

دیدگاه سهروردی در مورد هیولای مشائی^۱

محمد جواد رضایی^۲

محمود هدایت افزا^۳

چکیده

ابن سینا و سهروردی به ترتیب نمایندگان بزرگ فلسفه مشاء و حکمت اشراق در تفکر اسلامی به شمار می‌روند. این دو بر سر مباحث مختلفی اختلاف نظر دارند که یکی از آنها، نزاع ایشان بر سر «هیولای اولی» به عنوان امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت است. با مراجعه به کتب فلسفی - به ویژه آثار ناظر به حکمت سینوی - مشاهده می‌شود که حداکثر سه برهان در اثبات هیولای اولی در تألیفات بوعلی موجود است که نتیجه آن، قول به ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه است. صاحب حکمه‌الاشراق، یکی از این براهین را به هیچ انگاشته و دو برهان دیگر را مورد نقد جدی قرار داده و جسم را فاقد هیولا و صرف اتصال جوهری دانسته است؛ اما همو در کتاب تلویحات، تحت تأثیر آراء حکمای اسماعیلیه و إخوان الصفا، به وجود هیولا در اجسام رأی می‌دهد. مسئله اصلی در این مقاله رفع تعارض از سخنان سهروردی در خصوص هیولا و واقعی جلوه دادن اختلاف او با ابن سینا است. در این راستا برخی آرای اندیشمندان معاصر نیز مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

هیولای اولی، قوه و فعل، فصل و وصل، نخلخل و تکائف، ابن سینا، سهروردی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۷/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۸

۲- استادیار گروه دین و فلسفه دانشگاه خوارزمی

۳- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسؤل)

Rezaeirah@yahoo.com

Mahmudhedayatfza@yahoo.com

طرح مسئله

یکی از مباحث چالش برانگیز در کتب فلسفی مسلمانان که به طور مستقیم متأثر از فلسفه یونان است، مبحث «ماده و صورت» و به ویژه «ماده اولی» یا «هیولا» است که گاهی از باب تأکید، قید «اولی» نیز به دنبال آن می‌آید. نزد اهل تفلسف، معنای مابعدالطبیعی «ماده» با مفهوم عرفی و تجربی و دیگر مفاهیم آن متفاوت است، چنانچه به موازات آن، مفهوم «صورت» نیز از آن حیث که در قبال ماده به کار می‌رود، معنای دیگری متمایز از معنای عرفی خود می‌یابد؛ از این رو، فیلسوفان مشائی معنای خاصی از این دو مفهوم را اراده نموده‌اند. در این نگاه، مراد از «ماده»، امری فاقد هر گونه فعلیت و صرف قابلیت است و حقیقت هر شیء را «صورت» آن تشکیل می‌دهد.

باید توجه داشت که معمولاً در کتب فلسفی - تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطو - از دو گونه ماده سخن می‌رود: ماده اولی و ماده ثانیه. مقصود از ماده اولی، امری بی‌تعیین، فاقد هر نوع صورت و قابل برای پذیرش صورت جسمیه است، ولی ماده ثانیه فی‌نفسه دارای فعلیت خاصی است، اما از آن حیث که آمادگی برای پذیرش فعلیت جدیدی دارد، به آن ماده گویند و برای تمایز آن با هیولا، قید ثانیه را به آن می‌افزایند؛ از این رو، برخی صاحب‌نظران به اعتبار این اصطلاح اخیر، ماده و صورت را اموری نسبی دانسته‌اند؛ مثلاً نبات، نسبت به حیوان، ماده به شمار می‌رود، ولی نسبت به جماد، صورت محسوب می‌شود.

به هر حال در این نوشتار، سخن پیرامون ماده اولی یا هیولای اولی است که این مفهوم، در آثار اندیشمندان مسلمان، تطورات گوناگونی یافته، برخی وجود آن را به کلی انکار و برخی تبیین‌های نوین و غیرمشهوری از این مفهوم فلسفی ارائه کرده‌اند؛ اما در اینجا، سخن بر سر تقابل دو مکتب مشاء و اشراق - به ترتیب با نمایندگی ابن‌سینا و سهروردی - پیرامون تحقق یا عدم تحقق امری به نام هیولا است، چه سهروردی در حکمه‌الاشراق به نقد دلائل مشائیان در اثبات هیولای اولی می‌پردازد و جسم را صرف اتصال جوهری تعریف می‌کند، ولی در تلویحات، حقیقت جسم را هیولا به همراه مقدار عرضی می‌داند.

بر این اساس، مسئله اصلی این پژوهش ناظر به پیشینه نظری و مبانی فکری هر یک از این دو متفکر در باب هیولی و اعتبارسنجی دلایل آنان است. پرسش اصلی آن است که:

آیا نزاع بین ابن‌سینا و سهروردی در باب هیولا، نزاعی حقیقی است یا لفظی؟

در این راستا به پرسش‌های فرعی ذیل نیز پرداخته شده است:

- ابن‌سینا چند دلیل به منظور اثبات امری فاقد هر گونه فعلیت و صرف قابلیت، اقامه کرده است؟

آیا واقعاً سه دلیل متمایز در طریق اثبات هیولای اولی در آثار شیخ دیده می‌شود؟

- پیشینه نظری بوعلی در باب ترکیب جسم از ماده و صورت چیست؟

- نقدهای سهروردی بر براهین مشائیان در چه قالب‌هایی انجام پذیرفته است؟
- پیشینه نظریه اشراق در باب حقیقت جسم و تأثر او از حکمای پیش از خود چگونه بوده است؟

هیولای اولی از منظر ابن سینا

ابن سینا در راستای تقسیم موجودات به جوهر و عرض، قائل به وجود پنج جوهر (عقل، نفس، ماده، صورت و جسم) است که از این میان، بین سه جوهر: ماده، صورت و جسم، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. او بر این باور است که جسم طبیعی، حقیقتی مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است که امتداد و اتصال جوهری جسم، مرهون همین صورت جسمیه می‌باشد و الا ماده اولی، چیزی جز قابلیت و استعداد محض برای پذیرش صورت جسمیه نیست. وی در مقام اثبات این باور خود، به سه دلیل با عناوین «برهان قوه و فعل»، «برهان فصل و وصل» و «برهان تخلخل و تکاثف» تمسک جسته است.

این براهین بعدها مورد نقادی برخی فیلسوفان و متکلمان قرار گرفت که شاید مهم‌ترین آن‌ها نقدهای ابوالبرکات بغدادی و به تبع او فخر رازی و حکیم سهروردی بر دو برهان اخیر و در پی آن انکار هیولای اولی است که پیرامون این مورد اخیر، به تفصیل سخن خواهد رفت. در این پژوهش صرفاً نحوی مواجهه سهروردی با این براهین و اختلاف او با ابن سینا پیرامون هیولای اولی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف - برهان قوه و فعل

این برهان در کتب مهمی هم‌چون *شفاء* (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۷) و *اسفار* (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۱۰۹) بیان شده، ولی متفکران مخالف آن در بستر زمان اشکالات عدیده‌ای بر آن گرفته‌اند، به طوری که علامه طباطبایی پس از نقل این برهان، به طرح هفت اشکال و دفع آن‌ها می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰-۱۰۲) در حالی که فقط اشکال ششم در *شفاء* (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۷) مورد توجه قرار گرفته است.

مفاد این برهان از این قرار است که در اجسام، دو حیثیت ملاحظه می‌شود: یکی حیثیت فعل و دیگری حیثیت قوه. حیثیت فعل، همان امتدادهای سه‌گانه جوهری است و حیثیت قوه، قابلیت پذیرش کمالات اولی (صور نوعیه) و ثانوی (اعراض خارج از جوهر جسم) است که جسم فی حد ذاته فاقد آن‌ها است، ولی می‌تواند آن‌ها را دارا شود. چون این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارند، پس باید اذعان کرد

که جسم، مرکب از دو جزء بالقوه و بالفعل (ماده و صورت) است:

«جسم از آن حیث که جسم است دارای صورت جسمیه است که از این جهت، امری است بالفعل، و از آن حیث که مستعد هر نوع استعدادی است که بخواهی، امری است بالقوه، و شیء واحد از آن حیث که امری بالقوه است، نمی‌تواند از همان حیث، امری بالفعل باشد که چیزی غیر از امر بالقوه است. پس حیثیت قوه در جسم، غیر از حیثیت فعلیت آن است. بنابراین، صورت جسم مقارن با چیز دیگری غیر از صورت است. نتیجه آن که جسم، جوهری است مرکب از دو جزء که یکی منشأ قوه است و دیگری منشأ فعلیت، و این منشأ فعلیت را صورت جسم، و آن منشأ قوه و استعداد را ماده جسم یا هیولا خوانند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۷).

- نقد برهان قوه و فعل: به نظر می‌رسد در این استدلال، مغالطه‌ای از نوع مصادره به مطلوب نهفته است؛ زیرا از ابتدا وجود دو جزء جوهری که یکی منشأ قوه و دیگری منشأ فعلیت است، مفروض گرفته شده در حالی که استدلال تنها وجود دو حیثیت وجدان و فقدان را در جسم اثبات می‌کند و پذیرش تحقق عینی این دو حیثیت در جسم منجر به پذیرش جوهری به نام ماده و جوهر مستقل دیگری به نام صورت نمی‌شود.

البته نمی‌توان شیء واحد را از جهت واحد نسبت به امر واحدی، هم بالقوه و هم بالفعل انگاشت؛ ولی می‌توان امر واحدی را از حیثی دارای فعلیت و از حیث دیگر دارای قوه و استعداد دانست، بنابراین هر چند که صورت جسمیه یک حقیقت بسیط است و از جهت واحد نمی‌تواند دارای دو حیثیت قوه (فقدان) و فعلیت (وجدان) باشد و تنها دارای حیثیت وجدان یا فعلیت است ولی مطابق نظر مشائیان از آن جایی که صورت جسمیه صرف، بدون تعیین یافتن توسط یک صورت نوعیه، نمی‌تواند در خارج تحقق یابد، حیثیت قوه (فقدان) را می‌توان مربوط به عرض کیف استعدادی عارض بر صورت نوعیه دانست که البته این صورت نوعیه با آن صورت جسمیه اولیه متحد می‌گردد و از ترکیب حقیقی آن دو، جسم بوجود می‌آید. علاوه بر این، نقد دیگری که می‌توان وارد ساخت آن است که اگر حیثیت قوه ملازم فقدان است، چگونه قوه صرف یک امر جوهری محسوب می‌شود؟

این برهان در بیان حکیمان بعدی نیز تاکنون به همین صورت مطرح شده و از ضعف‌هایش کاسته نشده است، به طوری که علامه طباطبائی نیز هم‌هنگ با شیخ‌الرئیس، می‌نویسد:

«بی‌تردید، جسم از حیث جوهری‌اش که می‌توان امتدادهای سه‌گانه را در آن فرض کرد، امری بالفعل است و از آن حیث که کمالات دیگر می‌توانند در آن تحصیل یابند، امری بالقوه است. این هم مسلم است که حیثیت فعل غیر از حیثیت قوه است؛ زیرا فعل جز با وجدان تمام نمی‌شود، در حالی که قوه همواره ملازم فقدان است. بنابراین، آنچه ذاتاً این کمالات اولی و ثانوی را می‌پذیرد و با آنها

متحد می‌شود، چیزی است غیر از صورت اتصالی که امری است بالفعل؛ زیرا اتصال جوهری صرفاً همان اتصال جوهری است و نه چیز دیگر، در حالی که حیثیت قوه و امکان کمالاتی که بر جسم عارض می‌شوند، امری بیرون از اتصال جوهری و مغایر با آن است. بنابراین، جسم علاوه بر اتصال جوهری، جزء دیگری نیز دارد که حیثیت ذاتش، حیثیت پذیرش صور و اعراضی است که بر جسم عارض می‌شوند و این جزء، هیولا و ماده نامیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰).

لازم به توضیح است که در نوع پاسخ‌گویی به اشکالات وارده بر این برهان نیز، مصادره به مطلوب هویدا است؛ به طور مثال در پاسخ به این اشکال که «مفهوم قبول، یک مفهوم عرضی قائم به غیر است و از این رو صلاحیت آن را ندارد که یک حقیقت جوهری دانسته شود»؛ گفته شده: «می‌گوییم بحث ما، بحثی حقیقی است و در مباحث حقیقی از برهان پیروی می‌شود، نه از مفاهیم لغوی و معانی عرفی الفاظ» (همان، ص ۱۰۱).

واضح است که این جواب، تناسبی با آن اشکال ندارد، در واقع ایراد مستشکل آن است که چگونه پذیرش قوه صرف یا نفس استعداد، یک حقیقت جوهری تلقی شده؛ چرا که استعداد و قابلیت، همواره به عنوان یک عرض، به یک ذات جوهری تعلق دارد نه آن که خود جوهر مستقلی باشد، از این رو اشکال فوق ناظر به مصادیق خارجی مفاهیم قبول و استعداد است؛ اما در پاسخ مذکور با فرض پذیرش هیولا، بر تفاوت وجود خارجی با مفهوم لغوی آن تکیه شده است.

- وجه غفلت سهروردی از برهان قوه و فعل: چنان که بیان خواهد شد، شیخ اشراق در نقد دو برهان «فصل و وصل» و «تکاثف و تخلخل» تلاش ویژه‌ای کرده و ضمن ابطال هیولا، جسم را همان امتداد جوهری در ابعاد سه‌گانه دانسته؛ اما با این همه در حکمه/لاشراق درباره برهان قوه و فعل، هیچ سخنی نگفته است. در این خصوص که چرا سهروردی همانند دو دلیل دیگر، به نقل و نقد این دلیل نپرداخته است، چند احتمال به ذهن می‌رسد:

الف - شیخ اشراق فقط دو برهان «فصل و وصل» و «تکاثف و تخلخل» را که در اشارات آمده، ملاحظه کرده و از برهان «قوه و فعل» بی‌اطلاع بوده است. این نظر درست نیست؛ زیرا طبق گزارش ملاصدرا از بخش طبیعیات *مطارحات*، سهروردی در آنجا اشکالاتی بر برهان قوه و فعل وارد کرده و مرحوم آخوند به تحلیل و رد آن‌ها پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۱-۷۴).

ب - سهروردی از این برهان مطلع بوده، ولی به دلیل بی‌اعتنایی ابن‌سینا به آن در اشارات - که حاوی آخرین نظرات اوست - آن را ضعیف پنداشته و از نقل و نقد آن پرهیز نموده است.

ج - سهروردی در این بحث - همانند فخررازی - تحت تأثیر ابوالبرکات بغدادی بوده و چون او این مطلب را یک برهان به معنای واقعی کلمه نمی‌دانست، بلکه آن را تبیینی از اعتقاد مشائیان به

ترکیب جسم از ماده و صورت می‌انگاشت (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴). شیخ نیز در حکمه‌الاشراق از نقد این برهان صرف‌نظر کرده است.

ب - برهان فصل و وصل

این برهان، مشهورترین و مهم‌ترین برهان مشائیان در اثبات هیولای اولی به شمار می‌رود. ابن‌سینا علاوه بر *شفاء* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۶)، در *اشارات* نیز به تبیین این برهان پرداخته و به برخی انتقادات وارد بر آن نیز پاسخ داده است. بیان او در *اشارات* چنین است:

«دانستی که جسم دارای مقدار ستر متصل است و گاهی انفصال و جدایی بر آن عارض می‌شود؛ و می‌دانی چیزی که به خودی خود متصل است، غیر از چیزی است که پذیرای اتصال و انفصال و عیناً موصوف به هر دوی آن‌ها است. بنابراین، قوه پذیرای این دو وصف چیزی غیر از اتصال بالفعل و هیأت و صورت آن است و آن قوه پذیرای اتصال و انفصال، همان متصلی نیست که هنگام انفصال نابود شود و چیز دیگری پدید آید و هنگام بازگشت اتصال چیزی همانند آن دوباره به وجود آید» (همو، ۱۳۷۵، ص ۵۷).

روشن است که استدلال شیخ بر دو مقدمه زیر استوار است:

الف - جسم طبیعی در عین محسوس بودن، امری متصل و یکپارچه است و مرکب از ذرات نیست. این مقدمه، به صورت اصل موضوع از طبیعیات ارسطویی، اخذ و گویا امری بدیهی تلقی شده، چراکه در جایی اثبات نشده است.^۱

ب - اتصال یا امتداد جوهری جسم، با انفصال در تقابل است.

- نقد برهان فصل و وصل: از منظرهای مختلف بر این برهان اشکالاتی گرفته شده است که در این مقام به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

- خلط دو معنا از اتصال: شیخ‌الرئیس در این برهان، اتصال جوهری جسم را امری مقابل انفصال دانسته که همین نکته زمینه را برای خرده‌گیری سهروردی بر این برهان فراهم کرده است. شیخ اشراق بر این باور است که ابن‌سینا دچار مغالطه «اشتراک لفظ» شده؛ زیرا حکمای مشاء گاهی لفظ «اتصال» را درباره امتداد و مقدار جوهری جسم و گاه آن را در باب متصل شدن دو جسم جدا از هم به کار می‌برند. آن معنا از اتصال که در تقابل با انفصال است، همین معنای اخیر است و الا اتصال جوهری اجسام در تقابل با انفصال نیست. سهروردی پس از تبیین این دو وجه اطلاق از لفظ

۱- برخی شارحان *اشارات*، بر بداهت این مقدمه تصریح کرده‌اند (ملک‌شاهی، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

اتصال، چنین نتیجه می‌گیرد:

«سخن مشائیان که می‌گویند «اتصال، پذیرای انفصال نیست»، به شرطی صحیح است که مراد از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد؛ ولی اگر مراد از اتصال، مقدار باشد، این سخن پذیرفته نیست؛ چه استعمال لفظ اتصال به جای مقدار، موجب مغالطه اشتراک لفظی شده است. از این رو توهم شده که مراد از اتصال [در جسم واحد]، همان اتصالی است که با انفصال از بین می‌رود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۵).

ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمه/اشراق، پس از بیان اقسام چهارگانه اتصال و نام‌گذاری اتصال بین دو جسم به اتصال اضافی، مدعای سهروردی درباره فرق بین دو معنای اتصال را پذیرفته، اما نتیجه‌گیری او را در نفی وجود هیولا مردود دانسته است. به باور صدرا، از آن‌جا که اتصال اضافی از لوازم اتصال جوهری جسم است، با انفصال جسم و فروپاشی اتصال اضافی، اتصال جوهری آن نیز از بین می‌رود. از این رو انفصال در جسم نه تنها اتصال اضافی (اتصال مقابل خود)، بلکه اتصال جوهری آن را نیز زایل می‌سازد؛ بنابراین پذیرای انفصال، باید امر دیگری غیر از اتصال و امتداد جوهری جسم باشد که همان هیولای اولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۵، ص ۲۰۲).

در مقام دفاع از استدلال سهروردی، توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً- سخن صدرا به دیدگاه خاص او درباره ماده و صورت و ترکیب اتحادی آن دو برمی‌گردد و این که هویت و وحدت شخصی یک شیء مادی و نحوه وجودش، همان امتداد جوهری آن است. به هر حال این دیدگاه با آرای مشائیان درباره ماده و صورت و ترکیب انضمامی آن دو، تفاوت فاحشی دارد و نقد شیخ اشراق نیز ناظر به دیدگاه آنان است. از این رو دفاع از آرای مشائی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، توجیه علمی ندارد، مگر آن که بگوییم ملاصدرا در راستای نقد آرای سهروردی، در پی بیان مقصود خود از ماده و صورت بوده است.

ثانیاً- سهروردی برخلاف مشائیان، جسم را همان مقدار می‌داند که در آن مابه الاختلاف به مابه الاشتراک باز می‌گردد، چنان‌که ملاصدرا وجود را در خارج، دارای مراتبی می‌داند که در آن‌ها مابه الاختلاف عین مابه الاشتراک است. شیخ اشراق جسم مطلق را به ازای مقدار مطلق و جسم خاص را به ازای مقدار خاص می‌داند. او در قبال این ادعای مشاء که «اجسام در جسمیت، مشترک و در مقدار، مختلف‌اند؛ پس مقدار بیرون از اجسام است»، می‌نویسد:

«گوینده این سخن همانا مثل کسی است که می‌گوید: «مقدارهای خاص در کوچکی و بزرگی مختلف و در مقدار بودن مشترک‌اند، پس اختلاف آن‌ها از حیث کوچکی و بزرگی به سبب چیزی غیر از مقدار است تا مقدار بزرگ به انضمام آن غیر، بر مقدار کوچک فزونی یابد؛ چون هر دو در مقدار

مشترک‌اند» این سخن نیز مردود است؛ زیرا هرگاه مقداری از مقدار دیگری بیش‌تر باشد، گفته نمی‌شود که این فزونی به حسب غیر مقدار است، چرا که تفاوت در مقادیر به سبب خود مقدار است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۶).

سهروردی در ادامه، حرارت و نور ظاهری را مثال می‌زند که در آن دو مابۀ اختلاف عین مابۀ الامتیاز است. جای شگفتی است که صدرالمآلهین برای اثبات «تشکیک در وجود»، خود به همین گونه تمثیلات و تبیین‌ها متوسل می‌شود، اما در این‌جا به استدلال شیخ اشراق خرده می‌گیرد. شاید بتوان یک وجه صحیح برای این نقادی اظهار داشت و آن - بنابر مشهور - تفاوت این دو فیلسوف در باب متعلق تشکیک (وجود یا ماهیت) است، چه هر دو واقعیت خارجی را امری مشکک می‌دانند، ولی صدرا آن را از سنخ وجود می‌پندارد و سهروردی از سنخ ماهیت.

- تلقی نادرست ابن‌سینا از حقیقت جسم: نخستین مقدمه ابن‌سینا در تقریر برهان فصل و وصل، ناظر به تلقی خاص او از حقیقت جسم است: «جسم دارای مقدار ستبر متصلی است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۷).

جای سؤال است که چرا ابن‌سینا با آن که جسم را دارای مقدار می‌داند، هرگز به این که حقیقت جسم را صرف همین مقدار بداند و یا آن را مرکب از ذرات بداند، رضایت نمی‌دهد؟ شاید در پاسخ گفته شود که مقدار در نظر ابن‌سینا، امری عرضی است که نمی‌تواند مفید حقیقت جوهری جسم باشد.^۱ اجزاء هم در نظر وی، ذرات لایتجزا و فاقد بعد هستند که از ترکیب آن‌ها جسم حاصل نخواهد شد و از همین رو، باید امر دیگری در تحقق حقیقت جوهری جسم دخیل باشد. اما پرسش نگارنده قدری عام‌تر از این است، این که اساساً چرا بوعلی در باب «مقدار» و «اجزاء» چنین می‌اندیشد؟ به نظر می‌رسد که برای یافتن پاسخ این پرسش باید به پیشینه فکری شیخ در باب حقیقت جسم توجه کرد.

- پیشینه نظریه ابن‌سینا پیرامون حقیقت جسم: در تعریف جسم اختلافات قابل توجهی در میان متفکران دیده می‌شود که در این طریق بالغ بر هفت نظریه (نظریه: ذی‌مقراطیس، افلاطون، ارسطو، شیخ اشراق، جمهور متکلمان، نظام معتزلی، شهرستانی) ارائه شده است. از این میان، ذی‌مقراطیس و نظام و متکلمان بر این نکته اتفاق نظر دارند که جسم، مرکب از اجزاء بالفعل است؛ ولی سایرین با این دیدگاه موافق نبوده و بر مبنای مشاهدات تجربی خود نظریه‌پردازی کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۱۶-۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹۴-۹۵).

۱- البته برخی با این نظر که ابن‌سینا «مقدار» را به کلی خارج از حقیقت جسم می‌داند، موافق نیستند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: همین نوشتار

در این جا صرفاً دیدگاه ارسطو و پیروان او مورد توجه قرار می‌گیرد. او با پیش‌فرض «عدم ترکیب جسم از اجزاء» و مخالفت با افلاطون - که جسم را امری بسیط می‌دانست - برای توجیه برخی از خصوصیات ظاهری اجسام که با تلقی اولیه وی سازگار نبود، معتقد به ترکیب جسم از ماده و صورت گردید. بنابراین اگر این پیش‌فرض در کار نبود، ارائه چنین طرحی از سوی ارسطو بسیار بعید می‌بود. به دیگر سخن، تلقی ارسطو و مشائیان از جسم، هم زمینه‌ساز ارائه این طرح و هم یکی از مقدمات برهان این مدعا گردید.

اینک جای این پرسش است که با وجود پیشرفت شگفت‌انگیز فیزیک و باور و تأکید فیزیک‌دانان بر ترکیب جسم از اجزاء، آیا باز هم می‌توان این برهین را پذیرفت؟ آیا اساساً با پذیرش دستاوردهای جدید علوم تجربی، باز هم برای پاسخ‌گویی به برخی سؤالات، نیازی به نظام ماده و صورت ارسطویی هست؟

علامه طباطبایی ضمن ترجیح قول ارسطو بر سایر اقوال، بر لزوم توجه به اکتشافات دانشمندان علوم طبیعی در خصوص تشکیل جسم از ذرات دارای جرم تأکید می‌کند:

«دانشمندان علوم طبیعی پس از تجربه‌های دقیق فنی به این نتیجه رسیده‌اند که اجسام از ذرات تشکیل شده‌اند که خالی از جرم نیستند و فاصله میان آن ذرات چندین برابر امتداد جرم آن‌ها است. بنابراین، باید نظریه ترکیب جسم از ماده و صورت را بر [نظریه] اجسام بسیار ریزی که دانشمندان جدید کشف کرده‌اند، یعنی همان ذراتی که منشأ پیدایش اجسام محسوس‌اند، منطبق ساخت و باید این معنا از جسم، به عنوان یک اصل موضوع ما باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹۸).

سخن علامه، مبنی بر پذیرش دیدگاه فیزیک جدید در باب جسم به عنوان اصل موضوع بسیار متین است؛ زیرا فیلسوفان گذشته نیز در بسیاری از مباحث، قواعد علوم طبیعی دوران خود را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرفتند؛ اما وجه این سخن روشن نیست که چرا علامه بر تطبیق قول ارسطو بر اکتشافات جدید در خصوص جسم تأکید می‌ورزد؟ سخن ارسطو بر پایه پیش‌فرضی از علوم طبیعی دوران او بوده که امروزه بطلان آن در علوم تجربی به اثبات رسیده است و باید آن را به کلی کنار گذاشت و با عنایت به پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه جدید، طرحی نو در انداخت:

«از آن جا که فرض ماده و صورت بر این اصل استوار بود که جسم مرکب از اجزاء نیست، بی‌شک با ثبوت ترکیب جسم از اجزاء - که امروزه از مسلمات فیزیک جدید است - دیگر نیازی به ماده و صورت نخواهیم داشت. اما انکار ترکیب جسم از ماده و صورت در تعالیم سهروردی، بر مبنای قبول ترکیب جسم از اجزاء نیست، بلکه سهروردی مبنای مشاء را بر اثبات هیولا مورد تردید قرار می‌دهد، او امتداد جسمانی را با انفصال در تضاد نمی‌داند. این که مشائیان به جای امتداد، اتصال را در

نظر می‌گیرند و آن را با انفصال در تضاد می‌دانند، از نظر سهروردی درست نیست» (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

واقعیت امر آن است که شیخ اشراق در تلقی خود از جسم، تحت تأثیر افلاطون بود و در این راستا جسم را بسیط متصل و حقیقت آن را صرف اتصال جوهری می‌پنداشت.

ج - برهان تخلخل و تکائف

این برهان با توجه به انبساط و انقباض ظاهری اجسام اقامه شده، اما برای تحلیل دقیق‌تر آن لازم است که ابتدا اقسام تخلخل و تکائف را در فلسفه یادآور شویم.

هر یک از تخلخل و تکائف در فلسفه بر دو نوع است: حقیقی و مجازی. منظور از تخلخل حقیقی، افزایش حجم جسم است بدون آنکه چیزی از خارج بدان اضافه شود؛ در مقابل، تکائف حقیقی به معنای کاهش حجم جسم است بدون جدا شدن یا خارج شدن اجزایی از آن (ابن سینا، ۱۳۶۹، ص ۲۹۹). اما تخلخل مجازی آن است که حجم جسم به سبب ضمیمه شدن جسم دیگری به آن افزایش یابد، مانند بادکنکی که با داخل کردن هوا در آن، حجمش زیاد می‌شود و در قبال آن تکائف غیرحقیقی به معنای کاهش حجم جسم به سبب خارج شدن جسمی از آن است، مانند بادکنکی که با خارج کردن هوا از آن، حجمش کاهش می‌یابد (همان، ص ۳۰۱).

از آنجا که تقسیم مذکور صرفاً از باب تعریف مورد اتفاق فیلسوفان است و برخی انبساط و انقباض حقیقی را بدون مصداق خارجی می‌دانند، ابن سینا در *نجات* - فارغ از مسئله هیولای اولی - دو مثال برای اثبات این معنا بیان داشته است: یکی قمقمه صیاحه و دو دیگر مص قاروره.

منظور از قمقمه صیاحه، قمقمه پر از آبی است که در اثر حرارت می‌ترکد. ابن سینا این پدیده را دال بر وجود تخلخل حقیقی در اجسام پنداشته؛ چه به باور وی، به هنگام حرارت دادن آب، نه آتش و نه هیچ چیز دیگری به درون قمقمه نفوذ نمی‌کند، یعنی خود آب حقیقتاً انبساط می‌یابد و چون قمقمه ظرفیت پذیرش این انبساط را ندارد، ناگزیر می‌ترکد.

اما مثال دوم از این قرار است که اگر هوای درون یک بطری شیشه‌ای را بمکیم و سپس دهانه بطری را گرفته، آن را به صورت واژگون درون آب رها کنیم، مشاهده می‌شود که مقداری آب وارد آن بطری می‌شود. تحلیل ابن سینا از این پدیده آن است که در اثر مکیدن بخشی از هوای درون بطری، باقیمانده هوا انبساط حقیقی می‌یابد، به نحوی که تمام فضای درون بطری را پوشش می‌دهد، بدون آن که چیزی بدان افزوده شود. آنگاه پس از فرو بردن بطری شیشه‌ای در آب، هوای درون بطری منقبض شده، بخشی از فضای درون بطری را آب فرا می‌گیرد (همان، ص ۲۹۹-۳۰۰).

بر این اساس باید اذعان داشت که ابن‌سینا بدون آن که برهانی بر اثبات تخلخل و تکائف حقیقی مطرح کند، به صرف این مثال‌ها بر وجود انبساط و انقباض حقیقی در اجسام پای می‌فشارد. اگرچه این بحث در کتاب *نجات* مطرح شده، اما پیش‌فرض اصلی برهان تخلخل و تکائف در اشارات به شمار می‌رود.

در توضیح باید گفت که گاه مشاهده می‌شود که جسمی بر اثر حرارت و گرما تخلخل می‌یابد و گاهی بر عکس، بر اثر برودت، ضربه یا فشرده شدن، دچار تکائف می‌شود. تصور فیلسوفان مشائی آن بود که تکائف جسم بدون افزوده شدن ماده‌ای به آن و تخلخل جسم نیز بدون کاسته شدن ماده‌ای از آن، روی می‌دهد و این امر نشانه تمایز بین جسمیت با حجم و مقدار است؛ زیرا جسم در عین انبساط و انقباض و تغییرات مقداری، به لحاظ جسمیت دچار هیچ گونه تغییری نمی‌شود و «این همانی» صادق است:

«جسم وقتی با تخلخل و تکائف حقیقی بزرگ و کوچک می‌شود، در حقیقت صورت آن دگرگون شده و تغییر یافته است و نمی‌توان گفت صورت جرم بزرگ، همان صورت جرم کوچک است و این دو جسم از لحاظ صورت متغایر و متفاوت‌اند. [اکنون] با علم به این که جسم بزرگ، همان جسم کوچک و جسم کوچک، همان جسم بزرگ است، جای پرسش است که چه چیز باعث صدق قضیه «این همانی» است و امری که موجب شده تا ما بتوانیم بگوییم کوچک، بزرگ و بزرگ، کوچک است چیست؟» (ملکشاهی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۰).

بوعلی بر این باور است که آن امر مشترک میان جسم کوچک و جسم بزرگ، هیولا یا ماده اولی است که فی نفسه فاقد صورت جسمیه و مقدار خاص بوده و در عین حال با تمام مقادیر سازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

- نقد سهروردی بر برهان تخلخل و تکائف: شیخ اشراق در مقام نقد برهان مذکور بسیار عالمانه قلم زده است. او با آگاهی کامل از این که پذیرش این برهان، منوط به پذیرش تخلخل و تکائف حقیقی در اجسام است، از نقد کلمات بوعلی در *اشارات*، پرهیز و به سراغ سخنان وی در *نجات* می‌رود. از آن‌جا که ابن‌سینا در این اثر اخیر، برای اثبات انبساط و انقباض حقیقی، دلیل و برهان عقلی اقامه نکرده و صرفاً به ذکر مثال‌هایی در این زمینه اکتفا ورزیده است، شیخ اشراق ابتدا به نقد این مثال‌ها پرداخته و سپس دو برهان مبنی بر امتناع عقلی تخلخل و تکائف حقیقی در اجسام ارائه کرده است.

- نقد مثال‌های ابن‌سینا در باب تخلخل و تکائف حقیقی اجسام: سهروردی هر یک از دو پدیده مورد نظر بوعلی را به نحوی تبیین و توجیه می‌کند که به موجب این توجیها، هیچ نیازی به

پذیرش امری با وصف قابلیت محض در اجسام نیست. او پیرامون مثال اول (قمقمه صیاحه) می‌نویسد:

«و اما آنچه درباره قمقمه صداهنده می‌گویند که آتش داخل قمقمه نمی‌شود، سخن درستی است؛ ولی ترکیدن قمقمه - چنان که مشائیان گفته‌اند - به دلیل افزایش مقدار آب نیست، بلکه بدین خاطر است که حرارت، اجزاء آب را متفرق می‌کند؛ پس قمقمه به سبب میل اجزاء آب به جدا شدن و امتناع خلأ می‌ترکد نه به دلیل حصول مقدار بزرگ‌تری از آب» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۷).

شیخ اشراق در ادامه به سراغ مثال دوم رفته، اساساً ادعای بوعلی را در باب عدم داخل شدن هوا به درون بطری شیشه‌ای هنگام مکیدن هوای داخل آن و نیز عدم خروج هوا از بطری به هنگام داخل شدن آب از آن را مورد انکار قرار می‌دهد:

«زیرا بعد از مکیدن هوا، نمی‌توان گفت هنگام داخل شدن آب، هوایی خارج نشده است، بلکه منفذی برای خروج هوا [در بطری شیشه‌ای] وجود دارد که داخل شدن آب، موجب خروج هوا [از آن] می‌گردد. و [نیز] نمی‌توان گفت شخص مکندنده هوا، به همان اندازه‌ای که از هوا می‌مکد، [به شیشه] باز نمی‌گرداند، تا پس از مکیدن، تخلخل [حقیقی] لازم آید. و [لیکن] فهم این امور به وسیله مشاهده برای ما مشکل است» (همان، ص ۷۷-۷۸).

- دلایل سهروردی بر امتناع تخلخل و تکاثف حقیقی: از ادامه سخنان سهروردی در باب

ابطال انبساط و انقباض حقیقی، دو برهان قابل استنباط است.

وی در برهان نخست، تخلخل را عبارت از فاصله گرفتن اجزاء یک جسم از یک‌دیگر می‌داند که در پی آن، اجسام لطیف دیگری وارد آن فضا می‌شوند، نه آن که خود جسم بزرگ‌تر گردد. بر این مبنا طبعاً تکاثف نیز به معنای نزدیک شدن اجزای یک جسم به یک‌دیگر و خروج جسم لطیف‌تر از آن فضای محدود خواهد بود.^۱

اما در استدلال دوم سهروردی، قول به تخلخل در عالم ماده، مستلزم تداخل اجسام دانسته شده است. پر بودن جهان هستی از اشیاء و محال بودن خلأ، پیش‌فرض استدلال اوست. با این فرض، اگر بدون انقباض جسمی، جسم دیگری تخلخل یابد، ناگزیر باید در اجسام کناری خود داخل شود که این، امری محال است (همان، ص ۷۸).

۱- بیان شیخ اشراق در این باره چنین است: «اما انبساط و انقباض را به معنای حقیقی آن‌ها که بزرگ و کوچک شدن جسم باشد، نمی‌پذیریم؛ زیرا انقباض، همان اجتماع و فشرده شدن اجزاء جسم است و انبساط، عبارت است از فاصله گرفتن اجزاء جسم از یک‌دیگر و نفوذ اجسام لطیف در میان آن‌ها» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۷).

- نفی استقلال برهان تخلخل و تکاثف: برخی اهل دقت، این برهان را یک دلیل مستقل برای اثبات هیولای اولی نمی‌دانند، بلکه بر این باورند که فیلسوفان مشائی، برهان مذکور را برای اثبات تغایر مقدار عرضی (جسم تعلیمی) با جسم طبیعی بیان داشته‌اند؛ اما از آن‌جا که سهروردی نفی هر گونه مقدار را از سخنان مشائیان توهم نموده، به نقد این برهان روی آورده است:

«گمان شیخ اشراق بر این است که حکمای مشائی، مقدار را داخل در حقیقت اجسام نمی‌دانند. از همین رو دو استدلال از حکمای مشاء نقل می‌کند که به زعم وی، در مقام نفی مقدار هر چند به نحو جوهری ذاتی از حقیقت جسم است. بنابراین پس از نقل این دو استدلال، به شدت موضع گرفته و به نقد آن‌ها می‌پردازد» (یزدان‌پناه، ۱۳۱۹، ج ۲، ص ۳۳۵).

به باور این گروه، یکی از این دو استدلال مبتنی بر «اشتراک اجسام در جسمیت و اختلاف آن‌ها در اندازه و مقدار» و دیگری «برهان تخلخل و تکاثف» است. استناد ایشان در ادعای مذکور، این عبارت شیخ اشراق در نفی این دو استدلال است:

«مشائیان بر این باورند که مقدار داخل در حقیقت اجسام نیست؛ زیرا آن‌ها در جسم بودن، مشترک و در مقادیر با یک‌دیگر متفاوت‌اند و نیز به این دلیل که جسم واحد در اثر انبساط و انقباض، بزرگ و کوچک می‌شود» (همان، ص ۳۳۶).

اگر این ادعا پذیرفته شود، پس صرفاً دو برهان در اثبات هیولای اولی (قوه و فعل و فصل و وصل) ارائه شده است که به برخی جهات ضعف آن دو اشاره شد. از این نکته نیز غفلت نشود که تفاوت قائل شدن بین جسمیت و مقدار، مفید مرکب دانستن جسم است که در آن صورت به منظور تبیین اجزاء این ترکیب، یکی از گزینه‌ها، ترکیب جسم از هیولای اولی و صورت جسمیه است، ولی تابعان ارسطو بحث را به گونه‌ای پیش می‌برند که گویا مرکب دانستن جسم و پذیرش وجود هیولای اولی، دو روی یک سکه‌اند. ظاهراً شیخ اشراق نیز به این نکته توجه داشت و از این رو، با بیانات متنوع تأکید می‌کند که ذات جسم، همان امتداد و مقدار جوهری پذیرای اتصال و انفصال است و حکمای اقدمین را نیز در این رأی با خود همراه می‌داند (سهروردی، ۱۳۱۰، ج ۲، ص ۱۷۹).

هیولای اولی از منظر اسماعیلیه و اخوان الصفا

در *رسائل اخوان الصفا* و برخی کتب اسماعیلیه، هیولا در معنایی مغایر با معنای ارسطویی آن به کار رفته است. این که انجمن اخوان الصفا همان اسماعیلیه یا انشعابی از آن‌ها و یا فرقه کاملاً مستقلی از ایشان تصور شوند، در این بحث اهمیتی ندارد؛ گرچه توافقات قابل توجه این دو گروه در مباحث متافیزیکی گویای آن است که احتمال سوم، مردود و *اخوان الصفا* حداقل انشعابی از

اسماعیلیه بوده است. این دو گروه در مقام تبیین مراتب وجود و روابط طولی بین موجودات، «هیولا» را در مرتبه چهارم و متأخر از خالق، عقل و نفس قرار می‌دهند:

«بدان ای برادر که اول چیزی که باری تعالی آن را از نور وحدانیت خود اختراع و ابداع کرد، جوهر بسیطی است که به آن عقل فعال گفته می‌شود، همان گونه که عدد دو از تکرار یک پدید می‌آید. سپس نفس کلیه فلکیه از نور عقل پدید آمد، چنان که عدد سه از افزودن یک به دو حاصل می‌شود. آنگاه هیولای اولی از حرکت نفس پدید آمد، چنان که عدد چهار از افزودن یک به سه حاصل می‌شود. سپس سایر مخلوقات از هیولا و با وساطت عقل و نفس پدید آمدند» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ هـ ج ۱، ص ۵۴).

از آن جا که این دسته از حکما تعالیم خود را بر پایه ریاضیات و اعداد بیان می‌دارند، هیولا را به اعتبار آن که در مرتبه چهارم از مراتب وجود واقع شده، به چهار نوع تقسیم می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۶). نکته جالب‌تر این که پس از هیولا نیز به پنج مرتبه دیگر در خلقت اشاره می‌کنند که مجموعاً نه مرتبه می‌شود (همان، ج ۳، ص ۱۸۱).

دقیقاً همین تقسیمات در آثار معروف‌ترین نویسندگان اسماعیلیه نیز دیده می‌شود:

«سپس از نفس، هیولی موجود شد به امر باری سبحانه به واسطه نفس و عقل، و مر هیولا را مرتبت چهارمی آمد، بدانچه مر عقل را مرتبت دومی بود و نفس با مرتبت سه‌ئی؛ لاجرم هیولی به چهار نوع اندر است: یکی هیولی صناعی و دیگر هیولی طباعی و سه دیگر هیولی کلی و چهارم هیولی اول یعنی بی‌صورت آنگاه پس از آن هیولی طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجمی، از آنست که طبایع پنجست: چهار از این بسایط - از خاک و آب و باد و آتش - و پنجم فلک. آن گاه جسم از اتحاد طبایع به هیولی اندر مرتبت ششی است، از بهر آنست که مر جسم را شش جانب است» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹).

با اندکی تأمل در کلمات این دسته از اندیشمندان، تفاوت چشم‌گیر این معنا از هیولا (هیولی اول یعنی بی‌صورت) با تلقی مشاء از این مفهوم، به روشنی قابل ملاحظه است که به اهم این موارد اشاره می‌شود:

الف - هیولا در این معنا، امری مجعول و مخلوقی از مخلوقات خدا و موجودی بالفعل است نه امری موهوم و فاقد فعلیت که برای توجیه برخی خصوصیات جسم، محقق و در عین حال قوه صرف دانسته می‌شود. البته اسماعیلیه به ظاهر منکر فعلیت هیولا بوده، فعلیت جسم را مرهون طبایع می‌دانند؛ ولی باید به فرق مراد ایشان از «فعلیت» با معنای مورد نظر مشاء توجه کرد. پیروان ارسطو صرف تحقق شیء، فارغ از منشأ آثار بودن را فعلیت گویند؛ ولی در نظر اسماعیلیه، فعلیت به معنای منشأ آثار بودن است، از این رو هیولا را با آنکه امری مجعول، صادر از نفس و محقق در خارج (دارای

فعلیت در نگاه مشائی) می‌دانند، به دلیل عدم وجود آثار، فاقد فعلیت تلقی می‌کنند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ هـ ج ۳، ۱۵۰؛ ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۳۱).

ب - رتبه وجودی هیولای اسماعیلیه از صورت (طبیعت) و موجودات مادون آن بالاتر است، این هیولا به طور مستقیم با نفس کلی در ارتباط است و از او فیض الهی را دریافت می‌کند، حال آن‌که هیولای مشاء، در ضعیف‌ترین مرتبه وجودی یا به بیانی مرز وجود و عدم به سر می‌برد و توسط صورت جسمیه امداد می‌شود. اگر چه در این خصوص نیز برخی اسماعیلیه بر این باورند که مرتبه طبیعت از هیولای اولی برتر است، ولی استدلال آن‌ها باز ناظر به منشأ آثار بودن عناصر چهارگانه است؛ مثلاً می‌گویند خواص آب مربوط به صورت یا طبیعت آب و خواص آتش نیز مربوط به صورت یا طبیعت آتش است و اگر این طبیعت‌ها نبود، این خواص هم از این عناصر نشأت نمی‌یافت، چرا که هیولای هر دو، یکی است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۳۲).

ج - فرق مهم دیگر آن است که در نگاه اسماعیلیه، طبیعت، چیزی جز صورت عناصر چهارگانه نیست. این صور ابتدا به واسطه هیولا از نفس صادر شده و سپس از ترکیب اتحادی آن‌ها با هیولا، جسم فلکی و عناصر چهارگانه پدید آمده است. از این رو در این نظام فلسفی، معادلی برای صورت جسمیه در فلسفه مشاء یافت نمی‌شود. به دیگر سخن، هیولای اسماعیلیه معادل هیولای ترکیب شده با صورت جسمیه در اندیشه ارسطویی است.

البته شباهت‌هایی نیز بین این دو هیولا وجود دارد که از جمله تأثیرات فلسفه یونان بر اسماعیلیه و به ویژه إخوان الصفاء است؛ به طور نمونه ایشان تحت تأثیر افلوپین، هیولا و همه مراتب مادون آن را - برخلاف عقل و نفس - در ذات خود ظلمانی و از عالم کدورت به شمار می‌آورند و حتی نقص نفس را در مقایسه با عقل، ناشی از تصرف و تدبیر هیولا می‌دانند:

«از خصوصیات نفس کلی، وجود یافتن به وسیله عقل از جانب باری تعالی است. دیگر این‌که وصف کمال را چنان‌که عقل داراست، او ندارد؛ زیرا هرگاه به پذیرش فیض از عقل می‌پردازد، از تصرف در هیولا باز می‌ماند و هرگاه به تدبیر و تصرف در هیولا می‌پردازد، از گرفتن فیض از عقل باز می‌ماند» (صاعد رازی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳).

نشانه‌هایی از هیولای اسماعیلیه در آثار سهروردی

با تدبیر در آثار شیخ اشراق ملاحظه می‌شود که او با آن‌که در حکمه/الاشراق، ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه را، ابطال و جسم را صرف اتصال جوهری می‌داند، در تلویحات، مقدار را از حقیقت جسم، خارج و حقیقت جسم را، هیولا به همراه مقدار عرضی دانسته است: «جسم دارای یک جزء

جوهری با عنوان هیولا است و جزء دیگر عرضی که به واسطه آن، تعداد اجسام با حفظ حقایق نوعیه آن‌ها تغییر می‌کند؛ به این ترتیب، جسم، صرف جوهر نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴).
قطب‌الدین شیرازی با هدف توجیه این تعارض در سخنان شیخ اشراق، مدعی است که لفظ «هیولا» در این دو کتاب به صورت مشترک لفظی به کار رفته و هیولای ابطال شده در حکمه‌الاشراق با هیولای مورد بحث در تلویحات متفاوت است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵)؛ ولی برخی هم‌چون صاحب‌السفار، سهروردی را به تناقض‌گویی متهم می‌کنند و تلاش شارحان سهروردی را نیز به دلیل عدم وجود شاهدهی در تلویحات، برای حل این تعارض بیپوده می‌انگارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۷). برخی از محققان معاصر نیز در عین پذیرش این تناقض و تأیید سخن صدرا درباره ناکارآمد دانستن توجیه شارحان، به نقد دلیل او پرداخته‌اند:

«نقد صدرالمتألهین بر توجیه شارحان کاملاً درست و به‌جاست، اما نه به این دلیل که در تلویحات شاهدهی بر این توجیه نمی‌یابیم، بلکه به عکس در متن تلویحات به صراحت، مقدار جوهری نفی شده است؛ زیرا شیخ اشراق، در تلویحات سه دلیل بر رد امتداد جوهری آورده و پی در پی بر این امر پافشاری می‌کند که جز مقدار عرضی، مقدار دیگری وجود ندارد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۵).
آری، در تلویحات، سه دلیل با بیان موجز در رد امتداد جوهری آمده که هر یک می‌توانست مؤیدی برای صدرا در نقد او بر شارحان حکمه‌الاشراق باشد، ولی صدرا دست به دامن عبارتی از مطارحات می‌شود که در آن بر نفی مقدار جوهری تصریح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۸).
شایان ذکر است فرض این که ملاصدرا این سه دلیل را ندیده باشد، فرض باطلی است؛ زیرا صدرا در همان مجلد/سفار - پس از ذکر مطالبی درباره حقیقت جسم - به نقل و نقد آن سه دلیل می‌پردازد (همان، ص ۹۴-۹۵).

البته یزدان‌پناه در پی تصحیح نقد ملاصدرا، با مثبت‌اندیشی و ذکر شواهدی این دو نظر را متعلق به دو دوره از تفکر شیخ اشراق دانسته، تحلیل خود از تعارض مذکور را چنین بیان می‌دارد:
«آنچه وی در تلویحات آورده، نخستین تلاش‌هایش در رد دیدگاه مشائیان درباره حقیقت جسم است که در این کار، صورت جسمیه و امتداد جوهری را خدشه‌دار کرده و جسم را مرکب از هیولای اولای مشائی و مقدار عرضی دانسته است. اما آنچه در حکمه‌الاشراق گفته، آخرین تلاش علمی او درباره تبیین حقیقت جسم است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۵).

تحلیل نهایی از آراء شیخ اشراق در مورد حقیقت جسم و هیولی

از خصوصیات بارز سهروردی که در اکثر تاریخ فلسفه‌ها و تذکره‌ها بدان اشاره شده، استفاده او از

منابع متعدد مانند آیات و روایات، مبانی مشائیان، نقد و نظرهای افرادی همچون ابوالبرکات بغدادی و غزالی، میراث حکمای فارس و برخی اندیشه‌های زرتشتیان، آثار فیلسوفانی نظیر هرمس و افلاطون در سامان بخشیدن به نظام مصور در حکمه/الاشراق است. به نظر می‌رسد که تلاقی تأثیرات این منابع گوناگون او را در برخی مواضع دچار تناقض‌گویی کرده که البته در مواردی با تأمل بیشتر در برخی اصطلاحات و تلاش بیشتر برای یافتن وجه صحیحی برای سخنان او، برخی تناقضات، ظاهری و لفظی به نظر خواهد رسید.

ممکن است پیرامون این بحث ادعا شود که سهروردی در دیباچه حکمه/الاشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰) گفته است: «من پیش از نوشتن این کتاب و نیز در اثناء آن که مشکلاتی پیش می‌آمد، کتبی به شیوه مشائیان، تنظیم و در آن آثار، قواعد ایشان را تلخیص کردم که از جمله آن‌ها، نوشتار مختصری به نام التلویحات اللوحیه و العرشیه است»؛ بر این اساس، بسیاری از توجیهاات در مقام رفع تعارض بین سخنان سهروردی در آثار مشائی وی و آرا او در حکمه/الاشراق زائد به نظر می‌رسد.

البته به نظر می‌رسد که مراد شیخ اشراق از طریقه مشائیان، سخن گفتن بر پایه اصطلاحات و روش ایشان است، نه آن که نظرات آنان را یک به یک پذیرفته، بدون هیچ نقد و اعمال نظری شرح دهد. متن سه اثر مشائی شیخ اشراق دقیقاً حاکی از همین عملکرد است، چه وی در این کتاب‌ها در عین این که هیچ بحثی از مراتب نور و ظلمت و شهودات عرفانی مطرح نمی‌سازد؛ در موارد متعددی آرا فیلسوفان مشائی را به سبک خود ایشان به نقد می‌کشد. بیش‌تر این نظریات با آرا وی در حکمه/الاشراق موافق است و صرفاً در مواردی معدود، تناقضاتی به چشم می‌خورد که باید به صورت موردی بررسی شود که آیا این تناقضات، ظاهری است یا واقعی؟ دیدگاه سهروردی در باب حقیقت جسم، یکی از همین موارد است. برخی همچون قطب‌الدین شیرازی این تناقض را ظاهری پنداشته و گروهی همچون صدرالمتألهین این تناقض را واقعی انگاشته‌اند.

به منظور تحلیل دقیق‌تر آرا شیخ اشراق در باب حقیقت جسم، باید به چند مطلب توجه کافی مبذول داشت:

اولاً- از آن جا که شیخ، تحت تأثیر افلاطون، جسم را امری بسیط می‌دانست، از پذیرش قول مشاء (ترکیب جسم از هیولا و صورت) پرهیز داشت؛ این نکته، نقطه مشترک آراء او در تلویحات و حکمه/الاشراق است، ولی نقادان سهروردی از آن غفلت کرده‌اند.

ثانیاً- سهروردی اساساً منکر وجود امری فاقد فعلیت و قوه صرف است، خواه نام این موجود هیولا باشد یا چیز دیگر؛ زیرا چنین امری در نظام فلسفی مورد نظر او که بر مبنای نور و ظلمت ترسیم شده، جایی پیدا نمی‌کند؛ اما در نظام ارسطویی که بر پایه قوه و فعل سامان یافته و خدا به عنوان

فعلیت محض در یک سوی آن واقع شده است، طبعاً در سوی دیگر، باید موجودی به عنوان قوه محض در نظر گرفته شود.

ثالثاً- چون مشائیان، هیولا را فاقد هر نوع فعلیتی می‌انگاشتند، ظاهراً همه مقادیر جسم - چه ثابت و چه عرضی - را به صورت جسمیه نسبت می‌دادند؛ از این رو سهروردی که ذات جسم را، امری بسیط و عین مقدار ثابت می‌داند، حال که مقادیر متغیر را بهانه‌ای برای مرکب دانستن جسم می‌بیند، در *تلویحات* به نقد امتداد جوهری می‌پردازد نه اتصال جوهری که در *حکمه‌الاشراق* بر تحقق آن تأکید می‌کند. پس صاحب *تلویحات* از آن رو به رد امتداد جوهری در اجسام پرداخته که آن، از اجزای ترکیب و تأمین کننده مقادیر عرضی اجسام تلقی شود؛ بنابراین در هر سه دلیل او، امتداد جوهری نفی شده نه اتصال جوهری: «چون امتداد، دارای طبیعت و مفهوم واحدی است، جواب «ما هو؟» از آن مختلف نخواهد شد؛ پس نمی‌توان برخی از مقادیر آن را جوهر و برخی را عرض دانست. نیز [دلیل دوم] امتداد جوهری هم در کل جسم و هم در جزء آن وجود دارد و آنچه در کل جسم هست، بیش از آن چیزی است که در جزء آن هست. همچنین [دلیل سوم] وقتی جسم انبساط می‌یابد، اگر امتداد جوهری آن که بدون شک همان مقدار است - تغییر نکند، پس در هر جسم انبساط یافته وجود ندارد و چنین چیزی [بنا بر ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه] محال است و اگر امتداد جوهری افزایش یابد، چیز دیگری از آن پدید می‌آید که به ذات خود، همان مقدار است. بنابراین، فقط یک قسم مقدار در جسم وجود دارد که آن امر عرضی است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴).

رابعاً- هیولای مورد بحث در *تلویحات*، با هیولای مورد نظر مشاء - که در *حکمه‌الاشراق* مورد انکار واقع شده - کاملاً متفاوت است. در واقع هیولای مورد قبول سهروردی، امری دارای فعلیت و جوهری ظلمانی همانند هیولای اسماعیلیه است. تلقی اکثر فیلسوفان مسلمان از نام «هیولا»، قوه محض و پذیرش صرف است، حال آن که سهروردی تحت تأثیر اندیشه‌های اسماعیلیه، توانسته بر امری بالفعل نیز هیولا اطلاق کند؛ بنابراین، قطب الدین شیرازی در شرح خود بر *حکمه‌الاشراق*، ادعای تناقض در سخنان شیخ را، توهمی ناشی از اشتراک لفظی بین الفاظ «جسم»، «مقدار» و «هیولا» در عبارات *تلویحات* و *حکمه‌الاشراق* می‌داند.

او می‌گوید: در دو قول سهروردی درباره جسم، تناقضی وجود ندارد و توهم تناقض به جهت اشتراک لفظی پدید آمده است. در واقع، آن جسم و مقداری که در *تلویحات* آمده، غیر از این جسم و مقداری است که در *حکمه‌الاشراق* از آن سخن رفته است؛ چون در هر جسمی - مثلاً قطعه‌ای موم - دو نوع مقدار دیده می‌شود: یکی مقدار ثابت که امری جوهری است و با تبدیل شکل‌ها در موم، کم و زیاد نمی‌شود و دیگری مقدار متغیر که همان اندازه‌های اطراف موم و عارض بر مقدار جوهری است.

جسم در *تلویحات* عبارت است از مجموع این دو مقدار که به مقدار جوهری، هیولا گفته شده، ولی در *حکمه‌الاشراق*، جسم همان مقدار بسیط جوهری ثابت است (*شیرازی*، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵).

خامساً جسم در نظر سهروردی هویتی بسیط دارد که مقدار بودن (مقدار ثابت)، وصف ذاتی آن است و به اعتبار پذیرش صورت‌ها و هیئات (مقادیر عرضی)، هیولا به شمار می‌آید که این اصطلاح اخیر، هم معادل هیولای ثانی مشاء و هم معادل هیولای اسماعیلیه است. از این رو نمی‌توان سخنان او را در دو کتاب مذکور به کلی متفاوت و بلکه متناقض دانست. او خود به این اختلاف در اصطلاح، در چند موضع اشاره کرده است. نمونه‌ای از آن چنین است:

«بنابر قاعده‌ای که تقریر نمودیم [مقدار جوهری دانستن جسم و نفی هیولای اولای مشائیان] جوهریت این مقدار جوهری - که همان جسم است - اعتباری عقلی است و هنگامی که این مقدار جوهری نسبت به هیئات متبدل بر او و انواع مرکب حاصل از این هیئات سنجیده شود، هیولای آن‌ها نامیده می‌شود» (*سهروردی*، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۰).

ملاحظه می‌شود که در عبارت مذکور، جوهریت جسم، اعتبار عقلی دانسته شده، حال آن‌که این عبارت در *حکمه‌الاشراق* آمده نه در *تلویحات*. با این‌گونه شواهد شاید بتوان گفت که توجیه قطب الدین شیرازی توجیه مناسبی است و حکایت از تتبع فراوان او در کلمات شیخ اشراق و فهم اندیشه‌های او دارد. به نظر می‌رسد این بیان شارح *حکمه‌الاشراق* بتواند سخن موجز سهروردی در رساله *پرتونامه* را نیز توجیه کند، چه در آن‌جا شیخ، جسم را مرکب از هیولا و صورت دانسته است:

«آنچه از او [واجب الوجود] در وجود آید، یکی باشد و این یکی جسم نباشد؛ زیرا که جسم، مرکب از هیولا و صورت است» (*همان*، ج ۳، ص ۴۱).

بر اساس توجیه قطب‌الدین می‌توان گفت که مراد از هیولا در اینجا، مقدار جوهری و منظور از صورت، هیئات متوارد بر جسم است؛ ولی از آن‌جا که در جهان خارج، مقدار جوهری همواره با یک مقدار عرضی یافت می‌شود - هر چند که این مقدار عرضی دخالتی در حقیقت جسم ندارد - از مجموع آن‌ها به امری مرکب از هیولا و صورت تعبیر شده است. مؤید این احتمال، تلقی خاص شیخ اشراق از صورت نوعی و نفی جوهریت آن است؛ چون صورت نوعی در نظر او چیزی جز اعراض و هیئات نیستند و انواع نیز، مرکب از مقدار جوهری (*هیولای تلویحات*) و هیئات اند (*همان*، ج ۲، ص ۸۲).

کوتاه سخن آنکه غایت اصلی سهروردی در این بحث، دو چیز است: یکی انکار امری غیر مجعول و فاقد فعلیت و دو دیگر، انکار ترکیب در حقیقت جسم؛ یعنی اهداف شیخ اشراق - هم در *تلویحات* و هم در *حکمه‌الاشراق* - به لحاظ سلبی یکسان بوده است و صرفاً بیانات اثباتی او در تبیین حقیقت جسم متفاوت است، خواه این تفاوت، واقعی انگاشته شود یا ظاهری و لفظی.

نتیجه‌گیری

با عنایت به مباحث گذشته، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

- ۱- از مجموع آثار بوعلی، حداکثر سه برهان در اثبات تحقق هیولای اولی قابل قرائت است:
 - برهان قوه و فعل که فقط در *سفاء* آمده و به نظر ابوالبرکات بغدادی بیش‌تر شبیه به یک تبیین و بیانگر ایده مشائیان در باب حقیقت جسم است. پذیرش دو حیثیت قوه و فعل در جسم به عنوان یکی از مقدمات این برهان، حکایت از مصادره به مطلوب بودن آن و تأیید سخن صاحب‌المعتبر دارد. شاید ابن‌سینا نیز به همین دلیل از طرح این برهان در اشارات صرف‌نظر نموده و سهروردی نیز به دلیل عدم ذکر آن در اشارات یا تحت تأثیر ابوالبرکات، سخنی در نقد و ارزیابی آن نگفته است.
 - برهان فصل و وصل که هم در *سفاء* و هم در اشارات دیده می‌شود، ظاهراً مهم‌ترین برهان ابن‌سینا در اثبات هیولای اولی به شمار می‌رود، ولی سهروردی این برهان را به دلیل خلط بین معانی «اتصال» در آن، ناکارآمد دانسته است.
 - برهان تخلخل و تکاتف که فقط در اشارات آمده، بر مبنای پذیرش انبساط و انقباض حقیقی در اجسام - که شیخ در *نجات* با ذکر دو مثال آن را تبیین کرده - سامان یافته است. سهروردی نیز به نحو روشمندی، ابتدا مثال‌های مطروح شده در *نجات* را مورد خدشه قرار داده و سپس به اقامه دو برهان بر امتناع عقلی انبساط و انقباض حقیقی در اجسام همت گمارده است. البته برخی از معاصران بنابر شواهدی، غایت طرح این برهان از سوی ابن‌سینا راه امر دیگری غیر از اثبات وجود هیولای اولی انگاشته‌اند.
- ۲- ایده سهروردی پیرامون حقیقت جسم در *تلویحات*، متأثر از جهان‌شناسی اسماعیلیه و اخوان الصفا است و با توجه به توضیحات شارحان *حکمه‌الاشراق* و تأملات صورت پذیرفته در این پژوهش، بین معانی هیولا، جسم و مقدار در دو کتاب مذکور، صرفاً یک اشتراک لفظی وجود دارد. هیولای مورد بحث در *تلویحات*، امری بالفعل و در عین حال ظلمانی، مطابق آراء اسماعیلیه است، ولی هیولای مورد بحث در *حکمه‌الاشراق*، امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت، ناظر به معنای مورد نظر مشائیان از این اصطلاح است.
- ۳- از آن‌جا که پیش‌فرض اصلی حکمای مشاء در ارائه نظریه «هیولای اولی»، پذیرش قول ارسطو پیرامون عدم ترکیب جسم از اجزاء و در عین حال غیر بسیط بودن آن بود، امروزه طرح این بحث، فاقد توجیه علمی است، چه بنابر دستاوردهای فیزیک جدید، تشکیل جسم از ذرات، مورد اتفاق همه فیزیک‌دانان متأخر است.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه
- ✓ _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء، الإلهیات*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ✓ اخوان الصفا (۱۴۱۲هـ)، *رسائل إخوان الصفا و خلائ الوفاء*، بیروت، دار الاسلامیه
- ✓ اصفهانی، مهدی (بی تا)، *تقریرات*، به قلم محمود حلبی، مشهد، آستان قدس رضوی، شماره ۱۳۴۸۰
- ✓ بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین بن یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم
- ✓ شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ✓ صاعد رازی، عبدالعلی (۱۳۸۴)، «معاد از دیدگاه اسماعیلیان»، *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۱۵)، *تعلیقات بر شرح حکمه الاشراق*، مشهد، چاپ سنگی
- ✓ _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم
- ✓ طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ✓ ملکشاهی، حسن (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، تهران، سروش، چاپ ششم
- ✓ ناصر خسرو (۱۳۶۳)، *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هانری کربن، تهران، طهوری، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۸۴)، *زاد المسافرین*، تصحیح و تحقیق سید محمد حائری، تهران، میراث مکتوب
- ✓ یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶)، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم
- ✓ یزدان پناه، سید یحیی (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه