

اسطوره هیولای مشائی

در چارچوب حکمت متعالیه

محمد رضا نورمحمدی^(۱)

چکیده

هیولای تحلیلی یک معقول ثانی فلسفی است که از تحلیل حرکت جوهری انتزاع میشود. این هیولی با صورت، ترکیب اتحادی دارد و بر اساس آن میتوان موجودات را به ثابت و سیال تقسیم کرد.

تحلیل فلسفی تغییرات اجسام طبیعی، فیلسوفان مشاء را به آموزه هیولی رسانید. هیولی، جوهری ذاتاً فاقد فعلیت است که در فرایند تغییر ثابت باقی میماند. فیلسوفان مشاء در بسیاری از مباحث فلسفی، از جمله تقسیم مشهور موجودات به مادی و مجرد، آموزه هیولی را بکار گرفته‌اند. اما برغم تأکید فیلسوفان مشائی بر این آموزه، سهروردی وجود هیولای مشائی را انکار کرد. در مورد صدرالمتألهین نیز گرچه خود در جایی بصراحت ابعاد و زوایای دیدگاهش درباره هیولی را تشریح نکرده، اما با تتبع در آثار او و بویژه با توجه به مبانی فلسفیش میتوان استنباط کرد که هیولای مشائی در حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست؛ تا آنجا که برخی فیلسوفان معاصر حتی مدعای هیولای مشائی را در چارچوب حکمت متعالیه خودمتناقض دانسته‌اند. در عین حال، واژگان هیولی و ماده همچنان در آثار صدرالمتألهین پرکاربردند، چراکه فارغ از مواردی که او درصدد شرح آراء گذشتگان است، خود او نیز به نوعی هیولی باور دارد که باید آن را «هیولای تحلیلی» نامید.

کلیدواژگان: ماده، هیولی، مشاء، حرکت جوهری، هیولای تحلیلی، ثابت، سیال، صدرالمتألهین، حکمت متعالیه.

مقدمه

در جریان تبدیل و تبدل اشیاء، معمولاً چیزی از متبدل در ضمن متبدل‌الیه باقی میماند و چنین نیست که در یک آن، شیء اول بکلی نابود شده و بجای آن شیئی جدید ایجاد شود. در یک اصطلاح، آنچه پیشتر موجود بوده و زمینه پیدایش شیئی جدید را بوجود می‌آورد، ماده نامیده میشود و بتعبیر دیگر، ماده چیزی است که از متبدل در ضمن متبدل‌الیه باقی میماند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۱-۱۰۹؛ همو، ۱۳۹۳: ۵۴/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۳). گرچه ماده به این

* این مقاله از پایان نامه دکتری نگارنده با عنوان «تجرد نفس در حکمت متعالیه» گرفته شده است.

(۱). دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران؛ Mr.noormohammadi@chmail.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.28.1.4.7

معنا انکارناپذیر است، اما فیلسوفان در تعیین ویژگیهای دیگر آن اتفاق نظر ندارند. در این میان، مشائیان معتقدند اگر چیزی بخواهد نقش ماده را ایفا کند، یعنی با ترک چیزی و پذیرفتن چیزی نو، در فرایند تبدیل و تبدل باقی بماند، از یکسو باید جوهر باشد — زیرا انتقال عرض ممکن نیست — و از سوی دیگر، خودش نمیتواند یکی از فعلیها باشد. آنها ماده دارای این سه ویژگی — (۱) جوهر، (۲) ذاتاً بالقوه، (۳) ثابت ماندن در فرایند تبدیل و تبدل — را «ماده اولی»، «ماده نخستین» یا «هیولای اولی» و به اختصار، ماده یا هیولی نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۲-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/۲۶۶-۲۶۴). در این میان، اثبات و ویژگی دوم — یعنی ذاتاً بالقوه بودن — محور بحث فیلسوفان مشاء و اشراق قرار گرفته است.

آیا با ظهور حکمت متعالیه بابتی تازه در حل و فصل این مسئله گشوده شده است؟ بعبارت دیگر، موضع رسمی صدرالمتهلین درباره هیولای مشائی چیست؟ این مقاله بدنبال یافتن پاسخ این پرسش است. لازم به ذکر است که صدرالمتهلین خود در هیچ موضعی بتصریح از رأی اختصاصیش درباره هیولی و ابعاد و زوایای آن سخن نگفته است (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳۰۹)؛ بنابراین، آنچه در ادامه خواهد آمد، استنباطی از عبارات پراکنده او در اینباره است. در حقیقت، آراء وی درباره هیولی بگونه‌یی است که استاد مطهری برغم تبحر کم‌نظیرش در فهم آراء صدرالمتهلین، معتقد است: «شاید نشود همه آراء مرحوم آخوند در مورد هیولی را با هم جمع کرد» (مطهری، ۱۳۹۶: ۲۴۶).

اهتمام به بحث هیولی به آن دلیل است که از سویی، مبحثی مهم همچون تقسیم موجودات به مادی و مجرد بر وجود هیولی مبتنی است و از سوی دیگر، در اکثر کتب درسی رایج فلسفه صدرایی، این مبحث تصحیح نشده

است، بگونه‌یی که خواننده نمیفهمد بالأخره رأی نهایی حکمت متعالیه درباره هیولی چیست؟ حال آنکه بنظر میرسد مبانی حکمت متعالیه در واقع مهر بطلانی بر اسطوره هیولای مشائی است. علاوه بر این، آموزه هیولی عمیقاً با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان عجین شده و مباحثی مبسوط و گسترده را بوجود آورده است. گذشته از اینکه در جای جای کتب فلسفی میتوان نشانه‌های این مدعا را یافت، وجود بیش از ۳۰۰ نمایه اجمالی ذیل کلید واژه «هیولی» در برخی دایرةالمعارفهای تخصصی، گواهی روشن بر این مدعاست (المعجم الموضوعی للفلسفة، ۱۳۹۰: ۳/۳۲۱-۳۱۱). از اینرو، حل و فصل مسئله هیولی گامی بلند در پیشرفت و ارتقای این سنت فکری محسوب میشود.

در هر صورت، برای یافتن جایگاه هیولای مشائی در حکمت متعالیه، تحقیق حاضر را در دو بخش سامان داده‌ایم: (۱) ارزیابی آموزه هیولای مشائی در حکمت متعالیه و (۲) ارائه طرح جایگزین حکمت متعالیه در این مسئله و اشاره به برخی دستاوردهای آن.

ارزیابی چیستی هیولای مشائی در چارچوب حکمت متعالیه

بنظر میرسد یکی از دستاوردهای اصالت وجود، در نقد هیولای مشائی پدیدار میشود، زیرا مبحث ماده و صورت مشائی بر دو پایه استوار است: (۱) موجودی ذاتاً فاقد تشخص بنام صورت، (۲) موجودی ذاتاً فاقد فعلیت بنام هیولی. آشکار است هر دو مبنا — بنا بر اصالت وجود و ذاتی بودن فعلیت و تشخص برای وجود — چیزی جز تناقضگویی نیستند. گذشته از این، صدرالمتهلین در مواردی متعدد، صفات کمالی وجود را در همه مراتب تشکیکی وجود ساری دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۵۴ و ۳۰۵)؛ بهمین دلیل، گاه حتی برای هیولی

فرد نام صدر

نیز درک و شعور قائل شده است (همان: ۲۵۹). اکنون، چگونه میتوان در چارچوب حکمت متعالیه هیولای مشائی را پذیرفت، درحالیکه از کمترین فعلیتها نیز بی بهره است چه رسد به درک و شعور؟!

ارزیابی هستی هیولای مشائی در چارچوب حکمت متعالیه

قویترین ادله در این باب همان دو استدلال معروفی است که به «برهان وصل و فصل» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۷۶ - ۱۲۸؛ همو، ۱۳۹۳: ۱/۹۲ - ۵۸؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/۲۸۵ - ۲۷۵) و «برهان قوه و فعل» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۲ - ۱۷۷؛ همو، ۱۳۹۳: ۱/۹۷ - ۹۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۳۰۴ - ۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/۲۹۳ - ۲۸۵) مشهور است و با تقریرهای مختلف، در منابع مهم فلسفی یافت میشوند (برای آشنایی با سایر ادله، ر.ک: همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۰۸ - ۱۹۳؛ همو، ۱۳۹۳: ۱/۱۰۲ - ۵۸).

صدرالمتألهین نیز در اسفار، بتفصیل به طرح و دفاع از آنها در برابر اشکالات پرداخته است. در مجموع بنظر میرسد مقصود وی در این فصول، صرفاً ارائه تقریری از استدلال است که در مقابل اشکالات دیگران مصون باشد، زیرا آن اشکالات نوعاً ناشی از غفلت از برخی مبانی صحیح فلسفی یا انکار آنهاست. بنابراین، تلاش صدرالمتألهین در این فصول صرف این شده که نشان دهد ادله مذکور از جهاتی که دیگران گفته اند، ناتمام نیست؛ چنانکه خود پس از دفاعی مفصل از برهان قوه و فعل مینویسد:

هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشائين المحصلين و الله الهادي إلى طريق الحق و اليقين (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۲).

اکنون، آیا صرف نظر از ناتمام بودن اشکالات دیگران، این ادله از منظر حکمت متعالیه پذیرفتنی است؟

۱. ناسازگار بودن برهان وصل و فصل با اصول حکمت متعالیه

صحت برهان وصل و فصل مبتنی بر درستی چهار اصل هستی شناختی است که از مسلمات فلسفه مشاء بشمار می آید. این اصول عبارتند از: (۱) یکپارچگی اجسام محسوس، (۲) کون و فساد، (۳) ترکیب انضمامی ماده و صورت، (۴) استحالة حرکت در جوهر.

بر اساس مدعای نخست، اجسام محسوس دقیقاً همانطور که حس میشوند، پیکره بی واحد و متصل دارند، نه اینکه از اجزاء ریز بالفعل تشکیل شده باشند که حواس از درکشان ناتوان است. نقطه شروع استدلال، همین اتصال موجود و تبدیل شدن آن به چند اتصال کوچکتر در فرایند انقسام یک جسم است.

همچنین بنا بر مبنای دوم، در فرایند انقسام، چیزی از جسم زائل شده و چیزی دیگری جایگزین آن میشود و به اصطلاح، قسمت پذیری اجسام نوعی کون و فساد محسوب میشود؛ یعنی زوال فعلیتی و حدوث فعلیتی دیگر بدنبال آن. اما در این فرض، باید پذیرفت که جسم قبل از تقسیم شدن، بالفعل مرکب از دو جزء است که بنحو انضمامی با یکدیگر ترکیب شده اند، زیرا اگر با یکدیگر متحد بودند، امکان زوال یکی و بقای دیگری وجود نداشت. پس جزء باقی با اجزاء سابق یا لاحق، در قالب ترکیبی انضمامی موجود است. در نتیجه، مبنای سوم (ترکیب انضمامی)، لازمه مبنای دوم (کون و فساد) است.

علاوه بر این، اساس استدلال مذکور بر وجود مابه الاشتراکی ثابت بین متبدل و متبدل الیه یا مقسم و اقسام استوار است؛ یعنی چیزی مانند «X» که در مقسم وجود دارد و عیناً بعد از انقسام نیز در ضمن اقسام باقی میماند و به اصطلاح، قابل و معروض انفصال و اتصالهای کوچکتر واقع میشود. بطور کلی، برهان وصل و فصل بر

تشخیص مصداقی این جزء مشترک متمرکز است. از آنجاکه براحتی میتوان اثبات کرد این امر ثابت، جوهر است، پس میتوان ادعا کرد که برهان وصل و فصل بر امتناع حرکت جوهری و فرض ثبات جوهر مبتنی است و این یعنی مدعای چهارم از چهار اصل مورد بحث.

اما ملاصدرا مدعای ۲ تا ۴ را بشدت انکار کرده است. او بجای کون و فساد، به حرکت جوهری باور دارد و بر اساس آن به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است. بنابراین برهان وصل و فصل در نظام وجودی صدرالمتألهین، ناتمام بوده و نمیتواند هیولای مشائی را اثبات کند. علامه طباطبائی از جمله فیلسوفانی است که در برخی آثار خود بر ناسازگاری آموزه هیولی با حرکت جوهری تصریح کرده است (مطهری، ۱۳۹۲: ۸۶۹).

از آنجاکه اشکال عمده برهان قوه و فعل نیز همین است، برای پرهیز از تکرار، تفصیل بحث را در ضمن نقد برهان قوه و فعل ادامه میدهیم.

۲. ناسازگار بودن برهان قوه و فعل با اصول حکمت متعالیه

این استدلال نیز بر اصولی استوار است که با حکمت متعالیه ناسازگارند. توضیح اینکه، در برهان قوه و فعل فرض بر اینست که در فرایند تغییر اجسام، جسمی بکلی نابود نمیشود تا جسمی دیگر جایگزین آن گردد، بلکه همواره چیزی از جسم اول در ضمن جسم دوم باقی میماند که با خود فعلیت سابق یا خود فعلیت لاحق مغایر است، و در عین حال، از فعلیت لاحق برخوردار میشود. بهمین دلیل است که مفهوم «بالقوه» بر جسم نخست صدق میکرد و اساس استدلال، بر تشخیص مصداق حقیقی و منشأ انتزاع بالذات مفهوم بالقوه متمرکز است؛ یعنی آنچه عیناً از متبدل - بیهیچ کم و کاست - در ضمن متبدل الیه باقی مانده و فعلیتی جدید را واجد میگردد.

بنابراین، برهان یادشده مبتنی بر (۱) رفت و آمد فعلیتهای جوهری و عرضی و (۲) وجود قابل و دریافت کننده‌ی باقی و ثابت برای آنها که خود، نه عین فعلیت سابق است و نه خود فعلیت لاحق. بخش نخست این مدعا بمعنای کون و فساد و بخش دوم، مستلزم انکار حرکت جوهری است، چرا که جوهر ثابتی را در نظر گرفته‌ایم که محل رفت و آمد کمالات جوهری و عرضی است.

اما بر اساس نظریه حرکت جوهری، هر جسمی، موجودی سیال است که نمیتوان قرار و ثباتی در آن فرض نمود؛ بدین معنا که در هر بازه زمانی، تنها مقطع و مرتبه‌ی از این وجود سیال تحقق دارد که در بازه‌های زمانی قبل و بعد، معدوم است. بنابراین، فرض جزئی ثابت از متبدل که عیناً در ضمن متبدل الیه باقی بماند، منتفی است و از اینرو، مفهوم بالقوه بمعنای «قبول چیزی ثابت و باقی، (مانند A)، در چیزی دیگر (مانند B)» بر اجسام قابل صدق نیست، چرا که در فرایند حرکت جوهری، چیزی عیناً باقی نمیماند تا پذیرای کمال جدید باشد.

فیلسوفان پیشین با انکار حرکت جوهری، مفهوم «بالقوه» را بمعنای «چیزی که فاقد کمالی است و ممکن است خود بعینه باقی مانده و واجد آن کمال گردد» تصور کرده‌اند و به اختصار «قوه» را بمعنای «قبول» و «انفعال» دانسته‌اند، حال آنکه با پذیرش حرکت جوهری، «بالقوه» به این معنا در عالم اجسام مفهومی بیمصداق است و باید بجای آن «قوه» را بمعنای «اتصاف» بکار برد؛ که بدین معناست که از یک مقطع وجودی سیال، مفهومی دال بر کمالی ذاتی یا عرضی انتزاع نمیشود، اما ممکن است با حرکت جوهری اشتدادی، مقاطع بعدی آن وجود سیال، مصداق بالذات چنین کمالاتی باشد؛ بدون اینکه لازم باشد هیچیک از مقاطع این وجود سیال را بعنوان امری ثابت فرض کرد که خود عیناً باقی میماند و واجد کمالات مذکور میگردد. این

تحلیل که بنحو مختصر در آثار استاد مطهری یافت میشود (همو، ۱۳۹۳: ۲۵۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۷۳۲)، در آثار برخی فیلسوفان معاصر نیز بتفصیل مطرح شده است (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳۱۹ - ۳۱۱؛ همچنین برای مطالعه دو معنای قبول ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۶۰/۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۶ - ۷۵ و ۳۵۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۴؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۲/۴).

۳. ابطال هیولی از طریق ابطال ترکیب انضمامی ماده و صورت

بطلان دلیل، نشان بطلان مدعا نیست. از اینرو ممکن است آموزه هیولی مشائی، برغم بطلان ادله، همچنان امری ممکن تلقی گردد. اکنون، با استفاده از آراء صدرالمتهلین، اثبات میکنیم که اساساً اسطوره هیولای مشائی امری محال و غیرممکن است.

توضیح اینکه، از دیدگاه صدرالمتهلین، مجموع آراء فیلسوفان مشاء در تحلیل نحوه موجودیت اجسام، با یکدیگر ناسازگار است. گزاره‌های مورد بحث عبارتند از:

- (۱) جسم، موجودی مرکب است؛
- (۲) هیولی و صورت اجزاء تشکیل دهنده جسم هستند؛
- (۳) مغایرت هیولی و صورت در ضمن ترکیب و تشکیل جسم نیز محفوظ است.

عمده اشکال وی بر انگاره مغایرت وجودی هیولی و صورت و به اصطلاح، ترکیب انضمامی آنها در ضمن جسم متمرکز است، چراکه این مدعا به تناقض منجر میشود؛ از اینرو باید پذیرفت که هیولی و صورت در خارج متحد بوده و به یک وجود موجودند. عبارت زیر از جمله مواردی است که صدرالمتهلین در آن به نفی مغایرت وجودی هیولی و صورت تصریح کرده است:
 إن الهیولی أمر مبهم الوجود بالقوة، إنما يتحصل

وجودها بالفعل بالصورة؛ بمعنى أن الصورة بنفسها نحو وجود الهیولی، بخلاف العرض ... اما فضیلة العرض، فلکونه متمیز الوجود عن وجود الموضوع ... و اما دنائتها [ای الهیولی] فلکونها مبهمه الذات غیر متمیزة الوجود [عن وجود الصورة] (همو، ۱۳۸۳ ب: ۴۱۸ - ۴۱۷؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۳۵، ۴۶۱، ۴۸۴ - ۴۸۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۳۱/۲).

استدلال صدرالمتهلین بر این مدعا در ضمن دو گام زیر سامان یافته است.

گام اول: تقریر منطقی گام نخست بقرار زیر است:
 مقدمه ۱: اگر هیولی در خارج واقعیتهی مغایر با وجود صورت جسمیه داشته باشد، آنگاه اجزاء جسم در ضمن ترکیب نیز واقعیتهی مغایر با یکدیگر خواهند داشت؛

مقدمه ۲: اگر اجزاء جسم در ضمن ترکیب نیز واقعیتهی مغایر با یکدیگر داشته باشند، آنگاه از انضمام آنها به یکدیگر و به اصطلاح از ترکیب آنها، واقعیتهی جدید بنام جسم محقق نخواهد شد، زیرا کل و مجموع، وجودی مغایر با اجزاء و افراد خود ندارند؛

مقدمه ۳: تالی باطل است، زیرا وجود جسم انکارناپذیر است؛

نتیجه: چنین نیست که هیولی در خارج واقعیتهی مغایر با وجود صورت جسمیه داشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۴: ۲۹۷ - ۲۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۲۷/۲).

در برابر این استدلال ممکن است گفته شود: آری، در جهان واقعیتهی مغایر با صورت جسمیه و هیولی، بنام جسم نداریم، بلکه آنچه بعنوان جسم میشناسیم، همان صورت جسمیه است که در ترکیبی انضمامی با هیولی موجود شده است. گام دوم به ابطال این مدعا اختصاص دارد.

گام دوم: صورتبندی منطقی گام دوم چنین است:

مقدمه ۱: اگر هیولی در خارج وجودی مغایر با صورت داشته باشد، آنگاه اسناد فعلیت صورت به هیولی اسنادی بالعرض خواهد بود؛

مقدمه ۲: اگر اسناد فعلیت صورت به هیولی بالعرض باشد، آنگاه هیولی در خارج، حقیقتاً از هیچ فعلیتی بهره‌مند نخواهد بود؛

مقدمه ۳: اگر هیولی در خارج حقیقتاً از هیچ فعلیتی بهره‌مند نباشد، آنگاه تحقق موجود فاقد فعلیت ممکن خواهد بود؛

مقدمه ۴: تالی باطل است، زیرا موجودیت جز بمعنای حصول گونه‌یی فعلیت نیست.

نتیجه: چنین نیست که هیولی در خارج وجودی مغایر با وجود صورت داشته باشد (عبودیت)، (۱۳۹۴: ۳۰۳-۲۹۸).

دقیقاً بهمین دلیل است که صدرالمتألهین در مواردی نسبت هیولی به صورت را همانند نسبت جنس و فصل میداند. از آنجاکه از دیدگاه فیلسوفان، جنس و فصل به یک وجود موجودند، از نظر صدرالمتألهین هیولی و صورت نیز به یک وجود موجودند. البته برخلاف جنس و فصل که ذاتی و از اینرو همواره ثابتند، هیولی در جریان حرکت جوهری با صور متعدد متحد میشود و همین امر سبب میشود گمان کنیم هیولی و صورت دو موجود مغایرند. بتعبیر صدرالمتألهین:

المادة لما كانت في ذاتها أمراً مبهماً في التشخيص و الوجود ... فهي يتحد بالصورة جعلاً و وجوداً؛ كما أن الجنس يتحد بالفصل جعلاً و وجوداً... إلا أن المادة لما جاز تقوّمها بأية صورة كانت ... فإذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة أخرى ... ظن أن لكل من المادة و الصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتهما و ليس كذلك

(ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۱۵۹-۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۲/۴۴۵-۴۴۴).

هویت هیولی در نظام وجودی صدرالمتألهین

روش کار فیلسوفان این نیست که در ذهن خود مفاهیمی بسازند و سپس در صدد تطبیق آن بر خارج برآیند، برعکس، هر تحلیل ذهنی فیلسوف، باید با نگاه به متن واقع و در مقام چاره‌جویی برای فهم چگونگی واقعیات خارجی صورت گیرد. درباره آموزه هیولی نیز فیلسوفان پیشین بوضوح تبدیل و تبدلات پدیده‌ها را در خارج مشاهده میکردند و برای تبیین چگونگی این فرایند به آموزه هیولی روی آوردند. همانطور که گفته شد، آموزه هیولای مشائی کلاً باطل است و نمیتوان آنرا بر خارج تطبیق کرد. اکنون، منطقی‌تر است که در پیش داریم: نخست اینکه از اساس این آموزه را رها کرده و کلید واژه هیولی و مباحث مرتبط با آن را از صحنه اندیشه فلسفی حذف کنیم؛ دوم اینکه، تفسیری جدید از هیولی ارائه دهیم تا از این طریق آموزه هیولی همچنان بعنوان یک ابزار ذهنی کارآمد در شناخت واقع، محفوظ بماند. بنظر میرسد صدرالمتألهین راه دوم را برگزیده است.^۳ در ادامه شیوه‌او برای پیمودن این راه را تشریح میکنیم.

الف) نوع نبودن هیولی

با توجه به آنچه گذشت، براحتی فهمیده میشود که هیولی واقعیتی عینی و از سنخ وجود نیست، بلکه امری عقلی و از سنخ مفاهیم است (همو، ۱۳۸۱الف: ۱۲۳). اکنون، آیا میتوان هیولی را ماهیتی نوعی دانست؟ پاسخ منفی است، زیرا از سویی میدانیم که هر ماهیت نوعی بی بر مصداق خود بنحو «بشرط لا» صدق میکند؛ یعنی مصداقی مختص به خود دارد که هیچ ماهوی نوعی دیگر بر آن صادق نیست، چراکه بر حسب تعریف، نوع، تمام

فرد نام صدر

حقیقت مصداق را بیان کرده و مرز ذاتیات آن را بروی هرگونه زیادت یا کاستی میبندد، و از اینروست که دو ماهیت نوعی نمیتوانند دارای یک مصداق مشترک باشند. از سوی دیگر، بنا بر استحاله ترکیب انضمامی ماده و صورت، هیولی و صورت در خارج وحدت مصداقی دارند و چنین نیست که مفهوم هیولی در خارج مصداقی مغایر با مصداق صورت داشته باشد. با ضمیمه این دو نکته میتوان نتیجه گرفت که هیولی ماهیت نوعی نیست. بتعبیر دیگر، هیولی یا بشرط لا اعتبار میشود که در این فرض با ابطال هیولای مشائی، اصلاً دارای مصداق خارجی نبوده و جایگاهی در مباحث هستی‌شناسی نخواهد داشت، یا لاشرط اعتبار میشود که در این فرض، ماهیت نوعی نخواهد بود. اکنون، آیا میتوان هیولی را بعنوان جنس اجسام در نظر گرفت؟

ب) ماهیت نبودن هیولی

حقیقت اینکه هیولی اساساً مفهوم ماهوی نیست تا با انکار نوع بودنش بتوان جنس بودن آن را نتیجه گرفت. توضیح اینکه، خاستگاه مفهوم هیولی، بالقوه بودن اجسام و بتعبیر روشنتر، فقدان قابل تدارک برخی کمالات در آنهاست، و مفهوم هیولی دال بر جوهری فاقد هرگونه کمالات جوهری و عرضی است. اکنون، بنا بر انکار ترکیب انضمامی هیولی و صورت، اگر هیولی را مفهومی جنسی بدانیم، بناچار صدق آن بر هر واقعیت خارجی با یک فصل قرین خواهد بود. اما از آنجا که فصول ناظر به کمالات و داشته‌های اشیاء هستند، صدق مفهوم هیولی به همراه صدق هر فصل مفروضی بر یک مصداق واحد، چیزی جز تناقض نخواهد بود، زیرا از سویی مفاد صدق مفهوم هیولی بر موجودی بسیط همچون X اینست که «X ذاتاً بالقوه محض و فاقد هر کمالی است» و از سوی دیگر، دلالت مفهوم فصل بر X - یعنی بر همان واقعیت

بسیط - بدین معناست که «X از نوعی کمال بهره‌مند بوده و بالقوه محض و خالی هر کمالی نیست!»

ج) ارجاع هیولی بنحوی وجود

بر اساس آنچه گذشت، صدق هیولی بر اجسام، نشانگر نوع یا جنس آنها نیست، بلکه بیانگر چیزی و رای ماهیتشان و بتعبیر دقیقتر، گویای نحوه وجود آنهاست. در واقع، همانگونه که صدر المتألهین فصول را به وجود اشیاء ارجاع داده و از ماهیت بودن خارج میسازد (همو، ۱۳۸۳ ج: ۴۶۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۲۳۷/۱؛ همو، ۱۳۸۲ اب: ۱۶۳ و ۱۶۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۲۸۹، ۳۲۱ و ۳۳۷)، هیولی نیز نهایتاً در حکمت متعالیه همین حکم را دارد؛ جز اینکه صدر المتألهین به مطلب اخیر تصریح نکرده است. وی تأکید میکند که از دیدگاه او، همه معانی حاکی از خارج - چه هیولی، چه ماهیات و چه حتی مفاهیم عدمی - دارای نحوه‌یی از وجودند؛ بدین معنا که مصداق یا منشأ انتزاع دارند (همو، ۱۳۸۳ ج: ۳۹۱ - ۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۳ اب: ۲۲۰، ۳۹۶؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/۱ و ۶۷۶ و ۶۸۲؛ همان: ۱/۲، ۸۳۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۲۲۵ و ۳۵۵). از اینرو، درباره وجود بودن هیولی نیز مینویسد: معنی قول الحکماء الهیولی موجودة، و الحركة موجودة، و الاضافة موجودة فی الخارج، أن فی الاعیان اشیاء تصدق علیها حدود هذه الاشياء، فالهیولی مثلاً و إن كانت امرأ عدمیاً، لأن معناه قوة قبول اشخاص الجسم و صورها و اعراضها، لكنها موجودة فی الاعیان بمعنی أن فی الاعیان تتحقق اشیاء یصدق علیها هذا الحد (همو، ۱۳۸۹: ۴۱۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۲۷۵).

اکنون باید به تبیین نحوه موجودیت هیولی پرداخت. صدر المتألهین با اتکا به اصالت وجود به دفع شبهات منکران حرکت جوهری پرداخته و امکان آن را تبیین

خردنامه صدر

نموده است. سپس با طرح ادله‌یی، وقوع حرکت جوهری را در اجسام و نفوس اثبات کرده است. بر اساس حرکت جوهری، هر یک از اجسام پیرامون ما علاوه بر سه بعد پایدار؛ - یعنی امتداد در طول، عرض و عمق - امتدادی نیز ناپایدار دارند که با زمان اندازه گرفته میشود. وجود این جنبه ناپایدار در اجسام بدین معناست که هر جسمی، واقعیتی سیال است که تمام آن فقط بتدریج در طول بازه‌یی زمانی محقق میشود، البته نه به این معنا که همه وجودش خرده خرده جمع شده و همه آن یکجا و در انتهای زمان حاصل گردد، بلکه جسم متحرک و زمانمند نیز چون خود زمان، امری ممتد و قابل تحلیل به اجزائی است که هرگز با هم جمع نمیشوند؛ چنانکه حکم روزهای هفته یا ساعات روز چنین است. حال اگر توالی و تعاقب این اجزاء فرضی - که هر یک به زمانی ویژه اختصاص دارند - را در نظر بگیریم، هر جزء متقدم قابلیت دارد که به جزء متأخر منتهی شود و جای خود را به آن بدهد و جزء بعدی نیز در حقیقت چیزی نیست جز ادامه وجود همان جزء سابق در بستر زمان. بدین ترتیب، از آنجاکه هر جزء فعلیتی دارد که شخص آن در جزء قبلی یافت نمیشود، میتوان جزء سابق را نسبت به جزء بعدی بالقوه دانست؛ بدین معنا که در آینده، این موجود متحرک، با سیلان وجودیش به جزء بعدی تبدیل خواهد شد و متحرک واجد فعلیتی جدید میشود که ذره‌یی از آن در جزء سابق یافت نمیشد.

صدرالمتألهین برای بیان این تحلیل از واژه هیولی بهره گرفته و جزء سابق را نسبت به جزء لاحق، قوه یا بالقوه و بتعبیری دیگر، هیولی یا ماده نامیده است؛ چنانکه از جزء بعد نسبت به جزء سابق، به فعلیت یا صورت تعبیر میکند. آشکار است که در این تحلیل مقطع کنونی - یعنی جزء فعلی از جسم متحرک - در عین بساطت نسبت به جزء سابق، صورت، و نسبت به جزء لاحق،

ماده است و بهمین دلیل، ماده و صورت در ترکیبی اتحادی یافت میشوند. البته باید توجه داشت که در این تحلیل، ماده سابق هرگز ماده حامل نخواهد بود و اساساً ماده حامل خارجی، پذیرفتنی نیست. خلاصه اینکه، صدق مفهوم ماده یا هیولی بر جهان خارج حاکی است از (۱) سیال بودن وجود یک شیء، (۲) تحلیل این وجود سیال به اجزاء و مقاطع متوالی، (۳) مقایسه فعلیتهای این مقاطع با یکدیگر.

و أمّا الحركة فهي نفس الخروج من القوة إلى الفعل وأما الخارج منها إليه فهي المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادی (همو)، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۹).

حال اگر از تحلیل وجود ممتد به اجزاء و مقایسه آنها با یکدیگر صرف نظر کنیم، جز فعلیت نخواهیم یافت؛ البته فعلیت و صورتی کشدار و ممتد، بدون نیاز به فرض هرگونه موضوع یا قابل.

تحلیلی بودن هیولی و بطور کلی ماده و صورت، از عبارت صدرالمتألهین در مواردی متعدد استفاده میشود. برای نمونه، او ضمن بیان جایگاه هستی‌شناختی عقل هیولانی، آن را نسبت به مرتبه مادون، صورت معرفی میکند که طبعاً مستلزم ماده بودن مرتبه سابق نسبت به اوست. در عین حال، او نسبت عقل هیولانی به مرتبه مافوق خود را نسبت ماده به صورت میداند. بهمین قیاس، میتوان مرتبه ماقبل عقل هیولانی را نسبت به مراتب مادون خود (مانند مرتبه نباتی) از قبیل صورت و ماده دانست (همان: ۱۲۰، ۲۸۸، ۲۹۴؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۶۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۹۶؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۲ / ۴۴۶ - ۴۴۵).

در نتیجه، خاستگاه مباحث ماده و صورت، مقایسه مقطعی از موجودیت شیئی تغییر پذیر با مرتبه سابق و لاحق اوست؛ بدین معنا که هر مرتبه سابق میتواند به

مرتبه لاحق تبدیل شود، بهمین دلیل در مقایسه با موجود دیگری که امکان چنین تبدیل و تبدیلی را ندارد، دارای ماده و قابلیت است؛ چنانکه هر مرتبه لاحق نسبت به مرتبه سابق که قابل تبدیل به این مرحله جدید بود، دارای کمال و فزونی بی است که صورت نامیده میشود. حال، اگر موجودی تغییرناپذیر بود، این مقایسه و سنجش عقلی درباره آن صدق نمیکند و در نتیجه، دارای ماده و موجودی مادی نخواهد بود؛ خواه کامل مطلق باشد و خواه موجود ناقص ولی غیرقابل تکامل؛ مانند صادر اول. بنابراین، در حکمت متعالیه هیولی واقعیتهای مغایر با سایر واقعیات نیست و از اینرو، هیولای مشائی در نظام وجودی صدرالمتألهین جایگاهی ندارد، بلکه هیولی در حکمت متعالیه به اصطلاح فلسفی جدیدی مبدل شده که از منظری خاص، دال بر نحوه وجود موجودات سیال است.^۲

د) نگرش فلسفه مشاء و حکمت متعالیه در بحث از هیولی ماده و صورت

تحول‌پذیری پدیده‌های طبیعی، منشأ انتزاع دو مفهوم فلسفی قوه و فعل است. از این منظر، موجودات به دو وصف بالقوه و بالفعل متصف میشوند. فیلسوفان مشائی با تحلیل فلسفی خود، منشأ انتزاع هر یک از دو مفهوم بالقوه و بالفعل را واقعیتهای مغایر با منشأ انتزاع مفهوم دیگر میدانند؛ بدین سان مفاهیمی همچون هیولی، ماده و صورت پدید آمد. در این میان، هیولی مفهومی ماهوی و دال بر ماهیت نوعی یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده اجسام خارجی است. اما مفهوم صورت — و همچنین مفهوم ماده — مفهومی فلسفی است که به موجودی منحاز در قبال فعلیتهای متنوع جهان اشاره ندارد، بلکه تنها بیانگر نقش اجزاء یک شیء در قوام یافتن آن هستند. بنابراین، دو مفهوم ماده و صورت تفاوت چندانی با قوه و فعل

ندارند و میتوان گفت قوه و فعل دو وصف فلسفی درباره نحوه موجودیت اشیاء هستند و دو مفهوم ماده و صورت به نحوه وجود اجزاء متغییری اشاره دارند که خاستگاه انتزاع مفاهیم قوه و فعلند، نه اینکه بیانگر ماهیت آنها باشند؛ در مقابل مفاهیمی همچون هیولی، جسم، درخت، انسان و مانند آنها.

برغم بطلان ادله هیولای مشائی، موجودات جهان طبیعت همچنان به دو وصف بالقوه و بالفعل متصفند، با این تفاوت که خاستگاه آنها و بتعبیر روشنتر، ماده و صورت اشیاء، موجوداتی مغایر یکدیگر نیست، بلکه اجزاء فرضی وجودی واحد و سیالند. بنابراین، مفهوم هیولی نیز دیگر مفهوم ماهوی و ناظر به واقعیتهای منحاز در خارج نیست.

بر این اساس، سخنان صدرالمتألهین درباره هیولی را نمیتوان کاملاً با آراء مشاء تطبیق داد، چراکه یکی درباره مفهوم ماهوی تام و مصداق خاص آن در خارج سخن میگوید و دیگری، درباره مفهومی فلسفی و منشأ انتزاع آن در خارج. همچنین دو مفهوم ماده و صورت در ادبیات مشائی عناوینی هستند مشیر به ماهیاتی نوعی (بشرط لا) و مصادیق متمایز آنها در خارج؛ از حیث نقشی که در تشکیل مرکبات دارند. اما در نظام فکری صدرالمتألهین، ماده و صورت مفاهیمی فلسفی و ناظر به مراتب ناقص و کامل یک وجود واحد سیال هستند. در نتیجه، هم در فهم عبارات صدرالمتألهین و هم در تطبیق آراء وی با فیلسوفان مشائی، باید به معانی کلیدواژه‌هایی همچون هیولی، ماده و صورت توجه داشت.

ه) نسبت ماده و صورت در حکمت متعالیه

در فلسفه مشاء و بر اساس نظریه کون و فساد، قابل یا هیولی، وجودی متمایز از مقبول یا صورت، داشت که

گرچه بحکم قاعده «القابل لابدان یجتمع مع المقبول»، در زمان تحقق مقبول باقی میماند، اما هرگز به کمال مقبول متصف نشده و تنها محل آن محسوب میشود. بنابراین، در فرایند تبدیل و تبدل و حدوث صور جدید، همچنان هیولی بالقوه و فاقد فعلیت باقی میماند. در مقابل، در فلسفه صدرالمتألهین و بر اساس حرکت جوهری، خود قابل (ماده) سیرورت یافته و به رتبه مقبول (صورت) ارتقا می یابد و در نتیجه، همواره ماده همان صورت ناقص و صورت همان ماده متکامل است. بهمین دلیل است که صدرالمتألهین مکرر نسبت ماده و صورت را نسبت نقص به کمال میدانند؛ بدین معناکه موجودی سیال (مانند X) در خارج یافت میشود که در جزء اخیر از وجودش (یعنی x_1)، تنها کمالات a و b را داراست و از اینرو تنها مصداق برای دو مفهوم A، B است، اما بدنال حرکت جوهری اشتدادی، جزء لاحق آن (یعنی x_2)، علاوه بر کمالات سابق، کمالی جدید چون d را نیز واجد میگردد و در نتیجه مصداق مفهوم D نیز میباشد. اگر مراد از ماده و صورت را منشأ انتزاع دو وصف بالقوه و بالفعل بدانیم، آنگاه x_1 نسبت به x_2 ماده محسوب میشود، چنانکه x_2 نسبت به x_1 صورت بحساب می آید، و نسبت آنها بهم، نسبت ضعیف و ناقص به تام و کامل است:

... أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام (همو، ۱۳۸۳: ج۱؛ ۱۷۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۵۷۹؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۹۲: ۳۲۸/۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۳۴/۲)

تفسیر این عبارت به بیان صدرالمتألهین چنین است: [ای] لیس وجود الصورة لها [ای للمادة] لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانین، بل بأن يتحول المادة فی نفسها من

مرتبة من النقص إلى مرتبة من الكمال (همو، ۱۳۸۲ ب: ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۹ و ۱۶۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۵).

و) ترکیب اتحادی ماده و صورت در حکمت متعالیه صدرالمتألهین مکرر در آثارش بر اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت تأکید میکند. مراد از ترکیب اتحادی در خارج چیست؟ از سویی، ترکیب اقتضا میکند که اجزائی وجود داشته باشد، چنانکه خارجی بودن ترکیب مقتضی وجود اجزاء در خارج است، اما از سوی دیگر، اتحادی، بودن ترکیب بمعنای نفی مغایرت خارجی اجزاء است! از اینرو، در نگاه نخست، آموزه ترکیب اتحادی پارادوکسیکال بنظر میرسد، زیرا از سویی، اجزاء در خارج موجودند و از سوی دیگر، در خارج دو چیز نداریم! اما بر اساس آنچه درباره نسبت ماده و صورت گذشت، مراد صدرالمتألهین از ترکیب اتحادی ماده و صورت جز این نیست که موجودی که در مقطعی از وجود سیال خود، تنها مصداق مفهوم A است، نه B، و در عین حال، میتواند مصداق مفهوم B هم باشد، در پی اشتداد وجودی، و در مقطع لاحقش، مصداق هر دو مفهوم بشود. بنابراین، نباید پنداشت که چون مراد مشائیان از ماده و صورت، دو جزء مغایر، با ماهیتهای نوعی متباین بود، صدرالمتألهین نیز با التزام بهمین پیشفرض، ترکیب انضمامی را رد کرده و قول به اتحاد شیئین را اختیار کرده است! بلکه مراد او در ترکیب اتحادی ماده و صورت، وحدت مصداقی مفاهیمی کمالی است که پیشتر وحدت مصداقی نداشتند. مراد از وحدت مصداقی نیز این نیست که همان مصداق مفهوم نخست، عیناً مصداق مفهوم دیگری هم شود، بلکه این وحدت مصداقی جز در فرایند حرکت اشتدادی و زوال مقطع سابق و حدوث مقطع لاحق معقول نیست. همچنین نباید گمان کرد که مراد از

فردان صدر

وحدت مصداقی اینست که دو مفهوم ماهوی نوعی بر موجود واحدی صادقند، چراکه موجود کاملتر؛ - یعنی جزء اخیر - ضرورتاً ماهیتی مغایر با جزء سابق دارد، پس فقط بخشی از مفاهیم دال بر کمالات ماهوی آن بنحو لاشروط بر جزء اخیر صادق بوده و در نتیجه جنس ماهیت او بوده و در مصداق نیز با مفهوم فصلی آن اتحاد می یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۷۷ - ۴۷۶ و ۴۹۸ - ۴۹۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۳ و ۱۰۹؛ همو، ۱۳۹۲: ۲/۳۲۸).^۵

ز) انواع هیولی

از دیدگاه فیلسوفان، نفس نیز قابل صور علمی است و بهمین دلیل گاه آن را هیولی یا ماده علمی نامیده اند (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۴۰۸؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۸/۱ و ۴۰؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۴۶). بر این اساس، آیا میتوان به دو نوع هیولی - هیولای جسمانی و هیولای نفسانی - قائل شد؟^۶ با کمی تأمل آشکار میشود که هیولای جسمانی و هیولای نفسانی از دیدگاه فیلسوفان مشاء دو سنخ کاملاً متفاوتند؛ زیرا:

۱) هیولای جسمانی قوه محض و فاقد هرگونه فعلیت است، در مقابل، هیولای نفسانی جوهری بالفعل است.

۲) هیولای جسمانی همواره در ضمن ترکیب با صورت جسمیه و در قالب نوعی از جسم یافت میشود، اما هیولای نفسانی اساساً بسیط و غیر مرکب بوده و نه جسم است و نه در جسمی حلول میکند.

۳) هیولای جسمانی نسبت به همه فعلیتهای جوهری و عرضی، پذیرنده است، اما هیولای نفسانی تنها نسبت به صور ادراکی و برخی حالات نفسانی دیگر که بنا بر فرض، از قبیل اعراضند، بالقوه است.

۴) هیولای جسمانی با صور جوهری ترکیب شده و نوعی جدید را تشکیل میدهد. در مقابل، هیولای نفسانی

با صور ادراکی ترکیب نمیشود و رابطه آنها چیزی فراتر از رابطه موضوع جوهری و عرض نیست و بتعبیر دیگر، نسبت آنها نسبت حال و محل نیست.

۵) هیولای جسمانی به صور جوهری نیاز دارد، اما عوارض هیولای نفسانی مقوم آن نیستند (ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۱۷۴ - ۱۷۳).

بر اساس تفاوتهای فوق، آیا مجازیم که هیولی را دو نوع بدانیم؟^۷ ممکن است گفته شود با توجه به بطلان هیولای مشائی، و بتعبیر دیگر، ماهوی نبودن مفهوم هیولی، سخن از تغایر نوعی هیولای نفسانی و هیولای جسمانی بیمعناست. اما این سخن درست، تنها نشان میدهد که اگر اقسامی از هیولی قابل فرض باشد، تفاوت آنها ماهوی نخواهد بود. اکنون آیا نمیتوان - صرف نظر از تفاوت ماهوی - اقسامی از هیولی در نظر گرفت؛ چنانکه اقسامی از علت قابل فرض است؟ بیان دیگر، بر اساس هیولای تحلیلی صدرایی، آیا باز هم هیولای جسمانی و نفسانی دو گونه کاملاً مابینند یا همسنخ میباشند؟

در آثار صدر المتألهین، در مواردی هیولی در معنایی عام و شامل مطلق ماده بکار رفته است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۴۵۹، ۴۶۳، ۴۶۷) و در مواردی دیگر، علاوه بر هیولای جسمانی و نفسانی، از هیولای اخروی نیز سخن بمیان آمده است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۱۰ - ۳۱۲؛ امامی جمعه و وداد، ۱۳۹۱). اکنون، با توجه به متفرع بودن هیولای صدرایی بر حرکت و سیلان، آیا میتوان از سه نوع حرکت و زمانندی و در نتیجه، از سه قسم هیولی سخن گفت؟ در این میان، برخی فیلسوفان معاصر گاه از انواع مختلفی از حرکت سخن گفته اند،^۸ چنانکه صدر المتألهین نیز به انحاء مختلفی از زمان باور دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۷۵)، اما حقیقت اینست که پاسخ به این پرسشها نیازمند پژوهشهایی دیگر است.

دسته‌بندی موجودات بر اساس هیولای صدرایی

اکنون پرسش اینجاست که با انکار هیولای مشائی، درباره دسته‌بندی موجودات به مادی و مجرد چه باید گفت؟ بنظر میرسد هیولای تحلیلی صدرالمتألهین برای پاسخ به این پرسش مؤثر باشد. صدرالمتألهین در مواردی موجودات جهان را بر اساس قوه و فعل، به سه دسته تقسیم کرده است:

(۱) موجود بالفعل محض یا مبرا از هرگونه قوه؛ موجوداتی که تمام کمالات متناسب با خود را یکجا دارند، مانند واجب الوجود بالذات.

(۲) موجود بالقوه محض یا مبرا از هرگونه فعلیت؛ موجودی که ذاتاً فقط قابل و پذیرنده هرکمال بوده و فاقد هر فعلیتی است، مانند هیولی از دیدگاه فیلسوفان مشاء.

(۳) موجود مرکب از قوه و فعل؛ هر موجودی که بالفعل کمالاتی دارد، و در عین حال همچنان قابل تغییر است و میتواند کمالات دیگری را نیز واجد گردد، مانند موجودات جسمانی متعارف (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۷۸۶/۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۴۵-۲۴۴).

بنظر میرسد اگر (۱) قسم نخست را تنها شامل واجب الوجود ندانیم و خالی از قوه بودن را به ثبات وجودی تفسیر کنیم، (۲) با توجه به بطلان آموزه هیولی، قسم دوم را حذف کنیم و (۳) بر اساس هیولای تحلیلی صدرالمتألهین، خاستگاه بالقوه بودن در قسم سوم را حرکت جوهری اشیاء دانسته و از اینرو، بالقوه بودن را به سیال بودن نحوه وجود این قبیل موجودات تفسیر نماییم، آنگاه میتوان به دسته‌بندی جدیدی دست یافت، یعنی موجود را به دو قسم ثابت و سیال تقسیم نمود:

(۱) موجود ثابت: هر موجودی که از هرگونه تغییر و در نتیجه از قوه، حرکت و زمان مبرا است.

(۲) موجود سیال: هر موجودی که از سنخ وجود سیال بوده و در نتیجه، دارای قوه و زمانمند است.

تحقق موجودات متغیر انکارناپذیر است. بنظر صدرالمتألهین میتوان اثبات کرد که موجوداتی ثابت نیز موجودند: «فالبهان قائم علی أن فی الموجودات الممكنة أموراً لا تتغیر أصلاً» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۲).^۹ پس مرزبندی فوق مطابق با خارج بوده و جزو تقسیمات هستی‌شناختی است.

این تقسیم گرچه بلحاظ مصداقی و نیز احکام و ویژگیهای هر قسم، کاملاً با تقسیم به مادی و مجرد به تفسیر مشائی، مطابقت ندارد، اما تقسیمی قابل دفاع و در مرزبندی موجودات جهان، کارآمد است. در این مرزبندی باید متوجه بود که سیال بودن یک موجود بدین معنا نیست که باید آن را یکی از اجزاء عالم طبیعت دانست، زیرا نه سیال بودن، موجودی را داخل در عالم طبیعت میکند و نه خارج بودن از عالم طبیعت، مرادف با ثبات وجودی و خالی بودن از قوه و استعداد است. در هر صورت، از آنجا که از دیدگاه فیلسوفان، زمان چیزی نیست جز مقدار سیلان وجودی یا همان حرکت، پس تقسیم موجود به ثابت و سیال با تقسیم موجودات به زمانمند و فرازمان هم‌ارز است.

اکنون، جای این سؤال است که آیا اساساً میتوان حرکت را در موجودات فراتر از جهان طبیعت پذیرفت؟ (کامرانی و همکاران، ۱۳۹۲). بر فرض مثبت بودن پاسخ، آیا زمان در موجودات سیال فراطبیعی، عیناً مانند زمان در جهان پیرامون ماست یا انحاء گوناگونی از زمان و زمانمندی قابل فرض است؟ چنانکه پیشتر یادآور شدیم، از برخی عبارات صدرالمتألهین بدست می‌آید که او به وجه اخیر باور دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۷۵). دیگر اینکه، آیا تقسیم موجودات به مادی و مجرد در آثار صدرالمتألهین، مبتنی بر هیولای تحلیلی و بمعنای تقسیم موجودات به ثابت و سیال است؟ ظاهراً پاسخ منفی است، زیرا وی برغم تأکید بر حرکت جوهری نفس، آن را

فردان صدر

موجودی مجرد میداند. آشکار است که بررسی بیشتر این مسائل از حوصله این نوشتار خارج است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله به اثبات رسید، آموزه هیولای مشائی در چارچوب حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست، زیرا نه تنها ادله آن با حرکت جوهری سازگار نیست، بلکه مدعای آن نیز در فلسفه وجودی صدرایی امری خودمتناقض است. در واقع، در حکمت متعالیه آموزه حرکت جوهری ایفاگر نقش تبیینی هیولی در تحلیل تغییرات موجودات است. البته کلیدواژه هیولی در فلسفه صدرایی همچنان رایج است، بدین دلیل که بر اساس حرکت جوهری میتوان تفسیری وجودی از مفهوم هیولی ارائه کرد که باید آن را هیولای تحلیلی صدرایی نامید. از جمله وجوه تمایز هیولای تحلیلی صدرایی با هیولای مشائی اینست که هیولای صدرایی (۱) معقول ثانی فلسفی است نه مفهوم ماهوی، (۲) از تحلیل حرکت جوهری انتزاع میشود نه از کون و فساد، (۳) با صورت ترکیب اتحادی دارد نه انضمامی. در این میان، هیولای تحلیلی نیز همچنان در دسته‌بندی موجودات جهان مؤثر است و بر اساس آن میتوان موجودات را به ثابت و سیال تقسیم کرد.

پی‌نوشتها

۱. بر حسب تتبع نگارنده صدرالمتألهین به این اشکال نپرداخته است. در مقابل، برخی فیلسوفان معاصر، از همین جهت به آموزه هیولای مشائی تاخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: تعلیقه شماره ۱۳۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۹۱/۲).
۲. با وجود این، برخی فیلسوفان معاصر معتقدند حتی با فرض حرکت جوهری نیز برهان قوه و فعل همچنان تمام بوده و مثبت هیولی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶: ۴۸۱-۴۸۰).

۳. لازم به ذکر است که در صورت احیای آموزه هیولی با تفسیری جدید، واژه هیولی مشترک لفظی خواهد شد و در نتیجه باید در میان مباحث بهوش بود که مباحثه صدرالمتألهین با سایر فیلسوفان به نزاع لفظی تقلیل نیابد. بنظر میرسد در برخی موارد، یکی از دشواریهای فهم فلسفه صدرالمتألهین، اصرار او بر بکارگیری همان ادبیات مشائی در بیان ارائه آراء اختصاصی خود است؛ بر خلاف سهروردی که برای بیان اندیشه‌های ابتکاری خود به تأسیس ادبیاتی جدید روی آورده است.

۴. علامه طباطبایی نیز در نه‌ایة‌الحکمة با بیانی کمابیش مشابه، تحلیلی بودن خاستگاه مفاهیمی چون قوه و فعل را در ضمن اثبات حرکت جوهری تبیین کرده است. گرچه بیان ابتکاری وی نیز به تحلیلی بودن وجود هیولی منجر میشود، اما، در همانجا همچنان از هیولای مشائی سخن به میان آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۱۷-۲۱۵).

۵. برای آشنایی تفصیلی با ادله اثبات ترکیب اتحادی و طرح و حل اشکالهای ناظر به آن ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۸۳-۲۹۲ و ۳۰۹-۲۹۴.

۶. گاه بجای این تعابیر، از واژگان «ماده محسوس» و «ماده روحانی» استفاده شده است (همو، ۱۳۹۱: ۹۳).

۷. صدرالمتألهین در مبدأ و معاد این مسئله را طرح نموده و بررسی کرده است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲/ ۴۴۶-۴۴۳).

۸. علامه طباطبایی در ضمن عباراتی کوتاه، حرکت جوهری نفس را از سنخی متمایز با حرکت جوهری طبایع جسمانی معرفی کرده و هیولانی بودن نفس را مغایر با هیولانی بودن اجسام دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۱۷-۱۱۶) و فیاضی حرکت را دارای دو قسم «امتدادی» و «غیر امتدادی» معرفی میکند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۵۶-۲۵۵).

۹. بنظر میرسد مراد صدرالمتألهین از این موجودات ثابت، عقولند که او در مواردی آنها را از مجموعه ماسوی‌الله خارج دانسته و به صقع ربوبی ملحق کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴۲ و ۳۵۸). همچنین وی در جایی دیگر، برای جمیع ممکنات، حرکتی عمومی بسوی مبدأ هستی تصویر کرده است (همان: ۳۳۲ و ۳۴۱) که به قرینه آنچه گفته شد، مقصود، موجودات ممکن غیر از عقول است. بنابراین، ثابت و سیال بترتیب

بر واجب الوجود و ممکنات ملحق به صقع ربوبی (عقول) در یک جانب، و سایر مخلوقات در جانب دیگر تطبیق می‌کند.

منابع

المعجم الموضوعی للفلسفة (۱۳۹۰) قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ابن سینا (۱۳۹۶) المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

امامی جمعه، سیدمهدی؛ و داد، منصوره سادات (۱۳۹۱) «ماده و قوه اخروی در چشم انداز ملاصدرا»، قبسات، شماره ۶۵، ص ۷۴-۵۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶) ریحیق مختوم، ج ۱۹، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴) نهاية الحكمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) حکمت صدرایی بروایت علامه طباطبایی؛ بحث جوهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹) علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

کامرانی، سمیه؛ سعیدی مهر، محمد؛ ذهبی، سیدعباس (۱۳۹۲)، «امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا»، ذهن، شماره ۵۶، ص ۳۱-۵.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مؤسسه امام خمینی (ره). - - - - - (۱۳۹۳) تعلیقه علی نهاية الحكمة، قم: مطهری، مرتضی (۱۳۹۲) مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.

- - - - - (۱۳۹۳) مجموعه آثار، ج ۵، تهران: صدرا.

- - - - - (۱۳۹۶) مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۱الف) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۱ب) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۲الف) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۲ب) الشواهد الربوبیة فی مناہج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۲ج) تعلیقات الهیات، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۳الف) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۳ب) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۳ج) الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۸۹) رساله فی شواهد الربوبیة، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۹۱) الحكمة العرشية، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحیح و تحقیق اصغر دادبه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۹۲) تعلیقه بر حکمت اشراق، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- - - - - (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثریة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فردا صدرا