

## نقدهای شیخ اشراق بر نظریه مشائیان درباره ادراک ذات<sup>۱</sup>

سید حسن سعادت مصطفوی<sup>۲</sup>

مهران رضایی<sup>۳</sup>

### چکیده

ادراک و بررسی زوایای مختلف آن در طول تاریخ، از جمله مباحث پرتقابل در فلسفه بوده است. یکی از جلوه‌های این موضوع، مسئله ادراک ذات است؛ تقریر مسئله بدین گونه است که در چه صورت یک موجود می‌تواند خود را ادراک کند؟

مشائیان قائل‌اند که هر موجودی که مجرد از ماده شود، عالم به ذات خویش است؛ در مقابل، از منظر شیخ اشراق فقط امری می‌تواند عالم به ذات خود باشد که نور لافسه است. شیخ اشراق اظهار می‌کند با فرض قبول نظریه مشائیان، لازم است که هیولی عالم به ذات خود و عالم به تمام صور قائم به خود و با توجه به ماهیت نداشتن هیولی هم‌چون واجب‌الوجود عالم به تمام اشیا باشد و از سوی دیگر واجب‌الوجود نیز هم‌چون هیولی، افتقار به صور دانسته باشد. البته سهروردی تمام این نتایج و لوازم را باطل می‌داند.

در مقام دفاع از نظریه مشائیان، به عنوان نظریه مطبوع، اشکالات شیخ اشراق مردود شمرده می‌شود و منشأ آن به ضعف شیخ در فهم سخنان مشائیان برمی‌گردد؛ زیرا مشائیان هیولای مجرد را در خارج محقق نمی‌دانند (بلکه هیولی را قوه صرف می‌دانند که در خارج فعلیتی مستقل و ماسوای از صورت ندارد) و همین‌طور قائل نیستند که هیولی وجودی محض و بی‌ماهیت (هم‌چون خدا) است؛ در نتیجه، اشکالات شیخ اشراق وارد نیست.

### واژگان کلیدی

ادراک ذات، واجب‌الوجود، مشائیان، شیخ اشراق، هیولی، صورت

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۹/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۲/۳۱

۲- استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق ۲

۳- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی، الهیات و ارشاد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، گرایش فلسفه و کلام اسلامی  
rezaee.mehran@gmail.com

## طرح مسئله

مبحث ادراک همواره از بحث‌های پر التهاب در طول تاریخ بشر بوده و نمودهای مختلفی هم‌چون بحث از علم و حقیقت داشته است؛ تاریخی مکتوب مصادف با ظهور سوفسطایی‌گرایی تا سده‌ها پس از آن در مباحث مسلمانان و سده‌های میانه و فلسفه‌های جدید مکاتب مدرن و پسامدرن. البته واقع مطلب این است که تاریخ حقیقی مسئله ادراک به تولد نخستین بشر و شاید بتوان گفت نخستین موجود ذی‌نفس باز می‌گردد.

ماهیت اصل ادراک، چگونگی تحصیل ادراک و اقسام ادراکات (بر اساس ماهیت، چگونگی تحصیل، قوای مدرک و یا مدرکات) همواره مورد مناقشه و کانون تفکرات و تأملات بشری بوده است. در این میان یکی از بحث‌های موجود بین فلاسفه، بحث از نحوه ادراک ذات (ذات خود به عنوان مهم‌ترین مدرک دستگاه ادراکی) است. در این باب، فلاسفه مشائی سنت فلسفه اسلامی، نظریه‌ای دارند که شیخ اشراق در مقام مخدوش کردن آن و اثبات نظریه خویش بر آمده است. این جرح شیخ اشراق و پس از آن، سعی ایشان در تقریر و اثبات نظریه خویش بسیار پر اهمیت و اساسی می‌نماید؛ چرا که ایشان در نهایت امر، در تلاش است تا بر اساس این جرح و سپس اثبات پیرامون نظریه ادراک ذات (البته به زعم خویش)، نظریه اساسی خویش را در باب ماهیت اصل ادراک، که مبتنی بر اصول اشراقی و نظام نورمحور است، مستحکم‌تر نماید و واضح است که این تلاش در راستای اهداف بنیادی شیخ اشراق در باب مردود کردن نظام مشائی و استقرار نظام اشراقی می‌باشد. اختلاف اساسی این دو مکتب در اصل ادراک، خود مسئله‌ای پیچیده است.

شیخ‌الرئیس در کتب مختلف، برای ادراک، تعاریفی با عباراتی ظاهراً متفاوت ارائه کرده است، به عنوان مثال در تعلیقات، ادراک را حصول صورت مدرک در ذات مدرک می‌داند (بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۶۹)، ایشان همچنین در رساله احوال النفس و نجات، ادراک را دریافت صورت مدرک تعریف می‌کند (همو، ۲۰۰۷ م، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴) و در اشارات و تنبیهات، می‌گوید: «درک شیء این است که حقیقتش متمثل نزد مدرک باشد که آن را به وسیله آنچه که ادراک می‌کند، مشاهده می‌کند» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲). شیخ اشراق نیز تعاریف گوناگونی از ادراک را بیان کرده است. او در بعضی از آثار ابتدایی خود تعاریفی مشائی از «ادراک» ارائه کرده است؛ در یزدان شناخت، حقیقت ادراک را این می‌داند که مدرک، صورت مدرک را به خود بپذیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۹). نزدیک به همین مضمون را در بستان القلوب دارد.<sup>۱</sup> اما این تعلق شیخ اشراق به حکمت مشائی

۱- «چون خواهی که چیزی ادراک کنی باید که صورت آن چیز چنان که هست در ذهن تو حاصل شود، چه اگر به‌خلاف آن چیز حاصل شده باشد، آن چیز را چنان که هست ندانسته باشی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷).

مستدام نماند و ایشان هم‌چون سایر مباحث، در نهایت امر، در باب ادراک نیز تعریفی بر اساس تفکرات اشراقی و اصالت نوری خویش ارائه کرده است: «ادراک چیزی جز التفات نفس در هنگام مشاهده نیست، و مشاهده به صورت کلی نیست، بلکه به صورت جزئی است و گریزی نیست جز آن که برای نفس علم اشراقی حضوری باشد، نه علم به وسیله صور» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵). گرچه بحث پیرامون اصل ادراک و نقد و بررسی تقابلات فکری این دو مکتب بسیار حائز اهمیت است ولی ما در این مقاله از پرداختن به اصل ادراک و مباحث گوناگون آن خودداری کردیم و صرفاً به صورت مسئله محور، هم خویش را به بررسی مسئله ادراک ذات و به صورت دقیق‌تر، تبیین نقدهای شیخ اشراق به نظریه مشائیان (که ذیل فصلی در حکمه الاشراق مطرح شده است)<sup>۱</sup> و پاسخ به آن نقدها در راستای تثبیت نظریه مشائیان معطوف ساختیم.

### تقریر نظریه مشائیان و محل نزاع

مشائیان قائل‌اند که اگر یک موجودی مجرد از ماده باشد، چون برای خویش حضور دارد و علم نیز حضور شیء معلوم نزد عالم است، از این رو این شیء مجرد نیز عالم به ذات خویش است. در قالب استدلال قیاس اقترانی شرطی:

صغری: اگر موجودی مجرد از ماده باشد، خودش برای خودش حضور دارد.

کبری: هر جا شیء برای خودش حضور داشته باشد، به خودش عالم است.

نتیجه: موجود مجرد از ماده، عالم به ذات خویش است.

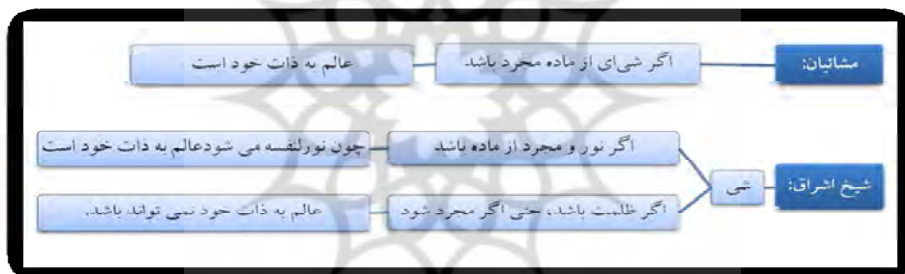
شیخ اشراق این نظریه را مردود می‌داند و نظریه خویش را چنین تبیین می‌کند که فقط امری می‌تواند عالم به ذات خویش باشد که نور لئفسه و به عبارتی نور مجرد باشد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰-۱۱۴) و صرف مجرد شدن از ماده شرط عالم شدن به ذات خود نیست (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶).

ایشان مثالی می‌زند: اگر ما طعم شیرین را از ماده جدا کنیم، این طعم شیرین مجرد از ماده می‌شود و برای خود حضور دارد ولی به خود علم ندارد، بلکه زمانی می‌تواند به خود علم داشته باشد که نور لئفسه باشد؛ در حالی که این شیء از خود نوری ندارد. پس اگر قرار بود امری به خاطر صرف تجرد از ماده به خویش علم می‌داشت، این طعم شیرین تجرید شده نیز باید به خویش علم می‌داشت؛ در حالی که طعم شیرین به خود علمی ندارد. پس بنا به اعتقاد شیخ اشراق دلیل علم داشتن به خویش نور لئفسه بودن

۱- شیخ اشراق پس از بیان اجمالی و تفصیلی نظریه خود در باب ادراک ذات، طی دو فصل از حکمه الاشراق، در ادامه آن‌ها، در یک فصل ذیل عنوان «حکومة فی ان ادراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادّة كما هو مذهب المشائین» به بیان اشکالات نظریه مشائیان می‌پردازد (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

است و چون طعم شیرین نور لئفسه نیست، به خود علم ندارد، حتی اگر مجرد از ماده باشد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

وانگهی، اگر نورهای عارضی<sup>۱</sup> (همچون نور خورشید و نور آتش) از ماده جدا شوند (مجرد از ماده شوند)، برای خود حضور خواهند داشت؛ بنابراین می‌توانند ذات خود را ادراک کنند، ولی در مورد اشیا دیگری که ظلمت محض هستند (مانند اعراضی هم‌چون کم، کیف و...)، به وسیله تجرید آن‌ها از ماده، نمی‌توان ظلمت آن‌ها را از بین برد؛ به این دلیل که تجرید یک امر سبب نورانی شدن آن نمی‌شود؛ از این رو اگر مجرد از ماده هم شوند، به این سبب که از خود نوری ندارند، نمی‌توانند خودشان را ادراک کنند. در نتیجه هیئات ظلمانی<sup>۲</sup> هر چند از ماده نیز مجرد شوند، نمی‌توانند خودشان را ادراک کنند؛ زیرا در هر صورت نور لئفسه نیستند (بدین دلیل که فقط امری مدرک خویش است، که نور لئفسه باشد). پس به طور خلاصه، بحث بر سر این مطلب است که مشائیان گویند: اگر شیئی از ماده مجرد شود، باید علم به خود داشته باشد (خود را ادراک کند). شیخ اشراق گوید: شیئی که از ماده مجرد شود، اگر نور باشد، چون نور لئفسه می‌شود، می‌تواند خود را ادراک کند، اما شیئی که خودش ظلمت باشد (هم‌چون هیئات ظلمانی)، اگر مجرد از ماده هم شود (پس مبنای ایشان، این است که شیء تنها در صورتی خود را ادراک می‌نماید که نور لئفسه باشد) نه این که صرفاً مجرد از ماده باشد<sup>۳</sup>.



۱- تعبیر او: «و النور ینقسم الی ما هو هیأت لغيره و هو النور العارض و الی نور لیس هو هیئة لغيره و هو النور المجرد و النور المحض» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷). «یعنی ینقسم الی ما هو هیئة و عارض لغيره الی ما لیس بهیئة و عارض لغيره»: اول را نور عرضی و دویم را نور جوهری می‌گویند (نظام‌الدین، ۱۳۶۳، ص ۳۱).

۲- تعبیر سهروردی: «الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقه نفس و الی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه نفس... و ما لیس بنور فی حقیقه نفس ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل - و هو الجوهر العاسق - و الی ما هو هیئة لغيره - و هی الهیئة الظلمانیة» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷).

۳- شهرزوری محل بحث را اصل ادراک می‌داند، البته نه صرفاً ادراک شیء به نفس خویش: «اقول: یرید ان یتبین ان الادراک ظهور الشیء لذاته او کونه نوراً لذاته، و یتبطل مذهب المشائین القائلین بان الادراک عبارة عن کون الشیء مجرداً عن المادة» (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۳). البته با توجه به ادامه بحث به نظر می‌رسد این سخن با تسامح بیان شده است. در مقابل قطب‌الدین نظر ما را تأیید می‌کند: «و الغرض من فصل هذه الخصومة: أن من یدرک ذاته فهو نور لئفسه، و لهذا قال: و نرید، علی ما قلنا، فی أن من یدرک ذاته فهو نور لئفسه» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹).

## اشکالات شیخ اشراق بر نظریه مشائیان

### اشکال نخست

اشکال نخست شیخ اشراق ناظر به علم هیولی به ذات خود است. از دیدگاه او اگر بپذیریم هر امری که مجرد از ماده شده است، به خودش علم داشته باشد، آن‌گاه باید هیولای اولی نیز که مجرد از ماده است، به خودش علم داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴). با آن‌که شیخ اشراق هیولی به تعبیر مشائیان را نمی‌پذیرد، اما اکنون در این مقام است که با طرح یک اشکال نقصی، تناقض سازگاری درونی در نظام مشائیان را نمایان کند، و از نظر خود مشائیان، برای نقد دیدگاهشان بهره گیرد.

در همین راستا، به عنوان مقدمه می‌گویید که هیولای اولی طبق نظر مشائیان مجرد از ماده است؛ زیرا هیولی هیئتی برای غیر خود نیست و همچنین هیولی، مجرد از هیولای دیگر است (چرا که برای هیولی، هیولایی نیست).<sup>۱</sup>

در قالب استدلال:

صغری: هیولای اولی مجرد از ماده است (طبق نظر مشائیان).

کبری: هر امری که مجرد از ماده باشد، چون حضور دارد (غیبت از خود ندارد)، پس به ذات خود علم (شعور) دارد.

نتیجه: هیولای اولی به ذات خود علم دارد.

این در حالی است که خود مشائیان نیز اعتقاد ندارند که هیولای اولی عالم به خود است؛ تالی باطل و در نتیجه مقدم باطل است.

ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شود: شیء مادامی عالم می‌شود که همراه با تجرد از ماده، به ماده نیز شعور داشته باشد، و این سبب علم مجرد به خویش است؛ صرف جدا شدن از ماده، سبب علم مجرد به ذات خودش نیست؛ که البته این پاسخ دوری است؛ زیرا اگر در باب ادراک مفارقات پرسیده شود که چرا مفارقات، عالم به نفس خود هستند؟ در جواب می‌گویید بدین دلیل که این‌ها غایب از خود نیستند؛ در نتیجه شما «غایب نبودن از نفس» را به معنای «علم و شعور به خود» تقریر نموده‌اید که این دور است. به عبارتی دیگر، می‌گوییم که مجردات چرا شعور به خود دارند، شما می‌گویید چون غایب از خود نیستند. در ادامه، در پاسخ به سؤال «غایب از خود

۱- تعبیر او: «و لو کنی فی کون النبیء شاعرا بنفسه تجرّده عن الهیولی و البرازخ - کما هو مذهب المشائین - لکانت الهیولی الی اثبوتها شاعرة بنفسها، اذ لیست هی هیئة لغیرها بل ماهیئتها لها، و هی مجردة عن هیولی الاخری، اذ لا هیولی للهیولی» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵).

نیستند» به چه معناست؟ شما می‌گویید یعنی به خود علم و شعور دارند (خود را ادراک می‌کنند). در نهایت بدان معنا خواهد بود که شما می‌گویید: مجرد چون خودش را ادراک می‌کند، خود را ادراک می‌کند که این دور است؛ پس غیبت از خود نداشتن را نباید به معنای شعور گرفت<sup>۱</sup> (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

بر این اساس، در مورد هیولی اولی باید گفت، به دلیل این که از خودش غائب نشده، پس به خودش شعور دارد. به عبارت دیگر اگر ملاک ادراک عبارت باشد از این که شیء ماده نداشته باشد و از خود غائب نباشد، هیولی نیز دارای این ملاک است که ماده ندارد و از خود نیز غائب نیست؛ در نتیجه هیولی باید به خودش علم داشته باشد؛ در صورتی که همان‌طور که گفته شد، خود مشائیان نیز اعتقاد ندارند که هیولای اولی عالم به خود است (و البته نمی‌توانید عدم غیبت را به معنای شعور هم بگیرید؛ زیرا مستلزم دور می‌شود).

### اشکال دوم

اشکال دومی که شیخ اشراق در فصلی از حکمه الاشراق<sup>۲</sup>، بر مشائیان ایراد می‌کند از این قرار است که اگر تجرید از ماده سبب ادراک است، لازم می‌آید که هیولای مجرد از ماده، بر تمامی صوری که بر آن قائم می‌شوند، عالم باشد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵).  
تقریر نقد شیخ اشراق در قالب استدلال:

۱- بر اساس مبنای مشائیان (البته به گمان شیخ اشراق)، هیولای اولی مجرد از ماده است.<sup>۳</sup>  
۲- تحقق صور، متوقف بر هیولی است (وجود صور متصل به هیولاست)، یعنی صور در تحقیقشان، نیاز به هیولا دارند و به این ترتیب می‌توان گفت صور قائم بر هیولا هستند یا به عبارتی صور برای هیولا حاصلند.

۱- قطب الدین در مقام تقریر می‌گوید: «و الحاصل: أنه إن عني بعدم الغيبة الشعور، صار التعريف دورياً. لتعريفهم إدراك المفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة و عدم الغيبة بالشعور، و هو واضح» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۱).

۲- فصل «حکومة فی ان ادراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادّة كما هو مذهب المشائین» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴-۱۱۵).

۳- شیخ اشراق این مقدمه را علاوه بر توضیحی که پیش از در اشکال نخست بیان شد، با این عبارت تقویت می‌کند: و لیست الهیولی فی نفسها الا شیئا ما مطلقا أو جوهرها ما عند قطع النظر عن المقادیر و جمیع الهیئات كما زعموا. فلا شیء فی حدّ نفسه أنمّ بساطة من الهیولی سیما ان جوهرتها هی سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به (همان، ص ۱۱۵).

۳- به گفته مشائیان، هر امر مجردی، چنانچه صورتی برای آن حاصل شود، آن امر مجرد، مدرک آن صورت خواهد بود؛ زیرا آن‌ها ادراک را به، تمثیل حقیقت اشیا نزد مدرک تعریف می‌کنند؛ به عنوان مثال وقتی صورت اشیا برای نفس انسان که مجرد است حاصل شد، نفس انسان، مدرک آن صورت می‌شود. در مورد هیولی نیز، حصول صورت برای هیولی به نحو اتحاد وجودی این صورت با هیولی است (نظیر صورتی که در ذهن انسان می‌آید و انسان مدرک آن‌هاست).

پس هیولی باید مدرک تمام این صورت باشد.

این استدلال را در قالب منطق جدید چنین می‌توان باز سازی کرد:

\* داده‌های اولیه:

$P_x$ : x امری مجرد است

$Q_x$ : x دارای صورت است

$R_x$ : x مدرک صورت است

a: هیولای اولی

ادعای شیخ اشراق در اشکال مورد بحث این است که طبق گفته‌های مشائیان آنچه به طور کلی در این جا بیان شده است، شامل حال هیولای اولی نیز می‌شود، بدین تقریر که چون طبق گفته مشائیان هیولا مجرد از ماده است، پس  $P_a$  محقق است و همین‌طور بدین دلیل که تحقق صورت متوقف بر هیولاست، پس  $Q_a$  نیز محقق شده است.

در نهایت:

1)  $(x)(P_x \& Q_x) \rightarrow R_x$

2)  $P_a$

3)  $Q_a$

4)  $P_a \& Q_a$

۱ و ۲ و معرفی عاطف Conj

5)  $R_a$

۱ و ۴ و وضع مقدم Mp

نتیجه استدلال  $R_a$ ، به این معناست که هیولا مدرک صورت قائم به خود است.

پس از بیان پیشین، شیخ اشراق می‌گوید این در حالی است که خود مشائیان نیز، هیولی را مدرک صورت قائم بر آن نمی‌دانند؛ در نتیجه تالی باطل، پس مقدم باطل.

۱- شیخ اشراق از بیان کل این مقدمه صرف نظر کرده و تنها مثال ادراکات انسانی را ذکر کرده است (سهروردی، ۱۳۳۳، ص ۱۱۵).

در عبارت پردازی سهروردی در متن حکمه‌الاشراق میان دو اشکال نخست مشابهت اندکی دیده می‌شود که ممکن است این ابهام را برای خواننده پیش آورد که در واقع این دو یک اشکال‌اند، به همین سبب، قطب‌الدین در شرح خود متذکر می‌شود که این مطلب دوم، اولی است که دلیلی (اشکالی) جدای از دلیل نخست (اشکال نخست) دانسته شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).<sup>۱</sup>

### اشکال سوم شیخ اشراق

نقد سوم شیخ اشراق، مشتمل بر دو بخش است که در راستای تقریر بهتر، ما ابتدا بخش دوم و سپس بخش نخست را تبیین می‌کنیم.<sup>۲</sup>

شیخ اشراق پس از بحثی مقدماتی، در بخش دوم از اشکال سوم می‌گوید: «و اذا كان واجب الوجود يعقل ذاته و الأشیاء لمثل هذه البساطه، فکان یجب أيضا فی الهیولی، لأنها موجود فحسب. و بطلان هذه الاقوایل ظاهر» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶).

هیولی ماهیت ندارد و وجود صرف است، خدا نیز وجود صرف است و در عین حال خدا عالم به ذات خود و همین طور عالم به تمام اشیا است؛ پس هیولی نیز عالم به تمام اشیا است. تشریح استدلال و مقدمات آن، این گونه است که سخن شیخ اشراق در این جا، مشتمل بر دو مقدمه است:

**مقدمه اول:** وقتی می‌گوییم که «هیولی وجود دارد»، مراد ما از وجود داشتن هیولی چیست؟ مراد آن است که به دلیل این که هیولی ماهیت ندارد، پس وجود صرف است.

اما دلیل ماهیت نداشتن هیولی بدین شرح است که، امری که ماهیت دارد مرکب از جنس و فصل است، در حالی که هیولی نه جنس دارد و نه فصل و از این رو ماهیت ندارد؛ هیولی جنس ندارد؛ زیرا اگر جنس داشته باشد و جنس آن را جوهر بدانیم و جوهریت هیولی نیز که چیزی جز سلب موضوع از آن نیست، پس جنس هیولی را امر عدمی و سلبی می‌دانیم.<sup>۳</sup> هیولی فصل ندارد؛ زیرا چیزی که جنس ندارد، فصل ندارد.<sup>۴</sup>

۱- تعبیر او: «فهذا أولى، لیكون دلیلا آخر غیر ما مر» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).

۲- هر کدام از این بخش‌ها را می‌توان در قالب یک اشکال مجزا بیان کرد ولی به دلیل مقدمات مشابه، هر دو ذیل یک اشکال و البته در دو بخش ذکر شده است.

۳- و اذا بحث عن الهیولی علی مذهبهم، رجع حاصلها الی نفس الوجود، اذ التخصّص انما هو بالهیئات الجوهریة کما سبقت... أيضا فی الهیولی، لأنها موجود فحسب (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶). چنین می‌نماید «کما سبقت» راجع است به عبارات صفحه قبل مبنی بر بساطت هیولی و نحوه جوهریت آن که همان سلب موضوع از آن است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵).

۴- تعبیر صدرالمآلهین در این باره چنین است: «ما لا جنس له لا فصل له» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۴۳).



تقریر مقدمه اول در قالب یک استدلال:

صغری: هیولی وجود دارد، ولی دارای ماهیت نیست (زیرا امری که ماهیت دارد مرکب از جنس و فصل است؛ در حالی که هیولی نه دارای جنس است و نه دارای فصل).  
کبری: هر آنچه که دارای ماهیت نیست، وجود صرف است.  
نتیجه: هیولی وجود صرف است.

**مقدمه دوم:** خدا وجود صرف است و به همین دلیل عالم به تمام اشیا است. از آنجایی که منشأ علم خدا به تمام اشیا «وجود صرف بودن» خداست، پس هر آنچه این منشأ در آن باشد، عالم به تمام موجودات است، به عبارتی هر امری که وجود صرف باشد، عالم به تمام اشیا است.  
تقریر مقدمه دوم در قالب یک استدلال:

مقدمه اول: خدا عالم به ذات خود و تمام اشیا است.

مقدمه دوم: منشأ علم خدا به ذات خود و تمام اشیا «وجود صرف بودن» خداست.

نتیجه: هر امری که وجود صرف باشد، عالم به ذات خود و تمام اشیا است.

حال بر اساس این دو مقدمه، چنین استدلال کلی‌ای خواهیم داشت:

صغری: هیولی وجود صرف است.

کبری: هر امری که وجود صرف باشد، عالم به ذات خود و تمام اشیا است.

نتیجه: هیولی، عالم به ذات خود و تمام اشیا است.

شیخ هم‌چون موارد پیش، این نتیجه را نیز باطل می‌داند و می‌گوید که هیولی نه عالم به ذات خود و نه عالم بر تمام اشیا است. بنابراین ادعای کلی مشائیان در باب ملاک ادراک ذات باطل است.

اما در بخش نخست از اشکال سوم شیخ اشراق می‌گوید «فافتقارها (الهیولی) الی الصور ان كان

لنفس کونها موجودا ما، فکان واجب الوجود کذا، تعالی ان یکون هکذا!» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶).

تا پیش از این، شیخ اشراق، هیولی را به خدا تشبیه کرده بود. او حالت دیگری را هم بررسی کرد و مردود دانست و آن تشبیه کردن خدا به هیولی در احتیاج و افتقار به صور است.

هیولی ماهیت ندارد و وجود صرف است. در عین حال هیولی افتقار به صور قائم به خود دارد و

علت این افتقار به صور نیز این است که هیولی موجود صرف است؛ از سویی دیگر خدا نیز وجود

صرف است پس خدا نیز افتقار به صور دارد (و البته این با واجب‌الوجود بودن خدا در تناقض است).

سخن شیخ اشراق در این بخش نیز شامل دو مقدمه است:

**مقدمه اول:** خدا(واجب الوجود) وجود صرف است.

**مقدمه دوم:** هیولی افتقار به صور دارد و بدون صور نمی‌تواند در خارج محقق شود (با مد نظر قرار دادن مقدمه اول از بخش پیشین که هیولی وجود صرف است). از آنجایی که منشأ این افتقار به صور، وجود صرف بودن هیولاست پس هر چه که این ملاک یعنی وجود صرف بودن را داشته باشد، مفتقر به صور است.

تقریر مقدمه دوم در قالب یک استدلال:

مقدمه اول: هیولی افتقار به صور دارد.

مقدمه دوم: منشأ افتقار هیولی به صور، «وجود صرف بودن» هیولاست.

نتیجه: هر امری که وجود صرف باشد، افتقار به صور دارد.

**استدلال کلی:** حال با تبیین این دو مقدمه، استدلال کلی این گونه خواهد بود:

صغری: خدا (واجب‌الوجود) وجود صرف است.

کبری: هر امری که وجود صرف باشد، افتقار به صور دارد.

نتیجه: خدا (واجب‌الوجود) افتقار به صور دارد.

در حالی که این‌گونه نیست و این مطلب با واجب‌الوجود بودن خدا منافات دارد و خدا متعالی‌تر از آن است که چنین باشد.

اشکال سوم جدی‌تر از دو اشکال نخست است؛ سهروردی در اشکال اول هیولی را عالم به ذات خود دانست، در اشکال دوم کمی مسئله را پیچیده‌تر کرد و آن را عالم به صور قائم به آن دانست؛ اما در اشکال سوم مسئله را به نهایت رسانده است و هیولی را در کنار خدا قرار می‌دهد تا به نوعی قبح شدید اعتقاد مشائیان را به رخ آن‌ها بکشد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که شیخ اشراق با توجه به باطل بودن نتایج این سه اشکال بیان می‌دارد که سخن مشائیان در باب علم شی مجرد به خود باطل است؛ پس او ملاک علم اشیا به خود را فقط نور لئفسه بودن آن‌ها می‌داند.

### پاسخ به اشکالات شیخ اشراق و دفاع از نظریه مشائیان

در مقام بررسی و نقد سخنان شیخ اشراق، با توجه به این که اساس اشکالات ایشان بر نظریه مشائیان در باب ادراک ذات، مبتنی بر بحث هیولی است، مطلوب است که به طور مختصر به دیدگاه شیخ اشراق پیرامون «هیولی» اشاره کنیم.<sup>۱</sup>

۱- گرچه شیخ اشراق در فصل مورد بحث مقاله حاضر، تلاش می‌کند که در مقام نقد آرای مشائیان، در راستای تشریح ناسازگاری درونی نظام تفکر مشائی، هیولای مورد نظر مشائیان را ملاک نقادی قرار دهد.

شیخ اشراق مقوله‌ای به عنوان «هیولی» را قبول ندارد و آن را چیزی جز مقدار مطلق نمی‌داند؛ مقدار مطلق را هم همان «جسم مطلق» به حساب می‌آورد. صورت را هم، از مقوله اعراض به شمار می‌آورد (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۸۸).

در اصطلاح شیخ اشراق «برزخ» عبارت است از ماده اشیا در ذات خود و بدون در نظر گرفتن هیأت یا صورتی که بر آن عارض می‌شود؛ و بدین اعتبار برزخ همان «هیولی» در اصطلاح حکمای مشاء است. هیولی نیز در اصطلاح شیخ اشراق عبارت است از برزخ به علاوه هیأت، یا به عبارت خود شیخ، مجموع مرکب از برزخ و هیأت؛ و نیز این ماده یا برزخ را به اعتبار قبول هیأت و عوارض، حامل و محل هم می‌گویند<sup>۱</sup> (همانجا).

پس از این مقدمه، همان‌طور که پیش از این هم بیان شد، هدف نگارندگان در این نوشتار نقد نظریات شیخ اشراق نیست، بلکه با منشی مسئله‌محور، تنها در مقام پاسخ به نقدهای شیخ اشراق بر نظریه مشائیان در باب ملاک ادراک ذات هستیم و تبیین این‌که نظریه مذکور مشائیان (بر خلاف ادعای شیخ اشراق که تلاش بسیاری در راستای تبیین آن می‌کند) مستلزم هیچ‌گونه تعارض درونی نیست و تمام مفاسدی که شیخ اشراق بیان می‌کند، مردود است.

در ادامه به نقد و بررسی نقدهای شیخ اشراق و پاسخ به آن‌ها می‌پردازیم:

شیخ اشراق اشتباهی می‌کند که منشأ سایر اشتباهات او می‌شود. مشائیان هیولای مجرد از ماده را در خارج محقق نمی‌دانند که در نتیجه اشکالات شیخ اشراق بر نظریه مشائیان وارد باشد؛ تمام اشکالات شیخ اشراق بر این اساس استوار است که مشائیان قائل به هیولای مجرد از ماده در خارج باشند. این مطلبی است که مشائیان همواره به آن تصریح دارند؛ ایشان اعتقاد دارند اساساً هیولی به تنهایی نمی‌تواند خود را نشان دهد، و همواره نیازمند به صورت است<sup>۲</sup>، صورت برای تحقق هیولی شریک العله است (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۶۳)<sup>۳</sup>.

۱- تعبیر او: «و الهیولی هو البرزخ، أي الجسم، نقول له فی نفسه، لا بالقیاس إلی غیره، «برزخ»، و بالقیاس إلی هیئات، أی الأعراض القائمة بالجسم، «حاملاً» و «مخلاً»، و بالقیاس إلی المجموع منه، من الجسم، و من هیئات، و هو النوع المركب، «هیولی». هذا علی اصطلاحنا نحن» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۲).

۲- تعبیر او: «و اعلم أن الهیولی مفتقرة فی أن تقوم بالفعل إلی مقارنة الصور» (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۶۳)؛ در این‌جا به چند نمونه از نظرات دیگر مشائیان در این باب نیز اشاره می‌کنیم: «و الهیولی یستحیل أن یكون بالفعل إلاً بالصورة» (بهمنیار، ۱۳۶۵، ص ۳۳۴)؛ «الهیولی لها لما فی حدّ جوهر هیولتها فعلیة التهیؤ، و إنما وجودها بالفعل بإحدى الصور» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۹۱). «فحقیقة الهیولی أنه قابل، و مادة الأجسام لا توجد بالفعل خالیة من الصورة الجسمیة» (اللوکری، ۱۳۷۳، ص ۵۷).

۳- برای مشاهده خلاصه استدلال بنگرید به: فخرالدین الرازی، ۱۹۸۶، ص ۹۹-۹۷.

نزدیک به این مضامین را در آثار ابتدایی شیخ اشراق نیز که با ادبیات مشائی نگاشته شده است، می‌توان مشاهده کرد: «بدان که موجوداتی که در عالم عناصر پدید می‌آیند، از دو چیز حاصل می‌شوند: یکی از هیولی و یکی از صورت، و هیولی از این عالم است و صورت از آن عالم، از واهب الصور. و هر آنچه که در این عالم نباشد و سپس به وجود آید، صورت از واهب‌الصور یافته باشد به حسب استعداد و به میانجی سماویات (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۸).

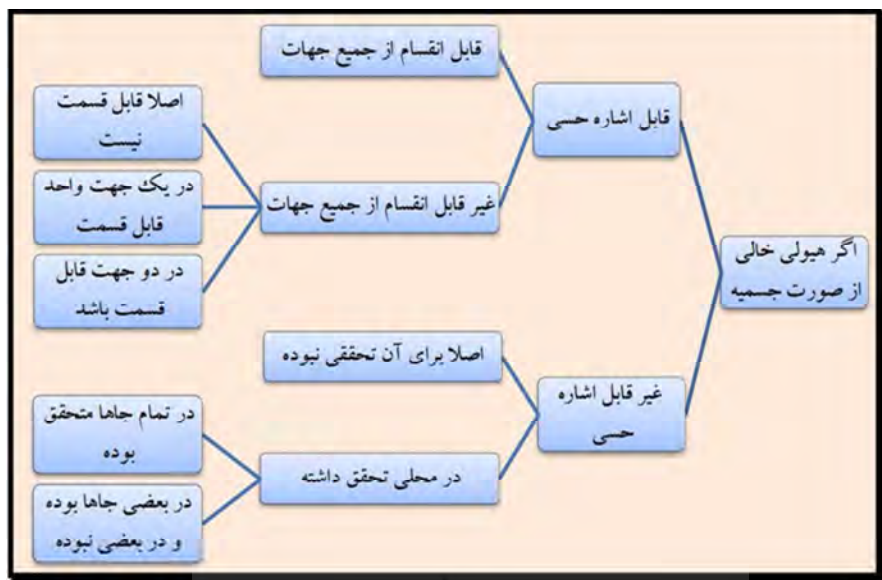
هیولی قوه صرف است، فعلیتش به صورت است و در خارج فعلیتی ماسوای از صورت و به تنهایی ندارد. ابن‌سینا قائل است که ماده جسمانی ممکن نیست بدون صورت جسمیه موجود شود، و فعلیت و قوام آن به صورت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۸۰). ایشان در ادامه، مقام ذهن و تصور را از مقام عین جدا می‌کند و می‌گوید وقتی که ماده را برهنه از صورت وهم می‌کنیم، همانا این عمل ذهنی بر روی ماده، فقط در موطن ذهن عملی است و چنان ماده‌ای در نشأ وجود عینی، غیر ممکن الثبوت است (همان‌جا).

ابن‌سینا هیولی را مانند زن بدترکیبی می‌داند که اصلاً نمی‌خواهد صورتش پیدا باشد؛ اگر پوشیده‌اش را برداری با آستین خود صورتش را مخفی می‌کند. بنابراین مشائیان معتقدند که هیولی قوه صرف است و به صورت جداگانه هیچ فعلیتی در خارج ندارد؛ البته هیولی در خارج واقعاً تحقق دارد ولی به صورت استقلالی و مجرد محقق نیست؛ هیولی در خارج عین ربط به صورت است. با توجه به اهمیت بحث به صورت اجمال به دلایل این مدعا که «هیولی منفک از صورت نمی‌شود» و البته این که «صورت نیز منفک از هیولی نمی‌شود» می‌پردازیم.

**الف - دلیل بر این که «هیولی منفک (مجرد) از صورت جسمیه نمی‌شود»:** اگر هیولی خالی از صورت جسمیه باشد، یا باید قابل اشاره حسی باشد و یا قابل اشاره حسی نباشد. از آنجایی که هر دو قسم باطل است، بنابراین قول به انفراد و تجرد هیولی از صورت نیز باطل است. در راستای تشریح بهتر، ابتدا تصویر کلی اقسام و شقوق آن‌ها طبق نمودار ارائه می‌شود:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱- ابن‌سینا در باب حد هیولی می‌گوید: هی جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصّورة الجسمیة لقوة فيه قابلة للصّور و لیس له فی ذاته صورة تخصّه إلاّ معنی القوّة (ابن‌سینا، ۱۶۱۹م، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۴۰۰ هـ، ص ۹۳).



قسم اول باطل است؛ زیرا اگر قرار باشد که هیولی در عین حال که منفرد از صورت است قابل اشاره حسی باشد، دو حالت قابل فرض است:

یا باید از جمیع جهات قابل انقسام باشد، و این بدان معناست که هیولای مفروض، جسم باشد که خلاف فرض است.

یا این که از جمیع جهات قابل انقسام نباشد، که در این صورت:

یا اصلاً قابل قسمت نیست (نقطه باشد)، این فرض باطل است و نقطه، هیولی نیست؛ زیرا نقطه بدون آن که حال در چیزی باشد متحقق و موجود نمی‌شود.

یا فقط در یک جهت واحد قابل قسمت است (خط) یا در دو جهت قابل قسمت باشد (سطح)؛ که این دو فرض نیز باطل است؛ زیرا خط و سطح چون متصل و پذیرای انفصال اند به حامل و ماده محتاج‌اند، پس خود حامل و ماده نخواهند بود.

قسم دوم نیز باطل است؛ زیرا با چنین فرضی که هیولی خالی از صورت جسمیه بوده و در عین حال قابل اشاره حسی نباشد (بدون وضع باشد)، این سؤال مطرح می‌شود که هیولای مجرد از صورت، پیش از لحوق صورت، آیا اصولاً برای آن تحقیق نبوده است و یا این که در محلی تحصیل و تحقق داشته است؟

در حالت دوم، آیا این هیولای خالی از صورت و البته غیر قابل اشاره حسی، در تمام جاها

متحقق بوده یا این که در بعضی جاها موجود بوده و در بعضی از جاهای دیگر وجود نداشته است؟ شیخ به دلیل این که فساد دو حالت ابتدایی (حالتی که در هیچ جایی متحصّل نباشد و حالتی که در همه جا تحصل داشته باشد) مشخص است، آن‌ها را کنار گذاشته و تنها به بحث پیرامون حالت سوم پرداخته است.<sup>۱</sup> اما این احتمال که در بعضی جاها موجود باشد و در برخی دیگر موجود نباشد، در صورتی که اولویتی برای آن تصور نشود، محال است؛ زیرا نسبت هیولی به تمام جاها مساوی است و هیچ دلیل و مرجحی نیست که بگوییم هیولی در فلان جا هست و در فلان جا نیست. پس این حالت هم باطل است؛ در نهایت مرجح برای آن که هیولی به جای خاص و معینی تحصل داشته باشد، همان صورت است که این خلاف فرض مسئله، خلف و البته مطلوب اصلی ماست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۲؛ فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۶-۷۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۰-۱۰۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۰-۱۰۴؛ ملکشاهی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۹-۷۳).<sup>۲</sup>

**ب - دلیل بر این که «صورت منفک از هیولی محال است»:** مقدمه اول: هر جسمی متناهی است (برای اثبات این مدعا شیخ برهان سلّمی را مطرح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

مقدمه دوم: هر متناهی‌ای (در هستی خارجی) دارای شکل است.

نتیجه: هر جسمی (در هستی خارجی) دارای شکل است.

حال همین نتیجه، مقدمه‌ای برای ادامه می‌شود:

مقدمه اول: هر جسمی داری شکل است.

مقدمه دوم: شکل بدون هیولی (ماده) تحقّق نمی‌یابد.

نتیجه: صورت جسمیه از هیولی (ماده) منفک نمی‌شود.

این استدلال با این تقریر مربوط به فخر رازی در شرح اشارات است (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۷) که خواجه نصیر هم آن را تأیید کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۱). اصل استدلال به صورت مبسوط‌تر از شیخ‌الرئیس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۰) که به جهت اختصار استدلال فخر رازی مطرح شد. شیخ‌الرئیس به صورتی مبسوط به این بحث می‌پردازد که چرا شکل بدون هیولی (ماده) تحقّق نمی‌یابد (لزوم شکل برای جسم با دخالت و شرکت هیولی است). اشکال دوم از شیخ اشراق، مبنی بر این که هیولی باید تمام صور حاضر نزد خود را درک کند،

۱- فایمّا أن تحصل فی کلّ الأحیاز، أو لا فی شیء من الأحیاز، أو فی حیّز معین. و لَمّا کان فساد القسم الأول و الثانی ظاهراً لم یترعّض

الشیخ لإیظالهما لظهور فسادهما، بل اقتصر علی إیظال القسم الثالث (فخرالدین‌الرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۵).

۲- مشابه همین استدلال را شیخ در شفا با اندکی تفاوت بیان فرمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۷۲)؛ ملاصدرا نیز در مقام شرح کتاب شفا علاوه بر شرح این استدلال از شیخ‌الرئیس، خود نیز دلیلی مستقل برای این مدعا مطرح کرد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۶۵).

هم‌چون اشکال اول طرح شده از سوی شیخ اشراق، متفرع بر اصل باطل ابتدایی است که هیولی را مجرد از صورت در خارج محقق می‌داند.

پاسخ این اشکال بدین گونه است که بر مبنای توضیحات پیشین، اساساً هیولی نمی‌تواند تحقق مجرد و استقلالی داشته باشد که در مرتبه بعد قائل شویم که صورت‌های نزد خود را بتواند درک کند؛ زیرا اساساً صورت علمی هنگامی برای امری حاصل می‌شود که آن امر استقلال داشته و به آن صورت توجه داشته باشد، در حالی که هیولی مستقل نیست. این اشتباه، نظیر اشتباه فخر در باب علم می‌باشد که می‌گوید: اگر علم عبارت از حضور صورت شیء نزد عالم باشد، پس اشیا دارای رنگ نیز باید به رنگ خود عالم باشند.

خواجه این گونه به فخر پاسخ می‌دهد که حضور چند معنا دارد، هر حصول و حضوری ادراک نیست، بلکه حضوری ادراک است که آن امری که می‌خواهد عالم باشد باید به آن اموری که نزدش حاضر شده است، توجه داشته باشد و مدرک شیئی جدای از مدرک باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۲۲).

ممکن است اشکال شود در نقدهای پیشین، آنچه موضوع بحث شیخ اشراق است، هیولای صرف و در مقام ذهن است که منفک از صورت است؛ بنابراین شیخ اشراق هیولای موجود در خارج را مجرد نمی‌داند تا شما بخواهید در مقام پاسخ به نقدهای شیخ اشراق به این استناد کنید که ایشان در برداشت از هیولای مورد نظر مشائیان مرتکب اشتباه شده است و نمی‌توان هیولی را در خارج منفک از صورت یافت.

در پاسخ به این اشکال احتمالی، با دقت در نقدهای شیخ اشراق در می‌یابیم که گرچه ایشان در اشکال اول و دوم صغرای استدلال را مجرد بودن هیولی قرار داده است (که این مطلب شاید تأییدی بر ادعای مستشکل باشد) ولی در استدلال اول، ویژگی‌ای که در کبرای استدلال بیان می‌کند (علم به خود داشتن) وصف یک امر عینی و خارجی است و نمی‌توان آن را وصف هیولای صرفاً ذهنی دانست.

همین طور در استدلال دوم، در مقدمه دوم (متوقف بودن تحقق صور بر هیولی)، نمی‌توان این ویژگی (محل برای تحقق صور شدن) را برای یک امر ذهنی قائل شد.

در استدلال سوم نیز (که بررسی مبسوط آن در ادامه خواهد آمد) صراحت شیخ اشراق بر «وجود صرف بودن هیولی» است؛ بنابراین سخن مستشکل احتمالی در هیچ یک از نقدها مفری برای اشکالات شیخ اشراق ایجاد نمی‌کند.

البته، چنانچه در دو اشکال ابتدایی شیخ اشراق، سخن مستشکل را بپذیریم و مراد از «هیولای

مجرد از ماده» در صغرای استدلال‌ها را هیولی در مقام ذهن بدانیم، بنابراین استدلال‌های شیخ اشراق دچار مغالطه و غیر قابل پذیرش خواهد بود؛ بدین تقریر که مراد از هیولی (طبق مدعای مستشکل) در صغرای دو استدلال «هیولی در مقام ذهن» است و این در حالی است که مراد از هیولی (طبق توضیح پیشین) در کبرای استدلال اول و در مقدمه دوم از استدلال دوم، امری غیر از «هیولای حاضر در خارج» نمی‌تواند باشد.

پیرامون اشکال سوم، هیچ یک از مشائیان قائل نشده است که هیولی وجودی است که ماهیت ندارد. شیخ الرئیس می‌گوید هیولی جنس و فصل دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ب، ص ۶۶، همو، ۱۳۶۹، ص ۴۹۱). جنس هیولی جوهر است؛ هیولی جوهر است؛ زیرا در تعریف جوهر گفته می‌شود چیزی که در موضوعی نباشد - لا فی الموضوع - و این تعریف بر هیولی نیز صدق می‌کند.

فصل هیولی نیز این است که می‌تواند قوه هر شیئی باشد. البته در باب این که حقیقتاً «فصل هیولی چیست؟» نظریات متفاوتی ارائه شده است؛ به طور مثال تعاریفی این چنین برای هیولی ذکر شده که فصل هیولی نیز در آن‌ها آمده است: قوه‌ای که موضوع برای حمل صور است (الکندی، بی‌تا، ص ۱۱۴)، جوهر بسیط که قابل برای صور است (أخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲هـ.ج، ص ۲۶۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۸۵)، جوهری که محلی برای حالی باشد (الکاتبی، ۱۳۵۳، ص ۲۱۲) جوهری بالقوه که در حد ذاتش صورتی برای آن نیست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲۹) جوهری که قابل برای صور حسیه است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۷).<sup>۱</sup> در چستی فصل هیولی بحث دقیق لازمه مجالی دیگر است اما اجمالاً آنچه در این جا مورد تأکید است، این است که طبق نظر تمام مشائیان و حتی فیلسوفان متأخر هم‌چون صدراییان، چنین نیست که هیولی نوعی از وجود باشد که ماهیت ندارد، بلکه هیولی جنس و فصل و در نتیجه ماهیت دارد؛ منتهی فصل آن در خارج امری جدای از جنس آن نیست. شیخ الرئیس به این مطلب تصریح دارد؛ ایشان در پاسخ به اشکال احتمالی که ممکن است در ادامه بحث «ترکب جسم از هیولی و صورت» مطرح شود، بدین مضمون که هیولی نیز مرکب است، می‌فرماید: «فعلیت جوهریت هیولی» چیزی جز «جوهر مستعد بودن» نیست، و جوهریت هیولی در ذات خود، این گونه نیست که هیولی را شیئی از اشیای بالفعل کند؛ بلکه این جوهریت، این امکان را فراهم می‌کند که هیولی به وسیله صورت، موجودی بالفعل شود. و اگر به هیولی، جوهر گفته می‌شود، این جوهریت، جز معنایی سلبی نیست و آن هم به معنای «أنه أمر لیس فی موضوع» است؛ «لیس فی موضوع» که سلبی است، و «امر»، که ناظر به جنبه ثبوتی هیولی است، مفهومی عام است و هیچ چیزی با امر عام

۱- ملاصدرا در چند کتاب، به ذکر بعضی از نظرات در باب فصل هیولی و نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد؛ برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵۵، همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۷۷.



بالفعل نمی‌شود مگر این که فصلی به آن ضمیمه شود که در مورد هیولی، فصلش نیز جز مستعد بودن و بالقوه بودن - که عین حیثیت فقدان است - چیز دیگری نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۶۸۶۷).<sup>۱</sup> نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، که به نظر می‌رسد منشأ اشتباه شیخ اشراق در این موضوع بوده، این است که در هر جایی که جنس و فصل داریم، لازم‌آش این نیست که جنس و فصلش جدای از یکدیگر باشند.<sup>۲</sup>

این همان مطلبی است که حاجی سبزواری در قالب منظوم، ذیل بحث تعریف هیولی و بعضی احکام آن می‌فرماید: «و فصلها مضمّن فی جنسها» (سبزواری، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۱).<sup>۳</sup>

در ادامه به بررسی دو مثال از مواردی که جنس و فصل آن‌ها جدای از یکدیگر نیستند، می‌پردازیم:

جنس و فصل اعراض در خارج، جدای از هم نیستند، بلکه در این موارد، فصل مضمّن در جنس است. در تعریف سفیدی گفته می‌شود «لون مفرق للبصر»، اما آیا واقعاً سفیدی دو چیز دارد، یک لونیت دارد و یک مفرقیت؟ تفاوت جنس و فصل آن تنها در بشرط لا بودن و لا بشرط بودن است. همچنین عقل اول، جنس آن جوهر و فصل آن چنین است که خصوصیتی دارد که می‌تواند به واسطه آن خصوصیت مبدأ موجودات مادون شود<sup>۴</sup>، اما این گونه نیست که جنس و فصل عقل اول در خارج از هم جدا باشند، بلکه جنس و فصل آن در یکدیگر مضمّن‌اند.

هیولی نیز این‌گونه است و مرکب از جنس و فصلی است که مضمّن هم در خارج‌اند. ممکن است کسی با توجه به نظام صدرایی اشکال کند که مگر نه این که ملاصدرا تنها وجود را اصیل می‌داند، بنابراین هیولی نیز که تنها وجود است، هم‌چون خداست که صرف وجود است، در

۱- بهمنیار نیز در التحصیل این مطلب را می‌فرماید (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳).

۲- میرداماد در این باب می‌گوید: «و لیس فی الوجود حقيقة تكون الهيولى بها بالفعل، و حقيقة أخرى تكون بها بالقوة، بل نسبتها إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى الجنس و الفصل منها بنسبة المركب إلى المادة و الصورة. فإذن، الهيولى أمر جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لكل صورة، فهي بما هي بالفعل ليس لها إلا الاستعداد المطلق» (میرداماد، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۵، ص ۶۶).

۳- تعبیر او: «و فصلها أى فصل الهيولى مضمّن فی جنسها؛ أى فصلها الذى هو القوة الصرفة عين جوهريتها التى هي جنسها بحسب الحيثية التى فى المحكى عنه. و جنسها الذى هو جوهريتها عين القوة المتجوهرة كذلك، و لا جوهرية أخرى منضم إليها و لا ضمیمة لينا فى بساطة الهيولى» (سبزواری، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۲).

۴- تعبیر او: «نخستین چیزی که بدو واجب شود، جوهری است وحدانی، مجرد از ماده و آن، آن است که حکما آن را «عقل اول» گویند و «معلول اول»...» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۷)؛ فارابی هم چنین بیان می‌دارد «هو مبدأ المبادئ كلها، و مبدأ أول للموجودات كلها. هو الموجود الأول، و الواحد الأول، و الحق الأول» (ابن یاسین، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۶۸).

نتیجه اشکال باقی است (با تقریری اشراقی از این اشکال، می‌توان آن را منشأ اشتباهی دیگر از شیخ اشراق دانست؛ این اشتباه که شیخ اشراق مناط افتقار به صور و همین طور مناط علم به ذات و علم به تمام موجودات را «صرف الوجود بودن» دانسته است).

در پاسخ به این اشکال، باید به این نکته توجه داد که طبق نظام صدرایی، حقیقت وجود ذومراتب است، و بالاترین مرتبه، آن وجودی است که عالم به همه چیز است و از حیث فعل عدتاً و شدتاً و مدتاً فوق مالایتناهی است که آن خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴)؛ مراتب وجود از آن مرتبه تنزل می‌کنند تا به مرتبه هیولی می‌رسند که وجودی ضعیف است و هیچ نحو قوتی ندارد، مگر این که می‌تواند پذیرای صور مختلف باشد. بر اساس همین اختلاف در شدت وجودی است که احکام آن‌ها به طور کلی با هم متفاوت است و نمی‌توان هر حکمی را که در مورد یکی اثبات شده، به دیگری تسری داد.

سرانجام، هیچ یک از اشکالات شیخ اشراق به مشائیان وارد نیست و باید به شیخ اشراق این گونه پاسخ داد که علم همان حضور است و ملاک ادراک ذات (علم به خویش)، تجرد و حضور نزد خود است و نور لِنفسه نیز به این خاطر که نزد خود حاضر است، خود را درک می‌کند.

### نتیجه گیری

در باب ادراک ذات خود (علم به ذات)، قائل به نظریه مشائیان هستیم که بر مبنای آن، صرف تجرد شیء، برای علم او به ذات خود، کافی است.

در این میان، اشکالات شیخ اشراق نیز بر این نظریه که تلاشی است در راستای بیان مفاسد و لوازم نادرست این نظریه و اثبات نظریه خود شیخ اشراق (ملاک علم به ذات، نور لِنفسه بودن است)، خدش‌های وارد نمی‌کند. شیخ اشراق قائل است که اعتقاد به نظریه مشائیان سبب لوازم فاسدی می‌شود که ما را از پذیرش آن بر حذر می‌دارد؛ مستلزم لوازمی هم‌چون علم هیولی به ذات خود، علم هیولی به صور قائم به خود، علم هیولی به تمام اشیا و البته افتقار واجب‌الوجود می‌شود.

اشکالات شیخ اشراق قابل پذیرش نیست؛ تصویر و فهم او از نظرات مبنایی مشائیان نادرست است و همین برداشت‌ها منشأ بیان اشکالات شده است. مشائیان هیولای مجرد از صورت را در خارج محقق می‌دانند؛ در حالی که طبق شواهد بسیاری که در متن مقاله نیز آمده، مشائیان این نظر

---

۱- تعبیر او «فالوجود نور و أعلى مراتبه الوجود الذی هو فعلیة محضة لا قوة تعتریه و أدناها الوجود الذی هو قوة بحتة لا فعلیة فیہ إلا فعلیة القوة و لهذا فالهیولی نوع بسیط جنسه مضمن فی فصله و فصله مضمن فی جنسه» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۹۸).

را قبول ندارند. از منظر مشائیان هیولی قوه صرف است و به صورت جداگانه هیچ فعلیتی در خارج ندارد؛ هیولی در خارج واقعاً تحقق دارد ولی به صورت استقلالی و مجرد، محقق نمی‌باشد. اشکال دوم شیخ اشراق نیز که طبق آن هیولی باید تمام صور حاضر نزد خود را درک کند، متفرع بر اصل باطل ابتدایی است.

اشکال سوم که بر مبنای ماهیت نداشتن هیولی (به دلیل نداشتن جنس و فصل) و در نتیجه وجود صرف بودن هیولاست، هم‌چون دو اشکال پیشین باطل است؛ زیرا شیخ الرئیس (و همین‌طور بقیه مشائیان) به روشنی می‌گویند که هیولی جنس و فصل دارد، منتهی فصل آن در خارج امری جدای از جنس آن نیست (هم‌چون اعراض و عقول).



## منابع و مأخذ

- ✓ آل یاسین، جعفر، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵هـ چاپ اول
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ \_\_\_\_\_، *التعليقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ الف
- ✓ \_\_\_\_\_، *الحدود*، قاهره، الهیئه المصریه، ۱۹۸۹م، چاپ دوم
- ✓ \_\_\_\_\_، *الشفاء (الالهيات)*، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ ب
- ✓ \_\_\_\_\_، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم
- ✓ \_\_\_\_\_، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ
- ✓ \_\_\_\_\_، *رساله احوال النفس*، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷م
- ✓ اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲هـ چاپ اول
- ✓ استرآبادی، محمد تقی، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸
- ✓ بهمنیار، بن‌المرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم
- ✓ الطوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسی*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ سبزواری، هادی، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰، چاپ دوم
- ✓ سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، چاپ اول
- ✓ سهروردی، *حکمه الاشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳، چاپ دوم
- ✓ \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، چاپ دوم

- ✓ الشهرزوری، شمس‌الدین، **شرح حکمه الاشراق**، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، چاپ اول
- ✓ الشیرازی، قطب‌الدین، **شرح حکمه الاشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰، چاپ دوم
- ✓ \_\_\_\_\_، **الحاثیه علی الهیات الشفاء**، قم، انتشارات بیدار، بی تا
- ✓ \_\_\_\_\_، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م، چاپ سوم
- ✓ غفاری، سید محمد خالد، **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ الرازی، فخرالدین، **شرح الاشارات و التنبيهات**، مقدمه و تصحیح از علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ اول
- ✓ \_\_\_\_\_، **لباب الاشارات و التنبيهات**، مقدمه و تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶م، چاپ اول
- ✓ الرازی، قطب‌الدین، **المحاکمات بین شرحی الاشارات**، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ الکاظمی، نجم‌الدین علی، البخاری، میرک، **حکمه العین و شرحه**، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳
- ✓ الکندی، **رسائل الکندی الفلسفیه**، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا، چاپ دوم
- ✓ اللوکر، ابوالعباس، **بیان الحق بضممان الصدق**، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳
- ✓ ملکشاهی، حسن، **ترجمه و شرح الاشارات و التنبيهات**، تهران، سروش، ۱۳۸۸، چاپ ششم
- ✓ میرداماد، **مصنفات میرداماد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، چاپ اول
- ✓ نظام‌الدین، محمد شریف، **انواریه** (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، چاپ دوم

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

