

حقیقت جسم در فلسفه‌ی شیخ اشراق و صدرالمتألهین

مریم عاطفی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

فیلسوفان مسلمان عموماً در باب چیستی جسم و احکام کلی اجسام سخن رانده‌اند که در نتیجه‌ی آن ادبیات فلسفی گسترده‌ای در باب تعریف جسم، بساطت یا ترکیب ذهنی و خارجی آن، تمایزات اساسی اجسام با موجودات غیرمادی، ویژگی‌های مشترک اجسام و ... شکل گرفته است. در این میان دو فیلسوف نامی ایران، شیخ اشراق و صدرالدین شیرازی، از آن رو که هر یک مؤسس مکتب فلسفی نوظهوری بودند، دست به نوآوری زدند و دیدگاه‌های جدیدی را در این باب – که از جهات مختلفی با دیدگاه اسلاف مشائی آنان تفاوت داشت – ارائه کردند. در این مقاله، از انبوه مسایل قابل طرح به تبیین و مقایسه‌ی دو مسأله‌ی اساسی یعنی چیستی (ماهیت و حقیقت) جسم و کمال اجسام (به ویژه از جهت علم و حیات) در دیدگاه این دو فیلسوف پرداخته می‌شود. ضمن بررسی مراحل مختلف ارائه‌ی دیدگاه‌های این دو فیلسوف، نتیجه می‌گیریم که تفاوت‌های بنیادین میان این دو دیدگاه وجود دارد به گونه‌ای که در حکمت اشراقی به مرزبندی جدی عالم اجسام با عوالم بالاتر می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها

حقیقت، جسم، علم، مقدار، ماده، صورت، سهروردی، ملاصدرا.

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سراب.

^۲ دانشیار دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

برخی از فیلسوفان پیش از ارسطو گمان می‌کردند یگانه منبع و سرچشمه‌ی هر چیزی مادی است و عناصر (آب در دیدگاه تالس، هوا و آتش و خاک به ترتیب در دیدگاه‌های آناکسیمنس و هراکلیتوس و کسنوفانس) اصل تمام موجودات از جمله اجسام‌اند؛ آنان از این طریق به دنبال یافتن وحدت در میان موجودات عالم بودند.^۱

هم عصر با این فیلسوفان، متفکرانی نیز بودند که به کثرت در جهان اعتقاد داشتند. اندیشه‌ی کثرت در هستی و در جوهر اجسام، در مکتب اتمی و در نظریات لوکیپوس و دموکریتوس، فیلسوفان سده‌ی پنجم پیش از میلاد، به اوج خود رسید. اتمیان جهان را مجموعه‌ای متشکل از تعداد بیشماری ذرات مادی تقسیم‌ناپذیر (اتم) می‌دانستند و اعتقاد داشتند که این ذرات هر آنچه هست را پدید می‌آورند و در درون هر آن چیزی که نیست، یعنی در خلأ، حرکت می‌کنند.^۲ به این ترتیب مشاهده می‌شود که برخی از فیلسوفان قبل از میلاد با قائل شدن به وجود عناصر به وحدت میان موجودات عالم معتقد شده و برخی دیگر نیز با بیان ترکیب موجودات و اجسام از اتم‌ها، در صدد اثبات کثرت در عالم شدند.

ارسطو برخلاف متفکران قبل از خود، موجودات عالم را در ده مقوله‌ی کلی طبقه‌بندی کرد که یکی از آنها جوهر و بقیه عرض‌اند. در نظر وی مقولات با یکدیگر تباین داشتند. وی همچنین جسم را جوهری مرکب از ماده و صورت می‌دانست.^۳

فارابی و ابن سینا همانند ارسطو جسم را مرکب از دو جوهر، یعنی صورت جسمیه و هیولا دانستند. شیخ الرئیس، در کتاب *شفا* می‌گوید: «فیکون الجسم جوهرأ مرکباً من شیء عنه له القوه، و من شیء عنه له الفعل، فالذی له به الفعل هو صورته و الذی عنه بالقوه هو ماده و هو الهیولی»^۴ در یک تعبیر کوتاه می‌توان گفت که فیلسوفان مسلمان مشائی مشرب در دورانهای اولیه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، دیدگاهی

^۱ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷، ص ۴.

^۲ ارسطو، *طبیعیات چ ۱*، ترجمه‌ی مهدی فرشاد، تهران، چاپخانه‌ی سپهر، ۱۳۶۳، ص ۱۶.

^۳ ارسطو، *متافیزیک*، ص ۲۲۳.

^۴ ابن سینا، *الهیات شفا*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۶۷.

متمایز از دیدگاه ارسطو ارایه نکردند و عمدتاً به بسط و توسعه‌ی همان دیدگاه ارسطویی پرداختند. اما در سده‌های میانه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی با دو فیلسوف بزرگ روبه‌رویم که هر یک مبتکر و مؤسس مکتبی نوین بودند که شالوده‌ی آن تفاوت‌های اساسی با مکتب مشاء داشت. ابتکارات این دو فیلسوف سبب شد که هر یک در باب چیستی جسم دیدگاهی متمایز از دیدگاه ارسطویی اختیار کنند. این تمایز خود تفاوت‌های دیگری را در سایر مباحث مرتبط با جسم آفرید؛ از جمله این مسأله که نسبت اجسام با سایر عوالم و با موجودات غیر مادی چیست و اجسام تا چه حد از کمالات سایر موجودات برخوردارند. در ادامه آراء این دو فیلسوف را در باب حقیقت جسم و احکام آن (در مقایسه با موجودات غیرمادی) بررسی می‌کنیم و در پایان به مقایسه این آراء می‌پردازیم.

ارائه‌ی آراء شیخ اشراق در سه مرحله متفاوت

با مروری بر آراء سهروردی در باب چیستی جسم به دیدگاه‌های متفاوتی برمی‌خوریم. وی در برخی از آثار خویش دیدگاه مشائیان را در باب حقیقت جسم پذیرفت و در پاره‌ای دیگر از مکتوبات خویش با آن مخالفت کرد و سرانجام در آثار ویژه‌ی خود که در آن به بسط حکمت اشراقی پرداخت، دیدگاه کاملاً جدیدی را اختیار کرد. بر این اساس، شاید بتوان با نظر به مبانی استفاده شده‌ی سهروردی، دیدگاه‌های وی را در سه مرحله متمایز به شرح ذیل طبقه‌بندی کرد:

(۱) تقریر و گزارش دیدگاه مشائیان با اختیار مبانی مشائی

(۲) نقد دیدگاه مشائیان بر اساس همان مبانی مشائی

(۳) عرضه‌ی دیدگاه ابتکاری خود بر اساس مبانی اشراقی

آن‌گونه که معروف است، سهروردی آشنایی با طریقه‌ی مشائیان را به عنوان مقدمه ورود به حکمت اشراقی ضروری می‌دانست و از همین رو، ابتدا کتاب‌هایی به شیوه‌ی مشائیان نگاشت تا راه برای آموزندگان حکمت اشراقی هموار شود و سپس به تألیف آثار اشراقی خود پرداخت. بنابراین، قبول نظریه‌ی مشائیان در باب ترکیب جسم از ماده و صورت، مربوط به مرحله‌ای است که شیخ اشراق مقدمات ورود به رد دیدگاه

مشائی را پایه‌ریزی می‌کند و مرحله‌ی دوم یعنی رد دیدگاه مشائیان مقدمه‌ای برای بیان نظریه‌ی جدید و دیدگاه اشراقی او در دوره‌ی بعدی فلسفه‌اش است.

تقریر دیدگاه مشائیان

پیش از بررسی دیدگاه سهروردی در باب جسم، در مرحله‌ی نخست از مراحل سه‌گانه‌ی پیش‌گفته، شایسته است نظر وی درباره‌ی مبحث جواهر و اعراض مشخص شود زیرا می‌دانیم وی در این باب نیز تا حدی از دیدگاه شایع مشائیان فاصله می‌گیرد.

سهروردی اظهار می‌دارد که در دیدگاه پیشینیان، جوهر موجودی است که در «محل» نباشد؛ در مقابل آن عرض قرار دارد که موجود در «محل» است. ولی از دوران ارسطو، نام جوهر را به موجودی اختصاص داده‌اند که اولاً وجودش غیر از ماهیتش باشد و ثانیاً وجودش در موضوع نباشد (هرچند می‌تواند در محل باشد) و عرض را نیز به موجودی اطلاق می‌کردند که وجودش در موضوع است. وی در نگاه مشائی خود به جواهر، تعداد آنها را منحصر در پنج می‌داند: نفس، عقل، ماده، صورت و جسم.^۱ وی در *اللمحات*، به ترکیب جسم از ماده (هیولا) و صورت اشاره کرده، امتداد را همان اتصال می‌داند که تعقل آن قبل از تعقل جسم است و خارج از حقیقت جسم نیست. اتصال نیز کل مفهوم جسم نیست، زیرا جسم هم اتصال و هم انفصال را قبول می‌کند. ولی چون اتصال با انفصال متضاد است، نمی‌تواند انفصال را قبول کند، بنابراین جسم دارای جزء دیگری است که بتواند هر دو اینها را قبول کند که همان هیولا یا قابل است.^۲ پس جسم مرکب از هیولا و صورت است.

^۱ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، چاپ دوم، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۵۵، ص ۱۲۹ و صص ۲۲۱-۲۲۰.

^۲ همان، ص ۱۸۶.

هر چند سهروردی در این مرحله هیچ بحثی راجع به صحت و سقم عقیده‌ی مشائیان مطرح نمی‌کند ولی با بیان تفاوت دیدگاه پیشینیان و ارسطویان، راه را برای ورود به مرحله‌ی دوم از بحث خویش آماده می‌کند.

نقد دیدگاه مشائیان

سهروردی در مرحله‌ی دوم، یعنی در مقام نقد دیدگاه مشائیان، صورت و هیولای اولی را از اقسام جواهر خارج می‌کند؛ به اعتقاد وی هیولا امری عدمی و ذهنی است و صورت نیز عرض (و نه جوهر) است. وی همچنین جسم را جوهری می‌داند که حقیقت آن صرف مقدار است.

شیخ اشراق در این مرحله ابتدا تعاریف متفاوتی از جوهر و عرض ارائه می‌کند و سپس همه‌ی آنها را به این تعریف باز می‌گرداند که جوهر موجود ممکن است که در محل نیست. به باور سهروردی این تعریف دارای لوازمی است، از جمله آن که: (۱) جوهر با کلیت خود شایع و منتشر در محل نیست. (۲) جوهر موجود (ممکن) قائم بالذات است. هر یک از این لوازم می‌توانند به عنوان تعریف مستقلی برای جوهر ملاحظه شوند.^۱ همان‌گونه که مشاهده می‌شود سهروردی در این مرحله به تعریف پیشینیان (قبل از ارسطو) بازمی‌گردد و «در محل نبودن» و «قائم بالذات بودن» را معیار جوهریت قرار می‌دهد.

یکی از نتایج تعریف سهروردی از جوهر آن است که صورت جسمیه نیز قسمی از اعراض گردد، زیرا مطابق این تعریف هر چه که حال در محلی باشد (خواه محل مستغنی از حال باشد یا نباشد) عرض است. از سوی دیگر، وی با نقد برهان وصل و فصل بر اثبات هیولی، ماده اولی را امری اعتباری می‌داند زیرا فی‌نفسه تخصصی ندارد و تخصص آن به صورت است. پس هیولای اولی، فی حد نفسه امری موجود و متقرر در خارج نیست، بلکه یک امر ذهنی است. پیامد این نتایج در شکل‌گیری دیدگاه جدید وی در باب جسم روشن است زیرا دیگر نمی‌توان جسم را

^۱ همان، ص ۶.

جوهری مرکب از یک امر ذهنی (هیولا) و یک عرض (صورت) دانست،^۱ بلکه ماهیت جسم باید چیزی غیر از ترکیب ماده و صورت باشد.

سهروردی در کتاب *تلویحات* سخنانی دارد که حقیقت جسم را بر حسب ظاهر آن مرکب از یک جزء جوهری و یک جزء عرضی می‌داند. جزء ثابت جوهری که در اصطلاح سهروردی در این جا، همان هیولا است و جزء غیر ثابت عرضی که از سنخ مقدار است. عبارت وی چنین است: «و للجسم جزء ثابت جوهری هو الهیولی و آخر عرض متجدد ... فلیس الجسم محض الجوهر».^۲

با این حال، سهروردی در *حکمه الاشراق*، سخنی غیر از دیدگاه قبلی‌اش بیان می‌کند که نتیجه‌ی آن بساطت جسم است. وی در این کتاب جسم را به «مقدار قائم بنفسه» تعریف می‌کند.^۳ بدین ترتیب، در *حکمه الاشراق*، جسم امری بسیط و صرف مقدار قائم بنفسه دانسته می‌شود ولی در *تلویحات*، مقدار، عرضی است که بر هیولا عارض می‌شود.

صدرالمتألهین بر اساس برداشت بالا، سخنان شیخ اشراق را در این دو اثر مشتمل بر دو تناقض می‌داند: نخست آن که در یک اثر (*تلویحات*) جسم را مرکب از هیولا و مقدار می‌داند و در اثر دیگر (*حکمه الاشراق*) به بساطت آن حکم می‌کند. تناقض دوم آن است که در یک جا مقدار را عرض می‌داند و در جای دیگر از جوهریت آن سخن می‌راند.^۴

اما شارح *حکمه الاشراق*، قطب الدین شیرازی، به تناقض واقعی بین سخنان سهروردی معتقد نیست و تناقض ظاهری را ناشی از اشتراک لفظی واژگان «مقدار» و

^۱ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، چاپ سوم، ج ۲ و ج ۴، تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۷۵-۸۰.

^۲ سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۱۴ و ۱۵.

^۳ سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۷۱.

^۴ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چاپ سوم، مجلد ۵، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۹۸۱، ص ۱۸.

«جسم» در این دو کتاب می‌داند. در واقع سهروردی «مقدار» را در دو اعتبار مختلف به کار برده است:

(۱) مقدار ثابت که جوهر است و با تبدل اشکال جسم تغییر نمی‌کند و این همان مقدار مطلق است که در حکمه *الاشراق* مورد نظر سهروردی است.

(۲) مقدار متغیر که از سنخ اعراض است و بر مقدار جوهری عارض می‌شود. از سوی دیگر، «جسم» در کتاب *تلویحات* به مجموع مقدار جوهری و مقدار عرضی اطلاق شده است در حالی که در کتاب حکمه *الاشراق* معنای دیگری از آن مراد می‌شود یعنی همان مقدار جوهری ثابت معروض. این مقدار جوهری اگر به اعتبار هیئات وارد بر آن و انواع متحصله از آن سنجیده شود، «هیولا» و اگر به ذات آن نظر شود، «جسم» خوانده می‌شود.^۱ به این ترتیب با توجه به اشتراک لفظی «جسم» و «مقدار» در این دو اثر تناقض واقعی میان سخنان سهروردی نیست.

حال پرسیدنی است که چگونه اعتبارات مختلف «مقدار» در بساطت و ترکیب جسم نقش دارند؟ در پاسخ می‌توان گفت: همان‌گونه که اشاره شد، سهروردی معتقد به وجود دو نوع مقدار است: مقدار مطلق و مقدار خاص. وی جسم مطلق را عین مقدار مطلق و جسم خاص را عین مقدار خاص می‌داند. به این ترتیب همه‌ی اجسام در مقدار مطلق، مشترک‌اند و آنچه باعث اختلاف آنها از همدیگر می‌شود نیز مقدار است زیرا به اعتقاد وی، مقدار عرضی، (مقدار خاص) امری مشکک بوده، کمال و نقصان می‌پذیرد. پس اختلاف اجسام از همدیگر به اختلاف در مقادیر خاص بر می‌گردد، ولی خود جسم مقدار ثابتی است که تغییر نمی‌کند: «فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق و الجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص ... المقدار اذا زاد علی المقدار، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار، إذ لا تفاوت فی المقادیر الا بالمقدار.»^۲

^۱ شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه *الاشراق*، به همراه تعلیقات ملاصدرا، بی‌جا، جمادی الاولی ۱۳۱۴،

ص ۲۲۰.

^۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۷۶.

بدین ترتیب، در دیدگاه سهروردی در مرحله‌ی دوم از مراحل سه‌گانه، جسم مطلق - بما هو جسم مطلق - همان مقدار جوهری بسیط است و از آنجا که جسم مطلق یا همان مقدار مطلق بدون عروض مقدار خاص و دیگر هیئات، در خارج محقق نیست باید اجسام خاص وجود داشته باشند که در خارج محقق و قابل مشاهده باشند. این اجسام خاص همان مقادیر مطلق به اضافه‌ی مقادیر خاص‌اند. به این ترتیب، اعتبارات مختلف مقدار در تصویر ما از بساطت یا ترکیب جسم مؤثرند. با توجه به مطالب یاد شده، آنچه سهروردی در *تلویحات* درباره‌ی آن بحث کرده، مقدار مطلق، به اعتبار مقادیر عرضی وارد بر آن است که در این حالت، مقدار را هیولا می‌نامد. ولی آنچه را که در حکمه *الاشراق* در نظر داشته، مقدار (مطلق) به اعتبار ذاتش می‌باشد که همان جسم است. به دیگر سخن، سهروردی در حکمه *الاشراق* جسم را به طور مطلق، ولی در *تلویحات* جسم را به طور خاص لحاظ کرده است که این جسم به جهت وجود اعراض و مقدار خاص عارض بر آن، در خارج موجود است ولی جسم مطلق آن‌گونه که در حکمه *الاشراق* مورد نظر است فقط در عالم ذهن وجود دارد.

دیدگاه اشراقی سهروردی

در جهان‌بینی اشراقی سهروردی، عالم متشکل از نور و غیر نور (ظلمت) است و چیزی غیر از این دو وجود ندارد. به عبارت دیگر، دسته‌ای از اشیاء در ذات و حقیقتِ خویش، نورند و دسته‌ی دیگر در ذات و حقیقتِ خویش، نور نیستند. با توجه به جهان‌بینی مبتنی بر نور و ظلمت، شیخ اشراق به بازتعریف جوهر و عرض می‌پردازد. نور به دو قسم نور جوهری و نور عرضی تقسیم می‌شود. نور مجرد جوهری، هیأت و عرض در غیر نبوده، قائم به ذات خود است اما نور عرضی یا همان هیأت نوری عارض بر غیر و قائم به غیر است. از سوی دیگر، ظلمت نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: جوهر غاسق یا ظلمانی که نیازمند محل نیست و هیأت ظلمانی که عارض بر غیر است.

در نظر شیخ اشراق مفهوم جوهر غاسق از دو مفهوم جوهریت و غاسقیت تشکیل شده است که جوهریتش امری عقلی و غاسقیتش هم امری عدمی است. پس با این هویت «عقلی - عدمی» نمی‌تواند در عالم خارج ظاهر شود؛ بلکه ظهورش تنها به وسیله‌ی عوارض و هیئاتی از قبیل شکل، رنگ، امتدادات سه‌گانه و هیأت‌های نوری می‌باشد.^۱ صدرالمتألهین این سخن را شبیه عقیده‌ی مشائیان راجع به هیولا می‌داند، زیرا هیولای مشائی امری بالقوه است که تنها به هنگام حلول صورت بر آن فعلیت و وجود می‌یابد. ماهیت هیولا عبارت است از جوهر مستعد بودنش و جوهریت آن مثل جوهریت جوهر غاسق، امری ذهنی و عقلی است.^۲

چیستی جسم در حکمت اشراقی

یکی از مفاهیم مهم در حکمت اشراقی مفهوم برزخ است. همان‌گونه که در آینده روشن خواهد شد مراد از جسم در حکمت اشراقی همان برزخ است که می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: جسم یا برزخ، جوهر قابل اشاره‌ی حسی است. در این دیدگاه «هیولا»، «جوهر غاسق» و «برزخ» ذاتاً بر یک حقیقت دلالت می‌کنند و چیزی جز ظلمت نیستند هرچند اعتباراً با هم متفاوتند.

در نظر سهروردی اگر بر اجسام یا برازخ نور نتابد، به جوهر غاسق تبدیل می‌شوند.^۳ همچنین در نظر وی، برخی از عناصر به همدیگر تبدیل می‌شوند؛ مانند تبدیل هوا به آب و آب به یخ. این عناصر هیولای مشترکی دارند که آن را برزخ گویند. اگر برزخ فی نفسه لحاظ شود «برزخ» نامیده می‌شود و اگر در مقایسه با هیأت‌های عارض بر آن اعتبار گردد به آن «حامل» و «محل» گفته می‌شود. اما اگر برزخ و هیأت‌های وارد بر آن، مجموعاً اعتبار شوند، به این مجموع «هیولا» می‌گویند.^۴

^۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۰.

^۲ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۲۸۹.

^۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۷.

^۴ همان، ص ۱۹۳.

شارح حکمه‌الاشراق می‌گوید اگر بر جوهر غاسق نور بتابد، تبدیل به جسم (برزخ) می‌شود و اگر نور از آن زایل شود، مظلم می‌گردد؛ مانند اجسامی که با نور خورشید منور شده‌اند و با غروب آفتاب مظلم می‌گردند.^۱ نتیجه‌ی این دیدگاه ظاهراً آن است که در جای تاریک، زمانی که هیچ نوری نباشد، هیچ جسمی محقق نخواهد بود بلکه در چنین فضایی فقط جواهر غاسق وجود خواهند داشت. پس این نور عارضی است که سبب تبدیل جوهر غاسق به جسم می‌شود. این دیدگاه مستلزم این نتیجه‌ی ضدِ شهودی است که تابش نور (عرضی) در حقیقت خارجی اجسام دخالت دارد و بود و نبود آن سبب تغییر ذاتی در اشیاء بیرونی می‌شود. حل این مسأله تا حدودی در گرو فهم این نکته است که آیا سهروردی تمایز جوهر غاسق و جسم را تمایزی ذاتی می‌داند یا تمایزی اعتباری زیرا اشکال یاد شده تنها در صورت اول قابل طرح است.

رابطه‌ی جسم با عالم صور معلق

سهروردی علاوه بر آنکه در حکمت اشراقی خود حقیقت اجسام را در عالم محسوسات بررسی و ارزیابی کرده است و آن را ترکیبی از جوهر غاسق و هیأت نوری معرفی می‌کند، در مواردی، جسم را سایه و ظلی از موجودات عالم مثال می‌داند، بدون آنکه به ماهیت جسم و یا ترکیب و بساطت آن اشاره کند. بر پایه‌ی یک دیدگاه رایج، عالم ملکوت یا عالم خیال و مثال دارای صورت است ولی دارای ماده به معنای مشائی کلمه نیست. به همین جهت، حکمای بعد از مشائیان به ماده و جسمی لطیف، غیر از ماده‌ی عالم محسوس قائل شده‌اند که این عالم را عالم صور معلقه نام نهاده‌اند.^۲

عالم مثال، عالم صور معلق است و منظور از این صور، صورتهایی است که در جوهر مادی حلول ندارند و از این رو، گویا معلق و بدون محل هستند. همچنین

^۱ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه‌الاشراق، ص ۲۸۵.

^۲ نصر، سید حسین، ترتیب عوالم از دیدگاه شیخ مقتول و جایگاه مهم عالم میانی، ص ۱.

صور معلق مظاهری دارند که همچون صور معلق در آینه، در آن مظاهر ظاهر می‌شوند. در این عالم تمام اشکال و صور و مقادیر و اجسام و متعلقات آنها (مانند حرکات و سکنتات) به نحو قائم به ذات و بدون حلول در محل یا مکان حضور دارند.^۱ سهروردی تمام موجودات جهان حسی و جسمانی را مظاهری برای صور معلق به شمار می‌آورد. به همین جهت است که حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب خود در این جهان، به ظهور پیوسته و برای اهل بصیرت قابل مشاهده و ادراک خواهند بود. بر اساس این طرز تفکر، نور عرضی در این عالم، مثالی برای نور مجرد است و از این دو گونه نور، به نور تام و ناقص تعبیر می‌شود. «النور الناقص کمثال النور [للنور] التام».^۲

ادراک و حیات در اجسام از دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی قائل به ادراک در انوار قائم به ذات است. بنابراین، انوار عارض که قائم به ذات نیستند - خواه قائم به مجردات باشند - خواه قائم به اجسام، نمی‌توانند مدرک لفسه باشند. جوهر غاسقه و هیأت ظلمانیه نیز چون اموری غیر نورند، نمی‌توانند مدرک ذات خویش باشند و چون خودشان برای ذاتشان غایب هستند، دیگران نیز از ذات آنها غایبند. یعنی نه مدرک ذات خودشان هستند و نه مدرک ذات دیگران. دلیلی که وی برای اثبات مدرک و حی و فعال نبودن جوهر غاسق می‌آورد چنین است:

اگر برزخ یا جوهر غاسق اقتضای علم و حیات داشته باشند، لازم می‌آید هر آنچه همراه با جوهر غاسق باشد، اعم از هیئات نورانی و ظلمانی، مقتضی علم و حیات باشد. در حالی که چنین نیست؛ زیرا هیئات ظلمانیه وابسته به محل خود هستند و نور هیئات نوری ذاتی آنها نیست. پس نمی‌توانند مقتضی علم و حیات باشند. بنابراین برزخ نیز حی و عالم و قادر نیست.^۳

^۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۲.

^۲ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۷۱.

^۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمه الاشراق، ص ۱۱۷.

در مورد حیات جواهر غاسق نیز بایستی ذکر کرد که معنی حیات عبارت از ظاهر لِنفسه بودن شیء است و حی همان مُدرک فعال است. یعنی اگر شیء هم ادراک داشته باشد هم دارای فعل باشد، می‌تواند حی باشد که این اوصاف فقط برای نور مجرد قائم به ذات صادق است. اما چون جوهر غاسق محال است که مدرک ذاتش باشد، زیرا اگر چنین باشد باید نور لذاته و ظاهر لذاته باشد به این ترتیب نباید جوهر غاسق باشد و این امر محال است، بنابراین حی هم نیست. دلیل دیگر اینکه اگر جسم اقتضای حیات بکند، لازم می‌آید آن چیزهایی که همراه با جسم‌اند از قبیل هیئات نوری و ظلمانیه، اقتضای علم و حیات بکند. از آنجایی که هیئات به دلیل لغیره بودن، ظاهر بذاته نیستند، نمی‌توانند حی و مدرک باشند.^۱

دیدگاه صدرالمتألهین درباره‌ی حقیقت جسم

صدرالمتألهین نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، در کتاب‌های خود به تفصیل درباره‌ی جسم بحث کرده است. وی وجود جسم را برای تکمیل آفرینش ضروری می‌داند، زیرا عدم آن باعث توقف آفرینش در یک حد خاص (انحصار آفرینش در عقول) است. دلیلی که وی برای اثبات وجود جسم بیان کرد این بود که اگر سلسله‌ی ایجاد به جوهر جسمانی ختم نشود، لازم می‌آید که ممکنات در عقول منحصر شوند و ماسوای آن مانند نفوس و صور و اعراض از قبیل کم و کیف و این که وجودشان در جسم است یا با جسم است امکان وجود پیدا نکنند.^۲

تفکیک میان ماهیت جسم و حقیقت وجودی آن

به عقیده‌ی صدرالمتألهین، اگر جسم را با این دیدگاه که مرکب از ماده و صورت است، بررسی کنند در واقع ماهیت آن را بررسی کرده‌اند؛ در حالی که حقیقت جسم

^۱ شهرزوری، ابن مسعود، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح و تحقیق، حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷.

^۲ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۵، صص ۳-۲.

امری غیر از ماهیت آن است. به عبارت دیگر آنچه در جواب سؤال از «ما هو» می‌آید، ماهیت جسم است اما حقیقت جسم (ماه‌الشیء هو هو) نیز مانند تمام موجودات دیگر به وجود خاص آن است. با این حال، چون وجود و ماهیت در خارج با هم متحدند و حکم احدالمتحدین به دیگری سرایت می‌کند پس وجود جوهر، به عین جوهریت آن جوهر (که متحد با آن است) جوهر است و وجود عرض به عین عرضیت آن عرض، (که متحد با آن است) عرض است.^۱

ترکیب اتحادی جسم از صورت و ماده

صدرا در بحث از ماهیت جسم مطلق، به ترکیب آن از هیولای اولی و صورت جسمیه قائل است. ماده و صورت در خارج با هم متحدند ولی اتحاد آنها به گونه‌ای نیست که در عالم خارج، دو چیز جدا از هم باشد؛ یعنی نیمی از جسم، ماده باشد و نیمی دیگر، صورت؛ بلکه جسم بتمامه ماده است و بتمامه صورت. اما ماده از جنبه‌ی ناقص این وجود انتزاع می‌شود و صورت از جنبه‌ی کامل آن.^۲ بنابراین نسبت این دو به همدیگر، نسبت ناقص به کامل است. از سوی دیگر صدرا همچون حکیمان مشائی به دو گونه صورت، یعنی صورت جسمیه و صورت نوعیه قائل است.

تفاوت صورت نوعیه و جسمیه

صورت جسمیه عبارت از جوهر ممتد دارای ابعاد سه‌گانه است که محل یعنی هیولا بدون آن تقرر وجودی ندارد. این صورت که در تمام اجسام مشترک است، صورت جرمیه نیز خوانده شده است. گفتیم که جسم جوهر قابل ابعاد سه‌گانه است. صورت جسمیه، فی الواقع منشأ آن ابعاد سه‌گانه است، لکن منشأ آثار مخصوص اشیاء نیست. از سوی دیگر، اختلاف در اجسام امری بدیهی است، چنان که بر هر جسم خاصی، مفاهیم خاصی صدق می‌کند که از آن جدایی‌ناپذیر است و نمی‌توان جسمی تصور

^۱ صدرالدین شیرازی، المشاعر، چاپ دوم، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۶۳، ص ۲۶.

و همچنین نک به: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۱۰۴.

^۲ صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ص ۱۲۹.

کرد که یکی از مفاهیم عنصر، مرکب معدنی، درخت یا حیوان و جز اینها بر آن صدق نکند. وجود این‌گونه مفاهیم تفکیک‌ناپذیر از جسم، نشانه‌ی آن است که قوام ذاتی جسم بستگی به تحقق این مفاهیم دارد. از آنجا که هر یک از این مفاهیم اخص از مفهوم جسم‌اند و از انضمام هر یک با جسم، نوع خاصی تشکیل می‌شود، نتیجه گرفته می‌شود که اجسام دارای مخصصاتی هستند که آنها را از همدیگر متمایز کنند.^۱ بنابراین هر یک از اجسام، آثار ویژه و مخصوصی دارند و اختصاص یافتن آثار ویژه به جسم، نیازمند مخصصی است که این مخصص همان صورت نوعیه است. همان‌گونه که صورت جسمی تحصیل بخش هیولا است، صورت نوعیه نیز به جسم مرکب از ماده و صورت جسمیه تحصیل می‌بخشد. بدین ترتیب مراد از صورت نوعیه، مبدأ آثار مختلف در جسم می‌باشد و دلیل نامگذاری آن به صورت نوعیه به این جهت است که اجسام به واسطه‌ی آن متنوع می‌شوند.^۲

حال پرسیدنی است که کدامیک از این دو صورت قوام‌بخش هیولای اولی بوده و ذاتی جسم است؟ به عقیده‌ی صدر، کیفیت تقوم هیولا به صورت، چنین است که صورت جسمی متقوم به صورت نوعی است. سپس این صورت جسمیه‌ی تنوع یافته، ماده را قوام می‌بخشد، که از مجموع آنها جسم تشکیل می‌شود. وی معتقد بود که این معنا، معنای سوم از جسم است.^۳ صدر صورت نوعیه را در کنار اعراض، یکی از دو لاحق می‌داند که عارض بر ماده‌ی ثانیه (یعنی جسم مرکب از ماده و صورت جسمیه) می‌شود. صورت نوعیه، به مثابه‌ی لاحق نخست، چیزی است که ماده به واسطه‌ی آن کامل می‌شود. این لاحق سبب می‌شود که جسم طبیعی، تبدیل به نبات و حیوان و ... انسان شود. این جسم که به نوع خاص و برتری مبدل می‌شود، آثار مخصوصی نیز می‌یابد.^۴

^۱ صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ص ۱۶۶.

^۲ آملی، محمد تقی، *درر الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری*، ج ۱، قم، مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ص ۱۷۳.

^۳ صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ج ۵، ص ۱۸۴.

^۴ همان، ص ۱۷۰.

به این ترتیب صدرالمتهلین برای جسم سه معنای متفاوت در نظر می‌گیرد: جسم به معنای ماده، جسم به معنای جنس و جسم به معنای ماهیت نوعیه. اگر جسم مقید به عدم شیء دیگر یا به شرط لای از حمل (یعنی حمل صورت بر آن) أخذ شود، ماده عقلی محض است. اگر به طور مطلق از حمل یا الحاق صورت بر آن در نظر گرفته شود، یعنی لا به شرط از حمل، معنای جنسی جسم مراد خواهد بود. وجود این جوهر، مانند وجود جنس است که به جهت نقص وجودیش نیازمند چیزی است که آن را در خارج متحصل و به صورت نوعی کامل موجود کند تا غیر از آثاری که بر مجرد جسمیت (جسم به معنای جنسی) وارد می‌شود، آثار وجودی و صفات کمالی نیز بر آن مترتب گردد، که این معنا، معنای سوم جسم است.^۱

حقیقت جسم در دیدگاه وحدت تشکیکی وجود

با توجه به مبنای اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن، اقتضای نگرش وجودی صدرالمتهلین از ماده و صورت باید چنین می‌بود که وجود آن دو را مراد کند؛ به گونه‌ای که نسبت آن دو به همدیگر، نسبت قوه به فعل و نقص به کمال باشد. وی بر همین مبنا از نام‌هایی که میان مشائیان برای اشاره به ماهیات این مراتب رواج داشت، استفاده کرده بود تا حد وجودی آن مراتب را نشان دهد. به عنوان مثال، نام ضعیف‌ترین موجود بالقوه را ماده و موجودی که وجودش از آن قوی‌تر است را صورت و حد وجودی مرکب از آن دو را جسم نامید.

ماده که وجود آن ضعیف بوده و تحصل و وحدت آن مبهم است، قوام ذاتی ندارد، بلکه در قوام خویش به موجودی که از شدت وجودی بیشتری برخوردار بوده و وحدتش معین باشد، نیاز دارد. این موجود همان صورت نوعیه است. صورت نوعیه، جوهر سیال متجددالحدوثی است که در دو آن باقی نمی‌ماند. زیرا این طبیعت یا صورت، مبدأ حرکت و سایر احوال طبیعت است.^۲ از آنجا که ماده، قوه‌ی محض است و می‌خواهد به کمال برسد، در هر آن صورت جدیدی به خود می‌گیرد. ماده که با

^۱ همان، ص ۱۳۰ و ص ۱۸۵.

^۲ صدرالدین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، [بی‌تا]، ص ۳۸۸.

حلول صورت جدید، به ماده‌ی کمال یافته تبدیل شده است، مشتاق کمال بیشتری است که صور کمالی دیگری بر آن افزوده شود.^۱

حقیقت جسم بر مبنای وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در اواخر بحث علیت تقسیم وجود به تعلق و استقلالی را رد کرده و وجود را منحصر در وجود استقلالی حق تعالی می‌داند؛ زیرا در بحث وجود رابط و مستقل، سخن از دو ذاتی است که یکی معلول و ممکن و عین‌الرابط به دیگری بوده و دیگری وجود مستقل و علت است. در حالی که در بحث وحدت شخصی، آنچه واقعاً هست، ذات حق تعالی بوده و ماسوی، همگی اطوار و شؤون ذات حق تعالی هستند. «ها هنا نقول: لیس لما سوی واحد الحق الوجود لا استقلالی و لا تعلق بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق بأطواره و تشووناته بشؤونه الذاتیه».^۲ حقیقت وجود همان واجب‌الوجود است و آن یگانه، واحد به وحدت شخصی است و کثراتی که مشاهده می‌شود همه به منزله‌ی سایه‌های آن هستی یگانه‌اند و خودشان ذاتاً و حقیقتاً سهمی از هستی ندارند؛ یعنی اتصاف ممکنات به وجود هرگز اتصاف ذاتی و حقیقی نیست، بلکه اتصافی است عرضی و مجازی؛ زیرا حقیقت وجود بالذات ظاهر است و حقیقت ماهیت بالذات مخفی است. بنابراین اسناد ظهور به ماهیت، اسناد مجازی است.^۳

وی هرچند بحث مستقلی درباره‌ی حقیقت جسم و احکام آن بر مبنای وحدت شخصی وجود به میان نیاورده است، ولی با توجه به اینکه ذات حق تعالی را ذی‌ظل و تمام ماسوی را ظل و تجلی آن ذات معرفی می‌کند، جسم نیز به عنوان ماسوی‌الله، ظل و تبعی از آن وجود حقیقی است. البته ماسوی با توجه به مرتبه‌ی

^۱ صدرالدین شیرازی، محمد، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چاپ سوم، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱.

^۲ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۳۲۵.

^۳ خوانساری، محمد، «وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتألهین»، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان، چ ۱،

خاص خود، تجلی‌گر ذات حق تعالی هستند و برحسب مرتبه‌ی وجودی خویش، جلوه‌ی آن وجود واحد مطلق محسوب می‌شوند. جهان امکان چه از نظر ذات، چه از نظر وصف و چه از نظر فعل خود، چیزی جز ارائه و نشانه‌ی آن هستی واحد نیستند.^۱

علم و حیات در اجسام از دیدگاه صدر المتألهین

ملاصدرا می‌گوید: «آخر الدرجات الوجودیه نقصاناً و قصوراً هی الاجسام الطبیعیه، و هی مع آنها من حیث حصتها من الوجود عین العلم و القدره والحیات إلا أنها لما انتشرت و تفرقت فی الاقطار المکانیه... فغابت عن أنفسها بلا حضور و نسیت ذواتها بلا شعور و غرقت فی بحر الهیولی و لن تقدر علی التذکر بفقدان الجمعیه الحضوریه عنها فی تفرقه هذا الکون المادی لغیبتها عن ذاتها و مفارقتها من حیزها الأصلی و مقامها الجمعی و موطنها النوری.» آخرین و ضعیفترین مرتبه‌ی وجود بالفعل، وجود اجسام طبیعی است. اجسام به جهت اینکه حصه و مرتبه‌ای از وجود را برخوردارند، همانند حقیقت وجود، عین علم و قدرت و حیات هستند؛ ولی به جهت آنکه در جهات مادی و مکان‌های متفاوت پراکنده شده و با اعدام آغشته گشته‌اند، علم ذاتی و حضوری به ذات خود ندارند. با این حال، اجسام به جهت وجود ضعیف و بهره‌ی قلیلی که از حقیقت وجود دارند، قابلیت دارند که از عنایت خداوند و امدادهای وی نوعی از حیات و حصه‌ای از نور را پذیرا باشند تا از تسلط عدم و قهر ظلمات خالص و از عدم صرف و هلاکت دور شوند.^۲

چنان‌که مشاهده می‌شود، حیات در تمام موجودات ساری و جاری است و صدرا با بیان «انه لا یوجد جسمٌ من الاجسام بسیطاً کان او مرکباً الا و له نفسٌ و حیات» به این مطلب اشاره می‌کند که حتی تمام اجسام اعم از بسیط و مرکب نیز دارای علم و حیات هستند. دلیل وی نیز این است که آنچه ماده را مصور به صورت می‌کند، فاعل هیولا و یک امر عقلانی است. این امر عقلانی به واسطه‌ی نفس این کار

^۱ جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، قم، اسراء، ۱۳۷۵، ص ۹۱.

^۲ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۲۵۸.

را انجام می‌دهد. از آنجایی که اجسام در ذات خود امری سیال و متجددند و هر متحرکی در ذات خویش باید یک امر باقی و مستمر داشته باشد، بایستی این امر باقی همان جوهر نفسانی باشد. نفس نیز در هر چیزی منبع حیات و علم است. پس تمامی اجسام دارای حیات و علم و شعورند.^۱ به این ترتیب، هر یک از انواع جسمانی، صورت مجرد و مفارقی دارند که به اذن خداوند مدبر انواع طبیعی هستند و چون این صور مفارق، مقوم صور طبیعی هستند، نسبت‌شان به صورت طبیعی مانند نسبت روح به جسد است. همان‌گونه که جسد با روح متحد بوده، به واسطه‌ی آن حقیقتاً نه بالمجاز، حی و مدرک است، انواع جسمانی نیز به جهت آن امر مفارق و مدبر، حی و مدرک هستند.^۲

همچنان که شعاع و پرتو خورشید، امری جدا از ذات خورشید نیست و هر آنچه بر خورشید صدق کند، بر اشعات آن نیز صادق خواهد بود؛ به نظر می‌رسد این مسأله در مورد واجب‌تعالی، و تجلیات او نیز صادق باشد. یعنی هر آنچه بر واجب‌تعالی صدق کند، در درجات پایین‌تر بر اشعات و تجلیات یا شؤون آن نیز صدق خواهد کرد و چون حقیقت هستی، تمام کمالات را به نحو اعلی و بسیط داراست، ماسوی نیز برحسب میزان تجلی‌گری خود از حقیقت هستی بهره‌ای از آن کمالات را می‌برند. یعنی هر اندازه تجلی‌گری موجودی بیشتر باشد میزان بهره‌وری او از کمالات نیز بیشتر خواهد بود. ولی اگر موجودی که میزان جلوه‌گری او از ذات واجب‌تعالی کمتر باشد، مانند جسم، میزان بهره‌مندی او از کمالات نیز کاهش خواهد یافت و چون وجود حق‌تعالی بسیط و حی و مدرک است، وجود جسم هم بسیط و حی و مدرک خواهد بود؛ ولی درجه‌ی این کمالات در جسم بسیار نازل خواهد بود.

^۱ شیرازی، محمد، *الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه*، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۱۴.

^۲ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چاپ سوم، ج ۷، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۹۸۱، ص ۲۳۵.

نتیجه

در این بخش، با توجه به مباحث قبلی نتایج این مقاله در قالب مقایسه دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باب ماهیت، نحوه‌ی وجود و برخی احکام کلی جسم بیان می‌گردد:

۱. سهروردی سخنی از حقیقت جسم در مقابل ماهیت آن نیاورده است؛ بلکه در دیدگاه وی حقیقت همان اعیان متکثره یا ماهیات خارجی است. بنابراین، هر آنچه در مورد جسم و خصوصیات آن گفته است، به ماهیت آن شیء بر می‌گردد. ولی صدرالمتهلین بر اساس اصل کلی اصالت وجود، حقیقت جسم را به وجود خاص آن ارجاع می‌دهد و ماهیت را حد وجودی آن می‌داند.

۲. سهروردی در سه مرحله‌ی مختلف به بحث از چیستی جسم پرداخته است. وی نخست، در همراهی با مشائیان و تقریر دیدگاه آنان، جسم را امری مرکب از ماده و صورت معرفی می‌کند. سپس از این دیدگاه عدول کرده، جسم مطلق را عبارت از مقدار مطلق می‌داند که امری ذهنی است و جسم خاص را که امری خارجی است، مرکب از مقدار مطلق و مقدار خاص به شمار می‌آورد. وی در مرحله سوم و بر پایه‌ی اصول حکمت اشراقی خویش، دیدگاه نهایی خود را چنین بیان می‌کند که اگر هیأت نوری بر جوهر غاسق عارض شود، جسم یا همان برزخ حاصل می‌آید.

در طرف مقابل، هر چند صدرالمتهلین در نگاه نخست، دیدگاه ابن سینا را راجع به ماهیت جسم و ترکیب آن از ماده و صورت جوهری می‌پذیرد، ولی آن را با مبانی وجودی خاص خود تطبیق می‌دهد. از دیدگاه وجودی صدرا، کثرات ماهوی متصور در جسم (کثرت حاصل از تغایر ماده، صورت جسمیه و صورت نوعیه) حول محور وجود به وحدت می‌رسند و در واقع حقیقت جسم را وجود خاص آن که به تعبیری با صورت اخیر آن متحد است، تشکیل می‌دهد.

در دیدگاه وحدت تشکیکی وجود، وجود جسم مرتبه‌ای از مراتب هستی است. براساس تمایز میان وجود رابط و مستقل و رابط بودن مراتب مادون وجود نسبت به مرتبه‌ی وجود واجبی، وجود اجسام عین‌الربط به وجود حق تعالی هستند؛ هر چند با توجه به احکام وجود رابط، قابلیت آن را دارند که در مقایسه با سایر

موجودات امکانی، به صورت امری مستقل و قائم به ذات خویش اعتبار کردند. اما در دیدگاه وحدت شخصی وجود، وجود اجسام به عنوان ماسوی، ظل و سایه‌ی وجود حق تعالی هستند.

۳. در نظر سهرودی غیر از انوار مجرد، هیچ موجود دیگری مدرک و حی نیست و در نتیجه، حکم قاطع شیخ اشراق آن است که جسم نیز نمی‌تواند مدرک و حی باشد. اما در حکمت متعالیه، اگر ماهیت جسم را به معنای ماده و به شرط لا از حمل صورت بر آن در نظر بگیریم، هیچ کمالی بر آن مترتب نمی‌شود. ولی اگر منظور از جسم، جسم به معنای جنسی، یعنی لا به شرط از حمل صورت بر آن و یا به معنای ماهیت نوعیه باشد به جهت وجود صورت کمالاتی بر آن مترتب می‌شود. بر اساس وحدت تشکیکی وجود، حقیقت جسم، که یک امر وجودی است، با توجه به مرتبه‌ی وجودی خود که بهره‌ای از وجود را دارا است و اجزای مرتبه‌ای ضعیف از احکام و کمالات وجودی است، یعنی جسم نیز، به اندازه‌ی بهره‌ای که از وجود برده است، از حیات و ادراک و شعور برخوردار است؛ هر چند به جهت غوطه‌ور شدن در مادیات از ذات خود غایب است. همچنین در دیدگاه وحدت شخصی وجود، اجسام به تناسب مرتبه‌ی مظهریت و تجلی‌گری خود می‌توانند آیات و جلوات وجود حق بوده، آثار و کمالات وجودی را به ظهور رسانند. به این ترتیب، خواه بر اساس وحدت تشکیکی و خواه بر پایه وحدت شخصی وجود، جسم از مراتب مادون کمالات وجودی از جمله حیات و ادراک برخوردار است.

منابع

۱. آملی، محمد تقی، *درر الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری*، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.
۲. ابن سینا، *الهیات شفا*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۳. ارسطو، *طبیعیات*، ج ۱، ترجمه‌ی مهدی فرشاد، تهران، چاپخانه‌ی سپهر، ۱۳۶۳.
۴. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

۶. خوانساری، محمد، «وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتألهین»، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان، چ ۱، ۱۳۸۲.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، چاپ دوم، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۵۵.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، چاپ سوم، ج ۲، تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، چاپ سوم، ج ۴، تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۰. شهرزوری، ابن مسعود، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح و تحقیق، حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه‌الاشراق، به همراه تعلیقات ملاصدرا، بی جا، جمادی الاولی ۱۳۱۴.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چاپ سوم، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دارالتراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد، المشاعر، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳. ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، بی تا.
۱۷. نصر، سید حسین، ترتیب عوالم از دیدگاه شیخ مقتول و جایگاه مهم عالم میانی، ؟، ؟.