سه اصل بالاست؛ با این توضیح که:

الف) بنا بر اصالت وجود، هر چیزی غیر از وجود باطل الذات است. از این رو همه کمالات مانند حیات و علم و قدرت و... باید به وجود برگردند.

ب) از آنجا که وجود بسیط است، همه صفات وجودی، عین وجود و ملازم با آن خواهند بود، نه جزء آن.

ج) چون وجود یک حقیقت ذومراتب است، آن کمالات وجودی نیز متناظر با وجود دارای مراتب تشکیکی هستند.

بنابراین هر شیئی متناسب با مرتبه وجودی اش، دارای حیات و علم و قدرت و... نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۰۴/۳۷۹، پاورقی).

۴-۲. سریان علم به اجسام از راه اتحاد با مبادی عقلی (ارباب انواع)

ملاصدرا در مواضع دیگری از آثار خود، شعورمندی اجسام را از راه اتحاد با مبادی عقلی توجیه نموده است. طبق این وجه، اجسام با همان هویت جسمانی محض، فاقد هر گونه درک و شعورند و تنها زمانی که با مبادی عقلی و روحانی خود لحاظ شوند، می‌توان به آنان آگاهی و شعور را نسبت داد.

صدرا در *اسفار*، جسم را به دو قسم «جسم به معنای ماده» و «جسم به معنای جنس» تقسیم می‌کند. مقصود وی از جسم به معنای ماده آن است که جسم به شرط عدم اعتبار و لحاظ چیز دیگر اخذ شود، و جسم به معنای جنس یعنی اینکه جسم لابشرط از اعتبار وجود یا عدم چیز دیگر لحاظ گردد. ملاصدرا می‌گوید حیات و ادراک از حدود جسم به معنای ماده که همان جسم بما هو جسم است، خارج هستند، اما از جسم به معنای جنس خارج نیستند؛ زیرا هر جسمی وقتی با مقوم روحانی و

عقلی‌اش لحاظ شود، دارای حیات و درک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶).

در موضع دیگری اظهار می‌کند که اضغف موجودات در جهان هستی، اجسام طبیعی هستند و عالم اجسام، عالم حدوث و تجدد و زوال و منبع موت و ظلمات است. همه موجوداتی که غیر از عالم اجسام طبیعی و در مرتبه فوق عالم ماده هستند، وجودات ادراکی دارند و هستی آن‌ها جدا از حیات و علم نیست؛ بر خلاف اجسام طبیعی عالم ماده که اگر با قطع نظر از مبادی نفسی و عقلی خود لحاظ شوند، خالی از حیات و علم خواهند بود (همان: ۱۵۴/۶).

وی همچنین در نقد دیدگاه ابن عربی که به حیات ذاتی برای اجسام اعتقاد دارد، می‌گوید: مکاشفه و برهان دلالت دارند بر اینکه جسمی که حیات و علم ذاتی دارد، این جسمی نیست که ماده آن دائماً در حال استحاله و کون و فساد و تبدیل است (همان: ۲۷۰/۹-۲۷۱). او در ادامه، شیء مادی را از حیث جسمیتی که دارد، مُرده و تاریک و آمیخته با نیستی و زائل برشمرده و حیات هر جسمی را به واسطه صورت نفسانی یا مدبر عقلی‌اش دانسته است (همان: ۲۷۲/۹).

این بخش از کلام ملاصدرا، مایه شگفتی حکیم سبزواری شده است. او می‌گوید جای تعجب است که مصنف در آثار مختلف خود حیات و علم و اراده و عشق و... را از توابع هستی و عین وجود دانسته و گفته در هر موجودی به تناسب خودش این کمالات هست، اما در اینجا، هم گفتار ابن عربی و هم دیدگاه خودش را تکذیب و رد کرده است! (همان: ۲۷۰/۹، تعلیقه سبزواری).

۱-۲-۴. ذکر هر دو رهیافت در یک عبارت

ملاصدرا در قسمتی از *اسفار*، در یک عبارت به هر دو رهیافت در کنار هم اشاره کرده است:

«آنچه در کلام خداوند آمده است که "هر چیزی خدا را تسبیح می‌کند، اما شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید" و آنچه مکاشفات امامان کشف و وجدان و اصحاب شهود و عرفان بدان حکم می‌کند که جمیع ذرات عالم از جماد و نبات و حیوان، زنده و ناطق و ساجد و مسبح پروردگار خود هستند، یا از این جهت است که وجود و کمالات هفت‌گانه آن [حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، تکلم] با هم ملازمت

دارند و ذات و حیثیت آن‌ها از یکدیگر قابل انفکاک نیست... و یا بدین جهت است که هر نوع از اجسام طبیعی، صورت دیگری دارد که مفارق از ماده و مدبر این صورت طبیعی است... و آن صور طبیعی به واسطه آن صور مفارق، حیات و علم دارند» (همان: ۲۳۵/۷).

۲-۲-۴. پیش فرض‌های رهیافت دوم

راه دومی که صدرا برای تبیین وجود آگاهی در مادیات ارائه نموده، مبتنی بر دو مبنای خاص زیر است:

الف) وجود مبادی عقلی (ارباب انواع)

به باور برخی فلاسفه، تمام انواع موجود در عالم طبیعت که مندرج تحت جنس‌های حیوان، نبات، جماد و عنصر هستند، یک مبدأ عقلی و روحانی دارند که اصل، حقیقت، مقوم و مدبر آن نوع است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۴۹/۶ و ۱۴۹/۷).

به آن مبادی عقلی، «مثل افلاطونی»، «ارباب انواع»، «انوار قاهره»، «ملانکه طباع» و «صور مفارقه» گفته می‌شود (همان: ۷۵/۱) و انواع مادی را که در تحت تدبیر آنان هستند، «صنم» یا «طلسم» می‌نامند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰۷/۳).

اعتقاد به مقومات عقلی برای اصنام مادی اولین بار توسط افلاطون مطرح گردید و از همین رو به «مثل افلاطونی» معروف گشت. اما ارسطو نظریه استادش افلاطون را مردود دانست و به مخالفت با او برخاست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۵-۶۷).

در میان فلاسفه اسلامی، حکمای مشایی مانند فارابی، ابن سینا و میرداماد به پیروی از ارسطو با نظریه «مُثل» مخالفت کردند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۷-۳۳۸؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۶۳-۱۶۴).

اما شیخ اشراق به عنوان اولین فیلسوف مسلمان آن را پذیرفت و بر وجود آن‌ها استدلال عقلی ارائه نمود. به گفته شیخ اشراق، حکمای بزرگ قبل از افلاطون، مثل سقراط، هرمس، آغانادیمون و انباذقلس به وجود مُثل نوریه معتقد بودند و افلاطون از طریق شهود باطنی آن‌ها را دریافته بود و همه حکمای هند و ایران نیز به وجود آنان معتقد بوده‌اند و ایرانیان برای آن‌ها اسماء خاصی وضع کرده بودند؛ مثلاً رب النوع آب

را «خرداد»، رب النوع درختان را «مرداد»، و رب النوع آتش را «اردیبهشت» می‌نامیدند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۶/۲).

از دیگر موافقان این نظریه در حکمت اسلامی میرفندرسکی است. او در قصیده‌ای مخالفان این نظریه را این چنین نکوهش می‌کند:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود این سخن در رمز، دانایان پیشین سفته‌اند درنیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری کاش دانایان پیشین، این بگفتندی تمام	صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی با همه و با همه مجموعه و یکتاستی بی برد بر رمزها هر کس که او داناستی گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی تا خلافِ ناتمامان، از میان برخاستی
--	--

(مطهری، ۱۳۷۶: ۷۸/۶-۷۹).

ملاصدرا نیز از موافقان جدی مثل افلاطونی است. او در *المبدأ و المعاد* می‌نویسد:
«و ما به درستی، حقیقت مثل افلاطونی را تبیین کرده‌ایم و اینکه برای هر نوعی یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع وجود دارد که فرد حقیقی آن نوع است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹۲).

از نگاه ملاصدرا، مبدأ عقلی هر نوع طبیعی، حقیقت اصلی آن است و مقوم و متمم افرادش می‌باشد. این مثال نوری، وظیفه تدبیر تمام افراد طلسم مادی را بر عهده دارد و فرشته‌ای است که آن‌ها را هدایت کرده و راه خیر و کمال را به آن‌ها الهام می‌کند و آفات و شرور را از آن‌ها دور می‌سازد (همو، ۱۳۶۶ الف: ۱۵۰/۷).

ویژگی مهم ارباب انواع این است که مجرد از ماده هستند و بنا بر قاعده «کلّ مجرد عاقل» قطعاً از علم برخوردارند (همو، ۱۹۸۱: ۴۴۷/۳). در موجودات مفارق از ماده، حجابی نیست و همه اشیاء مجرد به مجردات دیگر - اعم از آنکه بالاتر یا پایین‌تر و یا هم‌رتبه با خودشان باشند - آگاهی دارند (همان: ۲۵۴/۶، تعلیقه سبزواری).

ب) اتحاد مبادی عقلی با افراد مادی

مطلب دیگری که پیش فرض رهیافت دوم تسری علم به اجسام است، اثبات اتحاد

میان اجسام و ارباب عقلی آن‌هاست؛ چه آنکه اگر اجسام، وجود جدا و منفصل از مقوم روحانی خود داشته باشند، از علم آن بهره‌ای نمی‌برند.

حکمای اشراقی که موافق با نظریه ارباب انواع بوده‌اند، وجود آن‌ها را جدا و منفصل از اصنام مادی می‌دانسته و قائل به اتحاد وجودی آن‌ها با هم نبودند. به همین دلیل در عین اذعان به اینکه هر جسم یک مثال عقلی دارد، عالم اجسام را عالم موت و جهل و ظلمت می‌شمردند و معتقد به سرایت علم ارباب انواع به اصنام مادی نبودند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۳/۳۵-۳۶).

اما ملاصدرا تلاش کرده است اتحاد میان اصنام و مبادی عقلی را ثابت نماید تا استناد آگاهی و شعور به اجسام از این رهگذر امکان‌پذیر شود. او در دو اثر خود، این بحث را مطرح نموده است. در *تفسیر القرآن الکریم* می‌گوید نسبت بین هر جسم و مبدأ عقلی مدبر آن، دقیقاً همان نسبت بین بدن با نفس ناطقه است. همان‌طور که وجود بدن و قوای آن با وجود نفس اتحاد دارد و افعال بدن مستهلک در افعال نفس و متحد با آن‌هاست، وجود شیء مادی نیز با وجود مدبر عقلی‌اش اتحاد دارد و تمام افعال افراد مادی در حقیقت، افعال همان مبدأ عقلی است. تمام افعالی که به اشیاء مادی نسبت داده می‌شود، مثل حرکت، سکون، تغذیه، رشد، تولید مثل و... در حقیقت از ملکوت عقلی آن‌ها که مقوم ذاتشان است، صادر می‌گردد، نه از ذات جسمانی که دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۶/۱۴۹).

ملاصدرا حتی معیت ارباب انواع با اصنام مادی را از معیت و مقارنت نفس با بدن تام‌تر معرفی می‌کند (همان). در موضع دیگری از همان کتاب، پس از تأکید دوباره بر این مطلب که نسبت اصنام به صاحبان عقلی خود مانند نسبت اتحادی بدن به نفس ناطقه است، می‌گوید تنها تفاوتی که بین نفس و بدن با رب النوع و جسم مادی وجود دارد این است که نفس تا زمانی که در این عالم است، از بدن و قوای آن متأثر می‌شود؛ اما مبادی ملکوتی از اصنام تأثیر نمی‌پذیرند و منفعل نمی‌شوند (همان: ۷/۱۵۰). او از طریق همین اتحاد، استناد تسبیح و عبادت در قرآن به جمادات و نباتات را توجیه نموده است (همان: ۷/۱۴۹).

صدرا همچنین در *سفار پس از ادعای اتحاد اجسام مادی با مبادی عقلی*، نتیجه

می‌گیرد که اجسام مادی به واسطه این اتحاد، از حیات و علم مبادی عقلی خود بهره‌مند می‌شوند. او در این خصوص می‌گوید:

«و آن صور مفارق چون مقوم این صور طبیعی هستند، نسبتشان به این‌ها مانند نسبت ارواح به اجساد است و نسبت بین جسد و روح، نسبت اتحادی است. بنابراین صور طبیعی زنده و عارف‌اند به واسطه حیات و عرفان آن صور مفارق، و حیات و عرفان آن‌ها حقیقی است نه مجازی» (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷).

نکته مهم اینجاست که صدرالمتهین در عبارت بالا، اسناد حیات و علم آن صور مفارق به صور مادی را حقیقی می‌داند، نه مجازی؛ زیرا تحصیل این صور طبیعی به آن صور مجرده است، همچنان که تحصیل جنس به فصل است، و از همین رو آن صور مجرده برای این صور مادی مانند فصل هستند.

۵. تحلیل و مقایسه رهیافت‌های دوگانه در کلام ملاصدرا

بررسی دو راهی که ملاصدرا برای اثبات شعورمندی اجسام طبیعی ارائه کرده است، به ما نشان می‌دهد که این دو راه علاوه بر اختلاف در مبانی، از جهت نتایج نیز با هم تفاوت‌های زیادی دارند که در ذیل آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۵-۱. وحدت و تعدد ابعاد وجودی اجسام

طبق رهیافت نخست، اجسام تک‌بُعدی باقی می‌مانند؛ یعنی هویت آن‌ها مادی محض است و آن‌ها بُعد تجردی پیدا نمی‌کنند و با همان بُعد جسمانی خود دارای علم هستند. اما در رهیافت دوم، همه امور مادی دو بُعدی می‌شوند؛ یعنی چون متحد با مقوم عقلی خود هستند، یک بُعد مجرد هم دارند و عالمیت آن‌ها به اعتبار همان بُعد مجردشان است.

این تفاوت را به بیانی دیگر نیز می‌توان توضیح داد. همان‌طور که گذشت، از نظر ملاصدرا جسم بر دو قسم است:

الف- جسم به معنای ماده: یعنی جسم به تنهایی و به شرط عدم همراهی با شیء دیگر لحاظ شود.

ب- جسم به معنای جنس: یعنی جسم لا بشرط از همراهی با اشیاء دیگر و همراه با مدبر عقلی اش ملاحظه گردد.

بنا بر رهیافت نخست، جسم به معنای ماده دارای علم است؛ اما بر اساس رهیافت دوم، جسم به معنای ماده علم ندارد و جسم به معنای جنس از علم برخوردار است، و این به دلیل همراهی و اتحاد آن با صاحب صنم عقلی اش است. همین تفاوت اساسی میان دو رهیافت، موجب پیدایش تفاوت‌های بعدی می‌گردد.

۲-۵. بساطت و ترکیب علم اجسام

علم نیز مانند جهل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌گردد. علم بسیط آن است که شیئی دارای آگاهی باشد، اما به آگاهی خود جاهل باشد. علم مرکب آن است که موجود آگاه، به آگاهی خود هم دانا باشد.

بنا بر رهیافت اول باید علم اجسام را بسیط دانست و گفت که آن‌ها به عالم بودن خود علم ندارند؛ زیرا طبق این وجه، اجسام هویت مادی محض دارند و به تصریح ملاصدرا، برخورداری موجودات مادی از علم مرکب منتفی است. او می‌گوید جمادات نیز مانند همه موجودات دیگر به خداوند علم و معرفت دارند و ناطق به تسبیح او هستند؛ اما علم به این تسبیح و عبادت عالمانه برای آن‌ها حاصل نیست. به عقیده او، علم به علم که همان علم مرکب است، مختص موجوداتی است که از حجاب جسم و عوارض آن مانند وضع و مکان مجرد باشند (همان: ۱۱۶/۶-۱۱۷). او قرائت فعل مخاطب در آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء/ ۳۴) را به صیغه غایب (لَا يَفْقَهُونَ)، حاکی از همین بسیط بودن علم موجودات مادی دانسته است (همان).

ملاصدرا به بساطت علم اجسام در موضع دیگری نیز اشاره کرده است (همان):
۲۸۲/۲-۲۸۳.

اما بنا بر رهیافت دوم می‌توان گفت اجسام مادی هم علم مرکب دارند؛ زیرا طبق این وجه، مادیات به اعتبار اتحاد و همراهی با مقوم روحانی و مجرد علم دارند، و علم مجردات علم مرکب است.

۳-۵. ضعف و شدت علم اجسام

میزان بهره‌مندی هر شیئی از علم (و سایر کمالات وجودی)، متناسب با مقدار برخورداری آن شیء از وجود است. حال از آنجا که از یکسو طبق رهیافت نخست، هستی شیء مادی از مرتبه جسمانیت محض فراتر نمی‌رود و از سوی دیگر، مرتبه مادی پایین‌ترین و ضعیف‌ترین درجات وجود است، در نتیجه علم موجودات مادی نیز در نهایت ضعف و خفا خواهد بود.

خود ملاصدرا به این نکته تصریح می‌کند که چون وجود موجودات مادی در غایت ضعف و آمیخته با عدم است، آگاهی آن‌ها (و سایر کمالاتشان مانند قدرت و حیات و اراده و...) نیز در نهایت ضعف و خفاست و در آن‌ها ظاهر نمی‌شود (همان: ۱۳۹/۶-۱۴۰).

در موضع دیگری می‌گوید اجسام و مادیات، وجود متفرق و ضعیفی دارند که مخلوط با عدم و ظلمت است و نقصان آن‌ها در وجود، سبب نقصان آن‌ها در علم و حیات و اراده (و سایر صفات) می‌باشد، و همان‌طور که اصل طبیعت وجود در آن‌ها آمیخته با عدم است، به گونه‌ای که در غایت نزول و خست وجودی قرار دارند و هستی آن‌ها نوعی از نیستی است، صور خارجی آن‌ها نیز آنقدر ضعیف و ناقص و کدر است که علم آن‌ها مانند جهل، و حیات آن‌ها مانند موت، و اراده آن‌ها مانند کراهت، و قدرت آنان عین ناتوانی، و شنوایی آنان عین کوری، و بینایی آنان عین کوری، و کلام آنان عین سکوت است (همان: ۲۳۴/۷).

اما بر اساس رهیافت دوم، همان موجود جسمانی از مرتبه شدیدتر و بالاتری از علم بهره‌مند خواهد شد؛ زیرا نحوه‌ای از تجرد پیدا می‌کند و هستی آن به عوالم برتر از ماده نیز کشیده می‌شود و واجد علمی می‌گردد که متعلق به مقوم عقلی اوست و یقیناً علمی که در عقول وجود دارد، درجه قوی و بالایی از آگاهی است.

۴-۵. ذاتی و تبعی بودن علم اجسام

بر اساس رهیافت نخست، اجسام با همان هویت خاص خود، بهره‌مند از علم هستند. لذا علم در آن‌ها یک کمال بالذات می‌باشد که در ذات مادی آن‌ها

نهفته است.^۱ منظور از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است؛ یعنی آگاهی از صمیم ذات شیء مادی انتزاع می‌شود، و جسم برای اتصاف به آگاهی، نه نیاز به واسطه در ثبوت دارد و نه نیاز به واسطه در عروض.

اما بر اساس رهیافت دوم، اجسام به واسطه اتحاد با مبادی عقلی از علم بهره‌مند شده‌اند و با قطع نظر از آن صور مجرد هیچ علمی ندارند. بنابراین علم آن‌ها در شیوه دوم ذاتی نیست، بلکه یک علم تبعی است و جسم برای اتصاف به آگاهی، نیازمند واسطه در ثبوت است که همان رب النوع متحد با آن می‌باشد.

خود ملاصدرا به این تفاوت چهارم تصریح نموده است. وی در *مفاتیح الغیب*، پس از اشاره به هر دو رهیافت، هر جسم را دارای صورت ادراکی دانسته که یا قائم به ذات اوست و یا قائم به امر مفارق است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲) و این دو حالت متفاوت، نتیجه آن دو وجه متفاوت است.

باید توجه داشت که بر اساس رهیافت دوم، علم اجسام تبعی است نه عرضی. به دلیل آنکه بالعرض در جایی است که یک صفت واسطه در عروض داشته و مجازاً به یک شیء نسبت داده شود؛ مانند قضیه «ناودان جاری است» که اسناد جریان به ناودان مجازی است و واسطه در عروض آن، آب است؛ جریان حقیقتاً به آب نسبت داده می‌شود و به واسطه آب به ناودان، و علاقه ظرف و مظروف بین ناودان و آب، مصحح این اسناد مجازی است.

این در حالی است که از نظر ملاصدرا، اسناد علم به اجسام حتی طبق رهیافت دوم حقیقی است، نه مجازی (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۷). لذا باید گفت که علم آن‌ها در رهیافت دوم بالتبع است نه بالعرض؛ یعنی عالمیت اجسام در این شیوه، واسطه در ثبوت دارد که همان مبادی عقلی هستند، نه واسطه در عروض.

۵-۵. شمول و عدم شمول عالمیت مادیات

دیدگاه سریان علم به اشیاء مادی، طبق رهیافت نخست از سعه و شمول کامل

۱. حاجی سبزواری نیز به ذاتی بودن کمالات اجسام بر اساس رهیافت نخست تصریح نموده و آن‌ها را به دلیل بهره‌مندی از وجود، دارای حیات ذاتی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۲/۹، پاورقی).

برخوردار است؛ زیرا بر اساس وجه اول، وجود آگاهی در هر چیزی که عنوان «موجود» بر آن اطلاق شود، ثابت می‌گردد، حتی اگر فاقد رب النوع باشد. اما راه دوم فقط توجیه‌کننده شعورمندی آن دسته از اشیاء مادی است که رب النوع دارند. بر این اساس، برای دو مورد از اشیاء جهان ماده طبق رهیافت اول، علم ثابت می‌شود، اما طبق رهیافت دوم، علم ثابت نمی‌گردد.

الف) ماده اولی: هیولای اولی هرچند پایین‌ترین مرتبه وجود است، اما به هر حال معدوم نیست و وجودی بسیار ضعیف دارد. از این رو طبق راه نخست، علم بسیار ضعیف هم برای آن ثابت می‌گردد.^۱ اما بر اساس راه دوم، ماده اولی علم نخواهد داشت؛ زیرا ماده اولی نوع کامل نیست تا رب النوع عقلی داشته باشد. نخستین انواع مادی که رب النوع دارند، عناصر هستند که از ترکیب ماده اولی و صورت جسمیه پدید می‌آیند؛ مانند آب و آتش.

ب) اجسام صناعی: منظور از اجسام صناعی، مصنوعات اختراعی بشر هستند که از ترکیبات شیمیایی روی اجسام طبیعی و معدنی به دست می‌آیند؛ مانند الکل و مشتقات آن، داروهای شیمیایی، اسیدهای خوراکی و صنعتی، روغن‌های خوراکی و صنعتی، محصولات پتروشیمی مثل بنزین، گازوئیل، پلی اتیلن و... امروزه با پیشرفت علوم تجربی، تعداد این اجسام صناعی از حد شمارش بیرون رفته است. هر یک از اجسام صناعی یک ماهیت نوعیه جدید دارند؛ زیرا ترکیب مواد و اجزای آن‌ها فیزیکی نیست که صرفاً با کنار هم قرار گرفتن چند جسم طبیعی حاصل شده باشد؛ بلکه ترکیب آن‌ها شیمیایی است. اما روشن است که آن‌ها رب النوع ندارند؛ زیرا رب النوع برای انواع طبیعی عالم ماده ثابت است و این اجسام ساختگی، نوع طبیعی مادی به شمار نمی‌روند. با توجه به این نکته، طبق وجه دوم برای اجسام صناعی علم و شعور اثبات نمی‌شود. اما طبق وجه اول برای آن‌ها نیز علم و شعور ثابت می‌گردد؛ زیرا آن‌ها نیز

۱. حکیم سبزواری در *تعلیقه بر اسفار* با استناد به رهیافت اول، هیولای اولی را دارای حیات ذاتی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۲/۹). بدیهی است که حیات در اینجا خصوصیت ندارد و همه کمالات هفت گانه که ملاصدرا به ملازمت آن‌ها با وجود مطلق قائل شده است، برای هیولای اولی ثابت می‌شود.

دارای وجود هستند و بر اساس قانون عینیت و ملازمت وجود با علم، هستی آنها نیز همراه با آگاهی خواهد بود.

صدرالمتألهین در عبارتی که هر دو رهیافت را پشت سر هم ذکر نموده، وجه اول را «اشمل» توصیف کرده است (همان) که به احتمال زیاد، مراد او همین مطلبی است که ما بیان نمودیم.

۶. بررسی نقاط قوت هر یک از دو وجه

اکنون نوبت آن است که دو شیوه ملاصدرا در توجیه سریان علم به مادیات را از جهت قوت با یکدیگر مقایسه کنیم و بینیم که کدام یک از آن دو از نظر فلسفی استوارتر است و بر دیگری برتری دارد؟

خود صدرالمتألهین در عبارت جامعی که پیش از این ذکر شد و در آن، هر دو راه را در کنار هم ذکر نموده، هر دوی آنها را لطیف، دقیق، شریف و در عین حال دشوار برشمرده است. سپس می‌گوید وجه اول «اولی» است، اما به دلیل برتری آن اشاره‌ای نکرده است:

«وکلا الوجهین لطیف دقیق غامض شریف، والأول أولى» (همان).

در این بخش از مقاله سعی می‌کنیم نقاط قوت هر یک از دو رهیافت را بیان نموده و در نهایت شیوه برتر را با ذکر دلیل معرفی کنیم.

۱-۶. قوت رهیافت اول

وجه اول نسبت به وجه دوم مزیت مبنایی دارد؛ زیرا بر دو اصل وجود ارباب انواع و اتحاد آنها با اصنام مادی بنا نشده است. اما وجه دوم، مبتنی بر آن دو پیش‌فرض است.

پیشتر گفتیم که نظریه مثل عقلی و ارباب انواع در میان حکما مخالفان زیادی دارد. بنابراین اگر کسی وجود ارباب انواع را رد کند، یا اتحاد آنها با افراد مادی را انکار نماید، عالمیت مادیات طبق راه دوم منتفی می‌گردد، اما عالمیت مادیات طبق راه اول همچنان قابل اثبات است.

به دیگر سخن، بهره‌مندی مادیات از علم طبق راه نخست، در هر دو فرض پذیرش و عدم پذیرش ارباب انواع و اتحاد آن‌ها با افراد مادی قابل اثبات است؛ اما اثبات شعورمندی مادیات از راه دوم فقط در فرض پذیرش ارباب انواع و اتحاد آنان با افراد مادی امکان‌پذیر است.

بعید نیست که مراد صدرالمتهلین از «اولی» بودن راه نخست (همان)، اشاره به همین مزیت باشد.

۲-۶. قوت رهیافت دوم

رهیافت دوم نسبت به رهیافت اول دست کم دو مزیت دارد:

الف) سازگاری با اصل تجرد علم

مشهور فلاسفه علم را یک حقیقت مجرد از ماده می‌دانند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۴۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۲-۷۳/۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۱-۳۰۲؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۰). خود ملاصدرا نیز در مواضع متعددی بر تجرد علم از ماده تأکید کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۳ و ۱۷۴/۶؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۶۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۷ و ۸۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲-۲۶۳). صریح‌تر از همه جا در جلد سوم *اسفار* به بررسی و نقد تعریفات ارائه‌شده مختلف برای علم پرداخته و در انتها، تعریف مورد قبول خود را با عنوان «مذهب مختار» این طور بیان کرده است:

«دیدگاه مختار ما این است که علم عبارت است از وجود مجرد از ماده وضعیه» (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۳).

در هیچ یک از آثار ملاصدرا یافت نمی‌شود که او علم را یک وجود مادی تعریف کرده باشد. او حتی در همان عباراتی که آگاهی را به جمادات و سایر اشیاء مادی نسبت داده است، علم را یک وجود خاص و مقید به تجرد از ماده و غواشی آن معرفی نموده است. مانند این بخش از کلام او در *مفاتیح الغیب*:

«علم از آنجایی که یک وجود مظهر از ویژگی‌های مادی است، یک وجود خاص و مقید به تجرد از ماده و خصوصیات آن است و مانند برخی از موجودات فرورفته در ماده نیست؛ وگرنه وجود به طور کلی عین علم و حیات است و به همین دلیل، عرفا

حکم نموده‌اند به اینکه همه موجودات حتی جمادات، زنده و عالم و سمیع و بصیر هستند» (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

این در حالی است که به حکم عقل، سنخیت بین ظرف و مظهر ضروری است. از این رو، وعاء مجرد باید مجرد باشد و علم مجرد نمی‌تواند در ظرف مادی قرار گیرد (ابن سینا، بی‌تا: ۲۶۵، ۲۶۶ و ۲۶۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۷/۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۸۷). با توجه با این اصل عقلی، ادعای بهره‌مندی اجسام مادی از علم با اصل تجرد علم منافات دارد. ملاصدرا نیز به این مطلب توجه داشته است. او در ادامه همان عبارت بالا در *مفاتیح الغیب*، برای آنکه منافات میان تجرد علم و وجود آگاهی در مادیات را حل کند، دوباره همان دو رهیافت را آورده است. ابتدا بر اساس رهیافت اول می‌گوید هر موجودی حیات و علم و معرفت به پروردگارش دارد، اما علم در اجسام به دلیل قبول تقسیم و پراکندگی اجزا که منافات با وحدت و جمعیت دارد، ممزوج به جهل است؛ همان طور که اصل وجودشان آغشته با عدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۲).

صدرا بلافاصله به رهیافت دوم اشاره می‌کند و می‌گوید هیچ جسمی خالی از یک مقوم روحانی نیست که حافظ وحدت اتصالی او از تفرق و جدایی است. سپس نتیجه می‌گیرد که هر جسمی یک صورت ادراکی دارد که یا قائم به ذات اوست (بنا بر وجه اول) و یا قائم به عقل مفارق است (بنا بر وجه دوم). سپس علم را بر مدار تجرد از ماده قرار می‌دهد و می‌گوید هر چیزی که به نحوی دارای هویت تجردی باشد، علم و عالم است و مراتب علم در ظهور و انکشاف، به اندازه مراتب تجرد از ماده خواهد بود (همان).

اما باید توجه داشت که کوشش او برای رفع تنافی میان تجرد علم و عالمیت اجسام از رهگذر وجه اول بی‌فایده است؛ زیرا بر اساس وجه اول، جسم مادی بشرط لا و به‌تنهایی لحاظ می‌شود و لذا هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد؛ بنابراین به حکم عقل نمی‌تواند حامل علم مجرد باشد.

ممکن است گفته شود که در رهیافت اول، میان مادیت جسم و تجرد علم منافاتی نیست؛ زیرا خود ملاصدرا می‌گوید جسم (به معنای ماده) علمی دارد که مانند «لاعلم» است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۷). پس در اجسام علم مجرد وجود ندارد، بلکه

آگاهی است که با ناآگاهی فرق نمی‌کند.

در پاسخ می‌گوییم اینکه گفته شود اجسام علمی دارند که مانند «لا علم» است، یک کلام خود متناقض است و به شعر نزدیک‌تر است تا برهان. افزون بر آن، این سخن در واقع به معنای نفی علم از اجسام است، نه اثبات علم، و با نظریه صدر در خصوص سریان علم به همه مراتب هستی منافات دارد. علامه طباطبایی نیز می‌گوید اینکه ملاصدرا در متمیم بیان خود (در رهیافت اول) از تشبیه استفاده نموده و علم موجود جسمانی را مانند «لا علم» خوانده است، شاهد بر غیر برهانی بودن این وجه است و حق آن است که این وجه در توجیه سریان آگاهی به اجسام نافع نیست (همان، تعلیقه طباطبایی).^۱

حاصل آنکه بهره‌مندی اجسام از علم طبق رهیافت اول، با اصل مجرد علم منافات دارد. اما طبق رهیافت دوم، چون شیء مادی یک بُعد مجرد هم پیدا می‌کند و با رب‌النوع عقلی مجرد از ماده اتحاد دارد، از علم برخوردار می‌شود، نه با همان هویت مادی محض. بنابراین عالمیت شیء مادی طبق این راه با اصل مجرد علم سازگار است. علامه طباطبایی به همین دلیل، رهیافت دوم را برای توجیه سریان علم به مادیات برگزیده است. ایشان می‌گوید:

«با برهان ثابت شده است که علم با وجود مجرد مساوقت دارد (نه مطلق وجود)، و ذات ماده و مادیات که اجسام و جسمانیات هستند، با حضور منافات دارند؛ پس بالذات نه عالم خواهند بود و نه معلوم. بنابراین معنای سرایت علم به همه موجودات و عالمیت اجسام و جسمانیات این است که صورت‌های مثالی و عقلی آن‌ها به خودشان و به موجودات دیگر علم دارند» (همان: ۱۵۳، تعلیقه طباطبایی).

ب) سازگاری با ادعای معرفت اجسام مادی به خداوند و صفات او

ملاصدرا در عین ادعای شعورمندی اشیاء مادی، در آثار خود به طور پراکنده به چیزهایی که اجسام نسبت به آن‌ها شعور و آگاهی دارند نیز اشاره کرده است. یکی از

۱. بر خلاف علامه طباطبایی، حکیم سبزواری دیگر محشی *اسفار*، وجه اول را قوی شمرده است. از تعلیقات او به دست می‌آید که وی برای ذات شیء مادی با همان هویت جسمانی، حیات، علم، اراده و سایر کمالات را ثابت می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۰/۹ و ۲۷۲، تعلیقه سبزواری).

اموری که به عقیده ملاصدرا متعلق آگاهی همه مخلوقات از جمله موجودات جسمانی است، خداوند است.

او می‌گوید خداوند برای همه موجودات اعم از موجودات عقلی و نفسی و طبیعی، کمالی مقرر کرده و عشق به آن کمال را در وجود همه آنها نهادینه ساخته است (همان: ۱۴۸) و هر موجود سافل به موجود عالی‌تر از خود عشق دارد تا برسد به واجب‌الوجود تعالی، و از این طریق نتیجه می‌گیرد که همه موجودات عالم، عاشق خداوند و مشتاق لقای او هستند (همان: ۱۵۶-۱۵۷). صدرا سپس بر این نکته تأکید می‌کند که این عشق عمومی بدون حیات و شعور امکان‌پذیر نیست و لذا حکم به زنده بودن و آگاهی داشتن همه موجودات از جمله طبایع جسمانی می‌کند (همان: ۱۵۲). صدرا همچنین مدعی شناخت همه موجودات نسبت به صفات ثبوتی و سلبی خداوند نیز شده است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۷/۱۴۶). همچنین از نظر او، عموم موجودات سخن خداوند را هم می‌شنوند و از دستورات او اطاعت می‌کنند (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۸/۱).

بنابراین از نظر صدرالمتهلین، اجسام مادی به خداوند و صفات جمال و جلال او عارف‌اند و کلام الهی را هم می‌شنوند.

بدیهی است که رهیافت نخست، با ادعای معرفت اجسام طبیعی به خداوند و صفات و کلام او منافات دارد؛ زیرا طبق وجه نخست، موجود مادی چون در پایین‌ترین مرتبه سلسله وجود قرار دارد و موجودی ضعیف‌تر از آن نیست، علم او نیز در پایین‌ترین درجات علم است و علمی ضعیف‌تر از علم شیء مادی وجود ندارد، تا جایی که ملاصدرا علم جسم مادی را آمیخته با جهل دانسته و آن را به «لاعلم» تشبیه نموده است (همان: ۷/۲۳۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲). این در حالی است که خداوند و شئون وجودی او در شدیدترین و کامل‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد و علم به او را نمی‌توان ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند جهل دانست؛ زیرا مرتبه وجودی معلوم و متعلق شناسایی، در شدت و ضعف درجه علم تأثیرگذار است و تردیدی نیست که شدت و علو مرتبه وجودی معلوم، موجب شدت درجه علم می‌شود. خود ملاصدرا شدت رتبه معلوم را سبب شدت مرتبه علم دانسته و بر این اساس می‌گوید علم به ذات خداوند شدیدترین علوم است و علم به حقیقت هر علت شدیدتر از علم به معلول آن، و علم به حقیقت هر جوهر شدیدتر از

علم به حقیقت هر عرض است (همان: ۳/۳۸۳-۳۸۴).

به دیگر سخن، معرفت جسم مادی به خداوند از رهگذر وجه اول غیر ممکن است؛ زیرا از یکسو آمیختگی با ماده و ضعف وجودی عالم و فاعل شناسا اقتضا می‌کند که علم آن ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند ناآگاهی باشد. از سوی دیگر، عظمت و شدت وجودی معلوم و متعلق شناسایی اقتضا می‌کند که علم جسم مادی ضعیف‌ترین مرتبه علم و مانند جهل نباشد.

اما بر اساس رهیافت دوم - همان طور که قبلاً گفتیم - شیء مادی به واسطه اتحاد با مبدأ عقلی مجرد خود دارای یک بعد مجرد نیز می‌شود و از علم رب‌النوع خود بهره‌مند می‌گردد. بنابراین علم جسم مادی مثل «لاعلم» نیست، بلکه آگاهی او به دلیل آنکه خاستگاه فرامادی دارد، در مرتبه شدید و بالایی قرار دارد و با ادعای معرفت جسم مادی به خداوند و صفات و کلام الهی سازگار است. بنابراین سخن از معرفت مادیات به پروردگار عالم، فقط بر اساس رهیافت دوم امکان‌پذیر است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مواضع متعددی از آثار خود، دیدگاه بهره‌مندی اجسام مادی از علم را مطرح نموده است. اما همه عبارات او ناظر به توجیه واحدی از سریان علم به مادیات نیست. او به دو وجه مختلف کوشیده است تسری علم به مادیات را از منظر فلسفی توجیه کند، که نتیجه آن دو وجه در اثبات علم برای اشیاء مادی یکسان نیست. بنا بر وجه نخست که مبتنی بر مساوت مطلق وجود با علم است، برای اصل ماده و همه اجسام طبیعی و صناعی با همان هویت جسمانی آمیخته با عدم، علم بسیط بسیار ضعیفی ثابت می‌شود که مشوب به جهل و مانند «لاعلم» است. اما بنا بر وجه دوم که بر اتحاد مادیات با ارباب انواع بنا شده است، برای خصوص اجسام طبیعی (نه ماده اولی و نه اجسام صناعی) به اعتبار اتحاد با مبدأ عقلی و مجردی که دارند، علم مرکب و شدیدتری ثابت می‌گردد که آمیخته با جهل نیست. این اختلاف نتایج تا کنون از نگاه پژوهشگران در موضوع عالمیت اجسام در اندیشه ملاصدرا دور مانده است. هر یک از دو وجهی که ملاصدرا برای توجیه تسری آگاهی به اشیاء مادی ذکر

نموده است، دارای مزیت‌هایی است که در دیگری وجود ندارد. در بدو امر می‌توان گفت که راه اول، چون بر نظریه ارباب انواع و اتحاد آن‌ها با افراد مادی متوقف نیست، به لحاظ مبنایی قوی‌تر است، و راه دوم به لحاظ سازگاری با سایر اندیشه‌های ملاصدرا، به لحاظ بنایی از قوت بیشتر برخوردار است.

اما اگر بخواهیم هر یک از دو رهیافت را با نگاه درون‌سیستمی مورد ارزیابی قرار داده و اعتبار آن‌ها را با توجه به مبانی و قواعد فلسفی نظام حکمت متعالیه بررسی کنیم، دیگر راه نخست بر راه دوم مزیتی نخواهد داشت و هر دوی آن‌ها از قوت مبنایی برخوردار خواهند بود؛ چه آنکه همه مبانی هر دو رهیافت بر اساس قواعد حکمت صدرایی صحیح و ثابت شده هستند. به دیگر سخن، وجود مبادی عقلی و اتحاد آن‌ها با افراد مادی که از مبانی ویژه رهیافت دوم‌اند، دو اصل مسلم و مستدل در حکمت متعالیه می‌باشند. بنابراین با نگاه درون‌سیستمی، ابتدای راه دوم بر آن دو اصل موجب ضعف آن نمی‌شود.

اما قوت بنایی که در راه دوم وجود دارد، یک مزیت واقعی است که موجب برتر دانستن آن نسبت به راه اول می‌شود. راه دوم با اصل تجرد علم و ادعای معرفت اشیاء مادی به خداوند که هر دو مورد تأکید مکرر ملاصدرا هستند، کاملاً سازگار است. بر خلاف راه نخست که نه با تجرد علم سازگاری دارد و نه با معرفت اجسام مادی به خداوند قابل جمع است. بی‌تردید اینکه یک دیدگاه در یک نظام فکری خاص، با اصول و اندیشه‌های دیگری که در همان نظام فکری پذیرفته شده است، ناسازگار باشد، ضعف بزرگی برای آن به شمار می‌رود و همین نکته موجب می‌شود که راه دوم ملاصدرا برای توجیه سریان علم به اشیاء مادی را برتر از راه اول بدانیم.

کتاب‌شناسی

۱. آریان‌فر، پریرسا، بررسی نظریه آگاهی موجودات از دیدگاه ملاصدرا، به راهنمایی فروزان راسخی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء(س)، دانشکده الهیات، ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *رسائل*، قم، بیدار، بی‌تا.
۴. ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۵. برنا، علی محمد، و حسین آسا، «ذی شعور بودن جمادات در حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه حکمت صدرایی*، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۶. بیات، محمدحسین، و حامده راستایی، «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا»، *سراج منیر*، سال ششم، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، بی‌تا.
۹. چوپانی، فرزانه، بررسی شعور جمادات و نباتات در فلسفه صدرای پیشینه آن در عرفان ابن عربی، به راهنمایی صدرالدین طاهری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. همو، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. دکامی، محمدجواد، «بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه»، *آینه معرفت (فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی)*، سال پنجم، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۱۳. زینلی، روح‌الله، علیرضا نجف‌زاده تربتی، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «امانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال دوازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. همو، *العرشیه*، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱ ش.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش. (الف)
۲۲. همو، *سه رساله فلسفی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش. (ب)

۲۴. همو، شرح الهدایة الاثریة، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.

۲۵. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدایة الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.

۲۷. همو، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.

۲۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، تهران، شمس تیریزی، ۱۳۸۲ ش.

۲۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۳۰. فاضلی، علی رضا، «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، سال هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۶ ش.

۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۳۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.

۳۳. قربانی، زهره، و محمد مهدی مشکاتی، «تبیین عقلانی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال دهم، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۹۳ ش.

۳۴. قربانی، کبری، نسبت علم و وجود از دید ملاصدرا و نتایج فلسفی آن، به راهنمایی موسی ملایری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲ ش.

۳۵. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، درة التاج لغرة الدیاج، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.

۳۶. همو، شرح حکمة الاشراف، تعلیقه ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲ ش.

۳۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.

۳۸. مهرکوشان، لاله، علم حضوری در جسم و امور جسمانی در حکمت متعالیه، به راهنمایی موسی ملایری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۲ ش.

۳۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، کتاب القیسات، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.

۴۰. همو، مصنفات میرداماد، مشتمل بر ده عنوان از کتابها و رسالهها و اجازهها و نامهها، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

۴۱. هاشمی راد، مرضیه سادات، شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه، به راهنمایی قاسم کاکایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱ ش.