

چالش وجود ماده و راه برون‌رفت از آن (تبیینی نو از نظریه ماده و صورت)

محمد مهدی کامالی

استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی؛ kamali@Islamic-ir.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۰۱

The Challenge of the Existence of Matter and the Way Out of it (New explanation of the theory of matter and face)

Mohammad Mehdi Kamali

Assistant Professor of Islamic Studies Research Institute, Islamic Research Foundation; kamali@Islamic-ir.ir

(Received: 23/Aug/2019

Accepted: 15/Jan/2022)

چکیده

Abstract

According to Aristotle, Islamic philosophers conceive that the body compose of two distinct essences called "Prime Matter" and "Corporal Form". What drives philosophers to relinquish simplicity of body is to explain phenomena in nature that can only be explained through the combination of "Prime Matter" and "Corporal Form". The duality between matter and face, as have helped philosophers in analysis of nature laws, has created challenges and brought them into many troubles. One of the most important challenges is the existence of something without any actuality, as well as the explanation of the combination that exists between the two. In this paper, while pointing out some of these challenges, ultimately is presented a new explanation of matter and form based on the elimination of external dichotomy between them, by using the capacity of Mulla Sadra philosophy. In this explanation, matter is not introduced as a separate entity of a form that lacks any actuality, but as an aspect of the means of "fluid existence", which is unconditioned of any actuality. This interpretation, in addition to solving the challenges of the theory of matter and form, provides the aim of philosophers of providing this theory without any diminution.

فیلسوفان اسلامی به تبع ارسطو جسم را حقیقتی مرکب از دو جوهر مجزا به نام ماده اولی و صورت جسمیه دانسته‌اند. آنچه فیلسوفان را واداشته بساطت جسم را کنار بگذارند، توضیح پدیده‌هایی در طبیعت است که تنها از رهگذر ترکیب جسم از ماده و صورت، قابل توضیح است. ثنویت بین ماده و صورت همان‌طور که فیلسوفان را در تحلیل طبیعت و احکام آن یاری نموده، موجب پیدایش چالش‌هایی شده و آنها را به دردسرهای فراوانی گرفتار کرده است. یکی از مهم‌ترین چالش‌ها، چگونگی موجودیت امری فاقد هر گونه فعلیت و همین‌طور تبیین چگونگی تلازم و ترکیبی است که بین این دو جوهر برقرار است. در این مقاله ضمن اشاره به بعضی از این چالش‌ها، در نهایت با استفاده از ظرفیت فلسفه صدرایی، تبیینی نو از ماده و صورت بر مبنای کنار نهادن ثنویت خارجی بین آن دو ارائه شده است. در این تبیین، ماده نه به عنوان جوهری مجزا از صورت که فاقد هرگونه فعلیت است، بلکه به عنوان وجهی از وجوه وجود سیال که لایشرط از هرگونه فعلیت و تعین است، معرفی شده است. این تبیین علاوه بر رفع چالش‌های نظریه ماده و صورت، مقاصد فیلسوفان از طرح این نظریه را بدون کم و کاست تأمین می‌کند.

Key words: Prime Matter, Form, Duality, Combination, Fluid Existence.

واژگان کلیدی: هیولی اولی، ماده و صورت، ثنویت، ترکیب، وجود سیال.

مقدمه

از دیدگاه ارسطو و پیروان وی همه اجسام عالم طبیعت از دو جوهر به نام ماده اولی و صورت ترکیب یافته‌اند. ماده ملاک قوه‌های جسم و صورت ملاک فعلیت آن است. به اعتقاد وی از آنجایی که در طبیعت هر چیزی به چیز دیگری تبدیل می‌شود، باید یک موضوع (ماده) نهایی وجود داشته باشد که خصائص معینی از خود ندارد، بلکه فقط قابلیت من حیث هی است. این همان «ماده اولیه» ای است که موضوع برای هر چیزی است و اساس نهایی تغیرات عالم طبیعت است. همین اندیشه بعدها از طرف اکثر فلاسفه اسلامی نیز مورد قبول واقع شد و از دیدگاه آنها نیز هیولی جوهری دانسته شد که جز قوه و استعداد تغیرات عالم، هیچ‌گونه فعلیتی ندارد.

لیکن چالشی که در این رابطه به وجود آمده و فیلسوفان را برای حل آن به تکاپو واداشت، این بود که از یک طرف هیولی را موجودی فاقد هر گونه فعلیت دانستند و از طرفی وجود را مساوق با فعلیت انگاشتند و این باعث به وجود آمدن معضلی جدی در فلسفه اسلامی گشت. چطور می‌تواند موجودی تحقق داشته باشد که در عین موجودیت، دارای هیچ‌گونه فعلیت و تحصیلی نیست؟ آیا اساساً فرض موجودی که فاقد هر گونه فعلیتی است، معقول است؟

فیلسوفان مسلمان برای برون‌رفت از این مشکل چاره‌اندیشی کرده، گاهی بدین مطلب متوسل شدند که فعلیت را دو جور معنا کنند: فعلیتی که مقابل قوه است و ماده فاقد آن است و فعلیتی اعم که شامل قوه و فعل می‌شود و همین فعلیت است که مساوق با وجود است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۰/۱)

و گاهی چاره را در این دیدند که فعلیت ماده را از راه مقارنت آن با صورت تصحیح کرده و صورت را عامل فعلیت ماده تلقی کنند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۳۴؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۷۳/۱) بر این اساس آنها به تعریف ماده به عنوان جوهری فاقد هر گونه فعلیت پایبند مانده و طرح ترکیب جسم از ماده و صورت را حفظ کردند.

اما به راستی آیا این چاره‌جویی‌ها مشکل ماده بی‌فعلیت را حل کرده و ترکیب جسم از دو جوهر مختلف را معقول می‌نماید؟

به اعتقاد ما تلاش فیلسوفان در این زمینه راه به جایی نبرده و باید چاره‌ای دیگر اندیشید. فلسفه صدرایی این ظرفیت را به ما می‌دهد که بر اساس مبانی وجودی حکمت متعالیه به تبیینی نو از نظریه ماده و صورت دست یافته و تعریفی جدید از ماده اولی ارائه دهیم که علاوه بر رفع تناقضات ماده اولی، مقصود ارسطو و فیلسوفان اسلامی از طرح نظریه ماده و صورت را تأمین کند.

همین رویکرد ایجابی است که وجه تمایز این مقاله با دیگر آثار مشابه است. تا به حال مقالات زیادی راجع به ماده اولی نگاشته شده است نظیر: چیستی و هستی ماده (زهرا تبران و عباس جوارشکیان)، نقد و بررسی ادله اثبات ماده اولی در فلسفه (علی ارشد ریاحی)، نقد روش‌شناسی ادله اثبات هیولی (سید عباس ذهبی)؛ لیکن رویکرد اصلی مقالات فوق سلبی بوده و فقط به نقد نظریه ماده و صورت و خصوصاً نقد ادله اثبات آن پرداخته‌اند، حال آنکه مقاله حاضر رویکردی صرفاً سلبی نداشته و به دنبال ارائه تفسیری معقول از نظریه ماده و صورت است.

به کنار گذاشته و با عقل به سراغ شناخت هستی و احکام آن شتافت و عقل حکم به ثبات عالم و بطلان هر گونه تغییر و حرکت در عالم می‌نماید. وی برای اثبات نظریه خود برهانی عقلی نیز اقامه کرد. پارمنیدس گفت اگر چیزی حادث شده و به واسطه حرکت به وجود آید از دو حال خارج نیست: یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود. اگر از اولی به وجود آید، در این صورت قبلاً هست- که در این صورت اصلاً به وجود نمی‌آید؛ چون تحصیل حاصل است- و اگر از دومی به وجود می‌آید، در این صورت هیچ چیز نیست؛ زیرا از هیچ هیچ چیز به وجود نمی‌آید، مگر اینکه برای لاوجود بهره‌ای از وجود قائل شده و بگوییم لاوجود قبلاً چیزی بوده است تا وجود بتواند از آن ناشی شود، اما این یک تناقض است و صحیح نیست. بنابراین، حرکت و سیوروت توهم است و حقیقت ندارد. (همان: ۶۱/۱)

از آنجا که ظاهراً کثرت و حرکت معلومات بدیهی تجربه حسی ما هستند، این موضع گستاخانه پارمنیدس طبیعتاً موجب تمسخر می‌شد. زنون شاگرد پارمنیدس که طرفدار استوار و پای برجای نظریه استاد خود بود، می‌کوشید با طرح اشکالاتی معماگونه بر حرکت همچون ماجرای آخیلس و سنگ پشت که بسیار معروف است، دیدگاه استادش را اثبات کند، یا لااقل نشان دهد که به هیچ وجه مضحک نیست و مبرهن سازد تغییر و حرکت غیر ممکن است. (همان: ۶۹/۱)

اما ارسطو در این میان در مورد حرکت یا ثبات عالم طبیعت بیشتر با هراکلیتوس موافق بود تا پارمنیدس. او موضع پارمنیدس و زنون را به شدت رد کرده و اعتقاد داشت عالم طبیعت دستخوش

منتها برای رسیدن به این تفسیر معقول، ابتدا لازم است اشاره‌ای گذرا به پیشینه نظریه ماده و صورت کرده و خاستگاه ماده اولی در فلسفه ارسطو و فلسفه اسلامی را جست‌وجو کنیم. سپس به گونه مفصل‌تری به تبیین چالش‌های ترکیب جسم از ماده و صورت پرداخته و در نهایت راه حل برون رفت از مشکلات آن را بیان کنیم.

پیشینه و خاستگاه تئوری ماده و صورت

بررسی پیشینه و خاستگاه نظریه ماده و صورت بسیار ضروری است و ما را در فهم این نظریه و راه برون‌رفت از معضلات آن بسیار یاری می‌کند. باید دید چه عامل یا عواملی ارسطو و فیلسوفان اسلامی را بر آن داشته تا طرح ثنوتی ماده و صورت را مطرح کرده و دست از بساطت جسم بردارند؟

پیشینه طرح نظریه ماده و صورت را باید در مطالعه آثار و افکار پارمنیدس و شاگرد او زنون جست‌وجو کرد. قبل از ظهور پارمنیدس، هراکلیتوس معتقد بود همه چیز در حرکت و گذر است و هیچ چیز ثابت و ساکن وجود ندارد تا آنجا که با مقایسه اشیاء عالم با جریان رودخانه می‌گفت شما نمی‌توانید دو بار در یک رودخانه قدم بگذارید. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۵۱/۱)

در مقابل پارمنیدس مدعی شد حقیقت عالم واحد است و آن وجود است که ثابت و لایتغیر است و سیوروت و تغییر و همچنین کثرت توهمی بیش نیست. به اعتقاد وی اگر چه حرکت و تغییر پدیدارهایی هستند که بر حواس نمودار می‌شوند و لکن طریق ادراک حسی از اساس، طریق قابل اعتمادی برای معرفت و ادراک نیست و باید آن را

تغییر و دگرگونی است و این تغییرات اموری حقیقی است نه وهمی یا اعتباری. وی مشکل پارمنیدس را با تأکید بر مفهوم قابلیت یا قوه حل کرده و خاطر نشان نمود تناقضی نیست اگر گفته شود یک شیء بالفعل X و بالقوه Y است. این شیء X است، اما در آینده بر حسب قابلیت که هیچ صرف نیست با آنکه وجود بالفعل هم نیست، Y می‌شود. بنابراین، وجود نه از لاوجود و نه از وجود دقیقاً به عنوان وجود بالفعل وجود می‌آید، بلکه از وجودی که به عنوان بالقوه ملاحظه شده پدید می‌آید. تغییر و حرکت توسعه جسم قبلاً موجود است، نه دقیقاً به عنوان فلان جسم معین، بلکه به عنوان جسمی که قابل چیز دیگر شدن است، اگر چه هنوز آن چیز دیگر نیست. تغییر فعلیت یافتن یک قابلیت (امر بالقوه) است، اما قابلیتی که مستلزم یک وجود بالفعل است که هنوز آنچه می‌تواند باشد نیست. مثلاً بخار از هیچ ناشی نمی‌شود، از آب ناشی می‌شود، اما از آب دقیقاً به عنوان آب ناشی نمی‌شود. آب دقیقاً آب است نه چیز دیگر. بخار از آب ناشی می‌شود که می‌تواند بخار باشد و اقتضای بخار بودن دارد در صورتی که تا دمای معینی گرم شود، اما هنوز بخار نیست چون فاقد صورت بخار است. نه فقط به این معنا که صورت بخار را ندارد، بلکه به این معنا که می‌توانست صورت بخار داشته باشد، اما هنوز آن را حاصل نکرده است.

از دیدگاه ارسطو بین آنچه هست و آنچه نیست، حد وسطی وجود دارد که عبارت است از آنچه پدید می‌آید. داوری پارمنیدس در مورد اشیا از دو حال خارج نبود: هستی از دیدگاه او «باید کاملاً باشد یا اصلاً نباشد» جهان پارم جهانی ایستا

و بی‌حرکت، پُر و واحد، عاری از هر گونه امکان و سرشار از ضرورت است. ارسطو با آوردن مفهوم بالقوه یعنی چیزی حد وسط بودن و نبودن مهم-ترین گام این فراروی را برداشت و چهره جهان پارمنیدسی را دگرگون ساخت و آن را به گونه‌ای تکان داد که حرکت و جنبش سراسر وجود آن را فرا گرفت. در این حرکت سراسری طبیعت، صورت به عنوان علت فاعلی و غایی و صوری نقشی اساسی یافت؛ زیرا بالقوه آرام و قرار ندارد مگر به فعلیت مناسب دست یابد. (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۱۷۵-۱۷۷)

ارسطو خود در این مورد می‌نویسد: «بنابراین، نه تنها چیزی می‌تواند از آنچه نیست بالعرض پدید آید، بلکه همچنین همه چیز از آنچه هست پدید می‌آید، اما از آنچه بالقوه هست نه بالفعل». (ارسطو، ۱۳۷۷: لامبدا، فصل ۲، ۲۶۳-۲۶۴)

همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: «هرچه می‌شود به سبب چیزی می‌شود و از چیزی می‌شود و چیزی می‌شود... آنچه شیء از آن می‌شود همان است که ماده‌اش می‌نامیم... اما همه اشیایی که کائن می‌شوند خواه مولود طبیعت باشند و خواه مولود صنعت دارای ماده‌اند؛ زیرا هر یک از آنها این امکان و استعداد را دارد که هم بشود و هم نشود و این امکان ماده، حال در شیء است... از این جهت است که چنان‌که می‌گویند ممکن نیست شیئی به وجود آید اگر پیش از آن چیزی موجود نباشد. پس بدیهی است که جزئی از شیئی که به وجود می‌آید به حکم ضرورت باید پیش از آن موجود باشد و ماده خود چنین جزئی است؛ زیرا ماده در جریان تکون حاضر است و هم این ماده است که شیئی می‌شود». (همان: زتا، فصل ۷، ۲۷۷-۲۷۸)

قابل فعلیت‌های مختلف باشد؛ چرا که فعلیت‌ها با یکدیگر تضاد داشته و هیچ‌گاه دو فعلیت در یک شیء قابل جمع نیست. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱۴، پاورقی) بر این اساس فعلیت نمی‌تواند پذیرای فعلیتی باشد، الا اینکه فعلیت خود را از دست دهد. به عنوان مثال بدیهی است که نطفه تا وقتی که نطفه باشد نمی‌تواند تبدیل به انسان شود، بلکه باید صورت و فعلیت نطفه بودن را از دست بدهد تا صورت انسانیت را کسب کند. پس خود نطفه یا هر فعلیت دیگری نمی‌تواند به مثابه ماده اولی تلقی شود، بلکه باید در پس این فعلیت‌ها چیزی باشد که به علت بی‌رنگی و بی‌تعینی، هر فعلیت یا تعینی را بپذیرد و یک چنین چیزی جز قابلیت محض چیز دیگری نیست که همان ماده اولی است. (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۸۱/۲)

دلیل دوم بر پافشاری بر این مطلب، عدم اجتماع فعلیت و قوه در امر واحد است. به اعتقاد فیلسوفان مسلمان بازگشت فعلیت و قوه به دارایی و نداری است و از آنجایی که این دو با یکدیگر تقابل داشته و در امر واحد بسیط قابل اجتماع نیستند، قوه و فعلیت نیز در امر واحد نمی‌تواند جمع شود. بنابراین، صورت تماماً بالفعل است و ماده چیزی جز قوه صرف نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۹/۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۶۷/۱-۱۶۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۵۸/۴)

صدرالمتالهین در این مورد می‌نویسد: «اینکه هیولی با هر صورتی متحد می‌شود به خاطر این است که در آن قوه هر چیزی وجود دارد و به همین خاطر است که نباید هیچ جهت فعلیتی در آن باشد؛ چرا که در غیر این صورت باید مرکب از صورت و

به اعتقاد او از آنجایی که این خصوصیت در بین همه امور طبیعی مشترک است و هر چیزی در نهایت امر به چیز دیگری تبدیل می‌شود، باید یک موضوع (ماده) نهایی وجود داشته باشد که خصایص معینی از خود ندارد، بلکه صرفاً قابلیت من حیث هی است. این همان «ماده اولیه» ای است که موضوع برای هر چیزی است و اساس نهایی تغییر است.

ارسطو با تمایز قوه و فعل و طرح زوجیتی ماده و صورت هم به تبیینی بهتر از حرکت و حل اشکالات پارمینیدس و زنون نائل شد و هم عنصری ثابت در دل همه تغییرات و دگرگونی‌های اشیای طبیعی به نام ماده اولی را اثبات کرد که با ثبات خود ضامن ربط آینده به گذشته و استمرار شیء در تحولات عارض بر آن است. آنچه در این طرح دستخوش دگرگونی می‌شود، صورت‌هایی است که می‌آیند و می‌روند و آنچه در ورای همه این تغییرات ثابت است و با ثبات خویش قابل همه این تبدلات است، ماده اولی است که از آمد و شد این تغییرات گزندی به وحدت و موجودیت آن وارد نمی‌شود.

بعدها فیلسوفان اسلامی نه تنها در این زمینه نظریه ارسطو را صحیح یافتند، بلکه از طرح زوجیتی او راجع به ماده و صورت برای اثبات مسائلی همچون تمایز عوالم هستی، حدوث و قدم، تکثر فردی انواع طبیعی و ده‌ها مسئله دیگر سود جستند.

ماده اولی جوهری در مرز نیستی

همان‌گونه که پیش از این گذشت، ماده اولی یا همان هیولی از دیدگاه فیلسوفان جوهری است که قوه و استعداد صرف بوده و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد. ماده اولی بدین دلیل فاقد فعلیت است که بتواند

اما آیا چنین تصویری در مورد ماده اولیه معقول است؟ آیا می‌توان چیزی را یافت که هم موجود باشد و هم هیچ‌گونه فعلیتی نداشته باشد؟ مگر نه این است که وجود مساوق با فعلیت است؟ این مطلب، کمی خود متناقض به نظر می‌رسد. به همین دلیل است که هم در غرب و هم در بین فیلسوفان مسلمان بعضی از پذیرش آن سر باز زده و آن را دلیلی بر بطلان نظریه ماده و صورت دانسته‌اند. (بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۹۵/۳-۱۹۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۵/۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۶۶/۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۱-۱۴۵) از جمله کسانی که در غرب این سخن را متناقض دانست می‌توان به برکلی اشاره کرد. اسقف برکلی در قرن هجدهم جان لاک را به دلیل اینکه تسلیم یک چنین زیر نهاد غیرقابل‌شناختی شده بود به ریشخند گرفت. (اکریل، ۱۳۸۰: ۱۱۳)

فیلسوفان مسلمان برای برون‌رفت از این مشکل گفته‌اند ماده نیز دارای فعلیت است و لکن فعلیت آن عین قوه هر چیزی بودن است و جز این فعلیت دیگری ندارد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷-۶۸؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۶۵/۱؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۵۷؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۵۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۷۱/۱-۱۷۲). به اعتقاد آنها فعلیت دارای دو معنا است: فعلیتی که مقابل قوه است و ماده فاقد آن است و فعلیتی اعم که شامل قوه و فعل می‌شود و همین فعلیت است که مساوق با وجود است. درست همانند وجود خارجی که گاهی در مقابل وجود ذهنی است و گاهی اعم از هر دو بوده و همه موجودات را در برمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۰/۱)

راه حل دومی که گاهی در میان کلمات حکما دیده می‌شود استفاده از مقارنت صورت با ماده و

ماده دیگری باشد که یا موجب تسلسل می‌شود و یا اینکه ناگزیر باید به چیزی برسیم که قوه محض و قوه همه چیز باشد». (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۰)

از آنجایی که هیولی اولی فی‌حد ذاته جز قابلیت محض نبوده و دارای هیچ‌گونه فعلیت و تحصلی نیست، بهره‌اش از وجود بسیار ناچیز است و در مرز بین هستی و نیستی قرار دارد. به همین جهت از نگاه فیلسوفان اسلامی ماده یا هیولی اولی به لحاظ هستی‌شناسی در انزل درجات وجود قرار دارد، بدان‌گونه که در دایره جهان هستی، در انتهای قوس نزول و ابتدای قوس صعود قرار دارد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۵؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۶۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۶۶۶/۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۸۲؛ فیض ۱۳۷۵: ۴۴)

ملاصدرا در این مورد می‌نویسد: «هیولی اولی از جهت وجود ضعیف‌ترین اشیا است؛ چون در حاشیه و اطراف وجود و در پایین‌ترین مرتبه افاضه و بخشش قرار گرفته است»^(۱). عالم وجود دارای دو حاشیه است. در رأس آن فعلیت مطلق حکم-فرماست که فاعل هر چیزی است و در ته آن هیولی اولی است که هیچ فعلیتی نداشته و تنها قابل هر چیزی است. (همو، بی‌تا: ۱۶۶)

البته هیولی، اگرچه در پایان قوس نزول و آخرین مرتبه افاضه وجود است و لکن امری معدوم نیست. صدرالمآلهین در مقام فرق بین هیولی و عدم می‌نویسد: فرق بین آن (هیولی اولی) و عدم آن است که عدم از آنجایی که عدم است، هیچ تحصلی حتی تحصیل ابهام و فعلیتی حتی فعلیت قوه برای اشیا را ندارد. بر خلاف هیولی اولی که حداقل تحصیل و فعلیت این‌چنینی را دارد. (همو، ۱۹۸۱: ۳۴/۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۵۱)

صفت. پس به همان حیثیت که بالفعل است بالقوه نیز هست». (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۷-۶۸)

این سخن شیخ که در لسان دیگر حکما نیز گاهی تکرار شده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۵/۱؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۵۷؛ ملاصدرا، بی تا: ۵۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۷۱/۱-۱۷۲)، جای بسی درنگ و تأمل دارد. بالاخره ماده یا هست یا نیست. اگر نیست که نیست و اگر هست یا هستی‌اش از آن صورت است و بالعرض و المجاز به ماده هم اطلاق می‌شود همانند ماهیت نسبت به وجود که در این صورت علاوه بر اینکه قائل ندارد، موجودیت از آن صحت سلب داشته و در حقیقت وجود نخواهد داشت و یا اینکه در حقیقت هست که در این صورت دارای فعلیت بوده و فعلیتش هم فعلیتی از وجودات متحصله خواهد بود، اما این سخن که هست و فعلیت دارد، ولی فعلیتش نفس قبول اشیا است، نه فعلیت وجودی از وجودات متحصله، قابل قبول نیست و یک بام و دو هواست. مثل اینکه گفته شود عدم هست و واقعیت هم دارد، ولی هستی و واقعیت آن عین نیستی است نه عین واقعیت اشیائی که هست. به تعبیر دیگر معنای این سخن در مورد هیولی این است که هیولی هیچ وجودی ندارد الا وجود عدم.

دلیل یک بام و دو هوا بودن این مطلب این است که اولاً وجود ملازم با اثر داشتن است و چیزی که اثر نداشته باشد وجود هم نخواهد داشت. اثر هم ملازم با فعلیت مقابل قوه یعنی فعلیت امور متحصله است و هیولی هیچ‌گونه اثر یا فعلیتی به این معنا ندارد. هیولی قابل محض است و قبول یک نوع انفعال و تأثر است نه فعل و اثر و

کسب فعلیت ماده از ناحیه صورت است. بدین معنا که ماده اولی به خودی خود فعلیت ندارد و لذا مجزا از صورت موجود نخواهد شد، اما همراه و مقارن با صورت از بی‌تحصلی خارج شده و به واسطه صورت، تحصیل و وجود می‌یابد. (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۳۴؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۷۳/۱) این راه حل یک تیر و دو نشان است؛ چون نه تنها معضل موجودیت امری بی فعلیت را حل می‌کند، بلکه دلیلی است بر مقارنت و مصاحبت همیشگی ماده و صورت.

نقد نظریه «فعلیه لافعلیه»

همان‌طور که گذشت فیلسوفان برای رفع معضل بی‌فعلیتی موجودی به نام ماده دو راه‌حل پیشنهاد داده بودند. یکی فعلیت دانستن مطلق قوه از طریق تقسیم فعلیت به فعلیت مقابل قوه و فعلیت به معنای اعم که شامل قوه هم می‌شود و دیگری موجودیت ماده از طریق فعلیت صورت همراه و مصاحب آن. به نظر می‌رسد هیچ یک از دو راه حل فوق کارآمد نبوده و پاسخگوی چالش وجود ماده نیست.

۱. نقد راه‌حل اول

شیخ‌الرئیس در مورد فعلیت هیولی می‌گوید: «فعلیت هیولی فعلیت قوه است و جوهریت آن جوهریت قبول اشیا و فعلیتش فعلیت وجودی از وجودات متحصله نیست. و به این دو جهت مستوجب آنکه در آن دو جزء موجود باشد، نمی‌شود که به یکی بالفعل باشد و به دیگری بالقوه مگر در اعتبار ذهن..... هیولی نوع بسیط است که جنبش جوهر است و فصلش مستعد لکل حلیه و

پارادوکسی دیگر می‌آفریند.

ثالثاً اگر فعلیت به معنای اعم که شامل قوه هم بشود، معنا داشت و همین فعلیت مساوق با موجودیت بود نه فعلیت مقابل ماده، دلیلی بر تلازم و مصاحبت همیشگی ماده با صورت وجود نداشت، حال آنکه فیلسوفان دلیل تلازم و مصاحبت ماده با صورت را فقدان فعلیت ماده و لزوم فعلیت برای موجودیت دانسته‌اند. به اعتقاد خود حکما اگر ماده به صورت ضمیمه نشود، چون فاقد فعلیت است نمی‌تواند موجود شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۳۴؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۵۹؛ ملاصدرای، ۱۳۶۳: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۷۳/۱) این مطلب نشان‌دهنده این است که آنچه مساوق با وجود است، فعلیت مقابل قوه است و فعلیت بالمعنی الاعم امری بی‌معناست.

۲. نقد راه‌حل دوم

فرض اینکه ماده اولی در سایه صورت فعلیت یابد، با خصوصیت ذاتی آن که فقدان فعلیت و قوه محض بودن است، سازگاری ندارد؛ زیرا ذاتی شیء ولو به واسطه علت قابل تغییر نیست. در حقیقت واسطه‌گری صورت نسبت به تحصیل و فعلیت ماده از دو حال خارج نیست: صورت یا واسطه در ثبوت فعلیت برای ماده است و یا واسطه در عروض آن. اگر واسطه در عروض باشد، معنایش این است که تحصیل و فعلیت بالذات از آن صورت است و نسبت به ماده صحت سلب دارد و تنها بالعرض و المجاز به ماده نسبت داده می‌شود و معنای این سخن این است که ماده و هیولی در خارج واقعیت نداشته و در حقیقت موجود نیست، اما اگر گفته شود که صورت واسطه در ثبوت فعلیت برای هیولی

اگر قبول خود فعل و اثر باشد، اشکال اجتماع فعل و قبول در امر واحد پیش خواهد آمد. به تعبیر علامه طباطبایی لازم می‌آید که قابل از طرفی علت فاعلی قبول باشد و از طرفی قابل آن که محال است. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۵۰/۲)

قیاس قوه و فعل به مسئله وجود ذهنی و خارجی نیز قیاسی مع‌الفارق است. چون وجود ذهنی یک حیث مقیسی و حکایت‌گری دارد که از این حیث ذهنی است و یک حیث غیر مقیسی و فارغ از حکایت‌گری که از آن جهت وجود خارجی است. وجود ذهنی از آن حیث که آثار متوقع از محکی بر آن بار نیست وجود ذهنی خوانده می‌شود، اما اگر حیث حکایت‌گری آن لحاظ نشود و به خود آن نگریسته شود دارای اثر است و از این حیث وجود خارجی دارد، اما فعلیتی که برای هیولی در نظر گرفته می‌شود که همان صرف قابلیت و انفعال است نه چیزی بیشتر، سر از عدم در آورده و در سلسله موجودات گنجانده نمی‌شود.

ثانیاً بر فرض که با این راه‌حل مشکل بی‌فعلیتی ماده حل شود، با مشکل بی‌تشخص و عدم اتصاف آن به وحدت چه باید کرد؟ وجود همان-طور که مساوق با فعلیت است، مساوق با تشخص و وحدت نیز هست و هیولی آن‌گونه که معرفی می‌شود فی حد ذاته بدون در نظر گرفتن صورت، فاقد هر گونه تحصیل و تشخصی است و هیچ حکمی ندارد حتی متصف به وحدت و کثرت نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۰۶/۲) چطور می‌شود چیزی موجود باشد، ولی ذاتاً تشخص یا وحدت نداشته باشد؟ مگر تشخص و وحدت از وجود جداشدنی است؟ بنابراین، راه‌حل اول، چالش موجود را حل نکرده و بلکه

میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱) و از این جهت رتبتاً و زماناً مقدم بر آن است و هم محتاج و معلول صورتی که حال در آن است (فارابی، ۱۹۹۶: ۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۱) و از این جهت رتبتاً متأخر از آن است. به دیگر سخن صورت در وجود خود محتاج به محل است و تا محلی نباشد موجود نمی‌تواند باشد، حال آنکه فعلیت و وجود محل معلول خود اوست و تا او نباشد محلی هم وجود نخواهد داشت. این مسئله مستلزم دوری صریح و غیر قابل انکار است.

ب) هیولی به اعتقاد فیلسوفان از یک طرف، صرف‌نظر از صورت نه واحد است و نه کثیر (فارابی، ۱۹۹۶: ۳۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۰۶/۲) و از دیگر سوء در تغییر و تبدل صور و فصل و وصل عارض بر اجسام حافظ وحدت و این همانی جسم است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۷؛ همو، ۱۹۸۰: ۳۸؛ همو، ۱۴۰۴: ۸۹؛ رازی، ۱۴۱۱: ۴۱/۲-۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۵۸-۶۱؛ ابن‌کمنونه، ۱۴۰۲: ۳۳۷؛ کاتبی و بخاری، ۱۳۵۳: ۲۱۹؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۲۴؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۳۱-۲۳۲)

ج) هیولی هم علت تشخیص صورت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۹۰-۹۱) و هم در وجود و تشخیص خود محتاج به صورت است و بدون آن هیچ وجود و تشخیصی ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۰۶/۲)

د) هیولی موجودی در نهایت ضعف و در انتهای سلسله قوس نزول است (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۵؛ فیض، ۱۳۷۵: ۴۴)، ولی با این حال موجودی است جوهری، قدیم، ازلی و

است، این سخن علاوه بر اینکه با ذات هیولی که عاری بودن از هر گونه تعیینی است، سازگاری ندارد، مستلزم این است که هیولی در عین قوه واجد فعلیتی از آن خود شود، ولو اینکه فعلیتش معلول فعلیت صورت است و لازمه این مطلب یا ترکب ماده از صورت و ماده‌ای دیگر و یا اجتماع وجدان و فقدان در امر بسیط است که هر دو به اعتقاد فیلسوفان باطل است.

ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جداشدنی نیست و در عین حال در سایه علت و جوب بالغیر می‌یابد. بعضی از محققان این اشکال را چنین پاسخ داده‌اند که: «امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که مابه‌ازای خارجی ندارد، چنان چه خود ماهیت امری است اعتباری، اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است». (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۷۴/۲) بنابراین، راه‌حل دوم نیز مشکل وجود ماده و بی‌فعلیتی آن را حل نخواهد کرد.

چالش‌های دیگر پیرامون هیولی اولی

بر اساس آنچه گذشت معضل وجود ماده به عنوان جوهری فاقد فعلیت حل ناشدنی است. از طرفی طرح زوجیت ماده و صورت غیر از چالش مذکور با تهافت‌هایی دیگر روبه‌روست که قبول آن را سخت‌تر می‌کند. توضیح تفصیلی هر یک از تهافت‌های مذکور مجال دیگری می‌طلبد که از عهده یک مقاله خارج است. از این‌رو اجمالاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

الف) به اعتقاد فیلسوفان هیولی هم قابل صورت و محل آن است (رازی، ۱۴۰۴: ۵۵/۱؛

ابدی که هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۱۹؛ ابن‌الغیلان، ۱۳۷۷: ۸۲؛ رازی، ۱۴۰۴: ۲۲۷/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۷۵)

ه) هیولی از یک سو معلول صور شخصی متبدل است و این صور به عنوان شریک‌العله نقشی ولو در حد علت ناقصه در وجود آن ایفاء می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۵-۸۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۶۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۰/۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۴۵) و از دیگر سو با تغییر این صور که مستلزم تبدل علت تامه هیولی است، هیچ تغییری در وحدت و تشخص آن رخ نمی‌دهد. (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۹۱؛ همو، بی‌تا: ۷۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۳۰۵/۴-۳۰۶)

آنچه ذکر شد تنها بخشی از تهافت‌هایی است که فیلسوفان با علم به آنها درصدد پاسخ برآمده و به‌رغم تمام تلاش‌هایی که انجام داده‌اند، موفقیت چندانی به دست نیاورده‌اند. بنابراین، این نظریه با تفسیر متداول آن به هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست و ماده اولی به مثابه جوهری مجزا از صورت که به خودی خود فاقد هر گونه فعلیت است، پذیرفتنی نیست.

حل معضل وجود ماده با تبیین نو از نظریه ماده و صورت

همان‌طور که در پیشینه نظریه ماده و صورت ذکر شد، هیولی اولی دارای خاستگاه‌های متعددی است که شاید به سبب همین خاستگاه‌ها، فیلسوفان دست از اعتقاد به هیولی برداشته و پیوسته نظریه ماده و صورت را رفو کرده، وصله پینه زده‌اند. حال که نمی‌توان هیولی را با تفسیر متداول آن پذیرفت، تکلیف خاستگاه‌های مذکور چه می‌شود؟

آنچه درخور بررسی است این است که آیا نمی‌توان تفسیری دیگر غیر از تفسیر متداول، از آنچه فیلسوفان درصدد توضیح آن بوده‌اند، ارائه داد؟ آیا نمی‌شود با اصلاحاتی چند، نظریه ماده و صورت را کماکان در فلسفه حفظ نموده و از آن در پیشبرد مقاصد فلسفی سود جست؟

به نظر می‌رسد که این کار امکان‌پذیر است. قبل از هر توضیح بیشتر در این رابطه، باید خواستگاه‌های این نظریه را مد نظر قرار داد. باید دید فیلسوفان از اثبات ماده به دنبال چه بوده‌اند و هیولی اولی چه نقشی در تبیین و تفسیر مسائل فلسفی ایفا کرده است؟ بر اساس آنچه گذشت خواستگاه‌های اصلی نظریه ماده و صورت، در امور ذیل خلاصه می‌شود:

۱. توجیه تغییر، حرکت و حدوث
۲. یافتن منبعی برای قوه‌ها و استعدادها
۳. حفظ وحدت شیء در فرایند تغییرات و ربط بین آینده و گذشته شیء.

فیلسوفان با اعتقاد به موجودی که هیچ فعلیتی ندارد و در ضمن صور و فعلیت‌های مختلف به وجود و استمرار خود ادامه می‌دهد، هم خاستگاهی برای قوه و استعداد درست کرده‌اند و هم عنصری برای پیوند گذشته به آینده یافته‌اند و هم حرکت و حدوث تغییرات را به واسطه آن تبیین کرده‌اند. می‌توان با تغییر و اصلاح نظریه ماده و صورت در عین تأمین مقاصد فوق، تفسیری معقول از این نظریه ارائه کرد، اگرچه در ثمرات و لوازم ممکن است تفاوت‌هایی به وجود آید.

قدم اول در این راستا یعنی رسیدن به تفسیری معقول از نظریه ماده و صورت قبلاً از سوی سید سند (به نقل از ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۵؛ لاهیجی،

باشد، ترکیبی عقلی و تحلیلی است نظیر ترکیب بسائط از جنس و فصل نه ترکیب خارجی.

بنابراین، گام دومی که باید برداشته شود کنار گذاشتن ثنویت خارجی ماده و صورت است. ماده و صورت در خارج به یک وجود موجودند و رابطه آنها نه انضمام است و نه اتحاد، بلکه در خارج میانشان وحدت حکم فرماست و فقط در اعتبار و تحلیل ذهنی و به لحاظ تحلیل حیثیات، قابل تفکیک از یکدیگرند.

فهم و اثبات این مطلب متوقف بر مبانی حکمی فلسفه صدرایی خصوصاً توجه به دو مسئله مهم اصالت وجود و تقسیم وجود به ثابت و سیال است. طبق اصالت وجود عالم عین متشکل از وجود است و جز وجود چیزی مراتب واقعیت را پر نکرده است. حقیقت واحده وجود که همه مراتب عالم را پر کرده دارای دو مرتبه است: مرتبه ثبات و مرتبه سیلان. حرکت، حدوث و تغیر تنها در مرتبه سیال وجود رخ می‌دهد.

وجود سیال که در وحدت و بساطت آن در تمامی مراحل سیلان حرفی نیست، به یک اعتبار صورت از آن قابل انتزاع است و به یک اعتبار هیولی. وجود سیال وجودی است که آرام و قرار ندارد و هر لحظه رنگی و تعینی به خود می‌گیرد که در آن قبل و بعد، دارای آن رنگ و تعین نیست. وجود سیال به لحاظ تعینی که در هر لحظه به خود می‌گیرد، مصحح انتزاع صور مختلف است و به لحاظ لابشرطیت از هر گونه تعین هیولی از آن انتزاع می‌شود. به دیگر سخن وجود سیال یک چیز بیشتر نیست، ولی دارای دو چهره یا دو نقاب است. وجود سیال دارای دو حیثیت ثبات و سیلان است که هر دو حیثیت واقعی است^(۳). به لحاظ

۱۳۸۸: ۱۷۲/۱) و ملاصدرا برداشته شده است. آنها با ارائه نظریه ترکیب اتحادی و کنار گذاشتن ترکیب انضمامی در خصوص ماده و صورت، اولین گام را در رسیدن به تفسیری معقول از ماده و صورت برداشته‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۸۰) براساس ترکیب انضمامی که ترکیب دو امر متصل با یکدیگر است، ماده وجودی مجزا از صورت خواهد داشت ولیکن بر اساس طرح ترکیب اتحادی، ماده و صورت اگرچه دو جزء خارجی هستند، ولی به وجودی واحد موجود شده‌اند. این گام اگرچه در رسیدن به مقصود بسیار مهم است، ولی اشکالش این است که در آن هنوز ثنویت خارجی ماده و صورت کنار گذاشته نشده است. بر اساس ترکیب اتحادی اگرچه ماده و صورت در خارج به وجودی واحد موجودند، اما ترکیب آنها ترکیبی خارجی است؛ یعنی ماده و صورت دو جزء خارجی‌اند که با ترکیب با یکدیگر جسم را پدید آورده‌اند^(۲).

این سخن اگرچه مشکل نظریه ماده و صورت را تا حدود زیادی مرتفع می‌کند، اما کامل به نظر نرسیده و تمام تهافت‌های این نظریه را حل نمی‌کند؛ چرا که اگر وجود واحد است ترکیب خارجی چه معنا دارد و اگر ترکیب واقعا خارجی است وجود واحد معنا ندارد. وجود واحد جز با بساطت خارجی سازگار نیست.

به گمان نویسنده اساساً سخن از ترکیب نارواست و لفظ ترکیب غلط انداز است؛ چرا که ترکیب منصرف به این است که در خارج قبل از ترکیب بین اجزاء دوئیت و جدایی وجود داشته است که این سخن در مورد ماده و صورت صحیح نیست. در مورد ماده و صورت اگر ترکیبی هم وجود داشته

قابلی متمایز از قالب قبلی است، لیکن نسبت به آن تعین لابلشروط است؛ بدین معنا که مرتبه و ایستگاهی که در آن وجود دارد ذاتی یا مقوم آن نیست و از دست رفتن آن، شخصیت و این همانی وجود سیال را عوض نمی‌کند، اگرچه حالات و آثار آن را عوض می‌کند.

وجود سیال اگرچه ذاتاً نه نبات است و نه حیوان، نه ناهق است و نه ناطق... و نسبت به تمامی تعینات فوق لابلشروط است، ولی این منافاتی ندارد با اینکه در نبات نبات باشد و در حیوان حیوان، در ناهق ناهق باشد و در ناطق ناطق^(۴).

شبهه به همین تعریف در کلمات ابوالبرکات بغدادی نیز دیده می‌شود (بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۲/۲-۱۳؛ همان: ۱۹۵/۳-۱۹۶)، اما تحلیل آن جز بر مبانی حکمی صدرایی همچون اصالت وجود و وجود سیال میسر نیست. تنها بر اساس اصالت وجود و دو حیثیت ثبات و سیلان وجود سیال است که می‌توان ثنویت خارجی ماده و صورت را کنار گذاشت و آن دو را دو حیث تحلیلی از حالات مختلف وجود سیال در نظر گرفت. بنابراین، اگرچه شبهه تعریف مذکور در آثار ابوالبرکات نیز آمده است، ولی وی از تحلیل و تحکیم آن بر اساس مبانی فلسفی آن زمان که عمدتاً بر اساس اختلافات مفهومی و ماهوی مبتنی است، ناتوان بوده و عملاً از پس ارائه تفسیری معقول از این نظریه برنیامده است و در نهایت هیولی اولی را منطبق بر همان صورت جسمیه دانسته است. (همان: ۱۲/۲-۱۳؛ همان: ۱۹۵/۳-۱۹۶)

به هر حال، با این تعریف جدید از هیولی و کنار رفتن ثنویت خارجی بین ماده و صورت، هم اشکالات و تهافت‌های تفسیر مشهور پیش نخواهد آمد و هم اغراض و مقاصد حکیمان از اعتقاد به

ایستگاه‌هایی که در مراحل پویایی و سیلان در آنها قرار می‌گیرد، چهره خود را با نقاب صورت نمایان می‌سازد و به لحاظ سیالیت ذاتی و لابلشروطیت از همه ایستگاه‌ها و تعینات در طول مسیر و استمراری که در همه احوال دارد، نقاب هیولی بر چهره‌اش نقش بسته است.

توجه به همین نکته باعث می‌شود تا قدم نهایی در رسیدن به تفسیری معقول از ماده و صورت برداشته شود و آن تعریفی جدید از ماده یا هیولی اولی است. همان‌گونه که گذشت هیولی اولی در نظر مشهور حتی فیلسوفان حکمت متعالیه، موجودی است که فاقد هر گونه فعلیت جز فعلیت قوه است. این تعریف موجب بروز چالش‌های فراوان گشته و زحمت زیادی بر دوش فیلسوفان انداخته است، ولی می‌توان با ارائه تعریفی جدید بسیاری از این چالش‌ها را دفع کرد.

تعریف پیشنهادی این مقاله چنین است که: «هیولی موجودی است که لابلشروط از هر گونه فعلیت یا تعین است» نه «فاقد هر گونه فعلیت». «لابلشروط از هر گونه فعلیت بودن» با «فاقد هر گونه فعلیت بودن» بسیار متفاوت است. فقدان فعلیت با موجودیت سازگار نیست؛ چون وجود بدون فعلیت معنا ندارد، ولی لابلشروط از فعلیت و تعین بودن با متعین بودن و فعلیت داشتن و در نتیجه موجود بودن هیچ ناسازگاری ندارد.

هیولی در این تفسیر وجود سیال متشخصی است که هیچ‌گاه فاقد تعین و فعلیت نیست و دائماً از تعینی به تعین دیگر درمی‌آید، لیکن آمد و شد این تعینات و فعلیت‌ها تشخص آن را از بین نمی‌برد و تشخص این وجود سیال از ابتدا تا انتها باقی است. وجود سیال همواره به شکلی متعین و در

دانسته که تنها در تحلیل عقلی از صورت قابل تفکیک است^(۷).

بحث و نتیجه‌گیری

اعتقاد به ماده اولی به عنوان جوهری مجزا از صورت که فاقد هر گونه فعلیتی است با چالش‌های فراوانی مواجه بوده و فیلسوفان را در توجیه و تفسیر این نظریه به دردهای زیادی دچار نموده است. بنابراین، نظریه ترکیب جسم از دو جوهر خارجی به نام ماده اولی و صورت جسمیه نظریه صحیحی نیست، اما می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه و خصوصاً بهره‌گیری از نظریه اصالت وجود و وجود سیال، علاوه بر ارائه تفسیری جدید از ماده اولی که منافاتی با بساطت خارجی جسم نداشته باشد، به تبیین بهتری از عالم طبیعت و عوارض آن دست یافت.

براین اساس هیولی نه به عنوان جوهری مجزا از صورت که فاقد هر گونه فعلیتی است، بلکه به عنوان موجودی که هر لحظه رنگ و تعینی به خود می‌گیرد، ولی نسبت به تمامی این تعینات لایشرط است امری معقول و قابل اثبات است. وجود سیال در عین وحدت و بساطت دارای دو جهت ثبات و سیلان است. از حیث ثبات و استمرار در تمامی مراتب سیلان، از آن ماده انتزاع می‌شود و از حیث سیلان و قرارگیری آن به آن در ایستگاه‌های مختلف مصحح انتزاع صورت‌های مختلف است.

این تفسیر جدید از هیولی اولی چون بر پایه نفی ثنویت خارجی ماده و صورت پی‌ریزی شده با محاذیری از قبیل چگونگی اجتماع موجودیت و فقدان فعلیت در هیولی، یا تبیین ارتباط خارجی ماده و صورت و چالش‌هایی که در تبیین تلازم

وجود هیولی تأمین خواهد شد. وجود سیال با دو چهره خود، هم مولد قوه و استعداد است و هم سبب تغییر فعلیت‌های شیء و علاوه بر آن با اتصال و ثباتی که در تمامی تغییرات دارد، ملاکی برای ربط بین آینده و گذشته به دست می‌دهد؛ با این توضیح که بین آینده و گذشته وجود سیال اتصال و وحدت حکم‌فرماست و آینده و گذشته دو قطعه بریده شده از هم نیستند. وجود سیال وجودی واحد، مستمر و در عین حال ناقص است که در حال استکمال و گذر از ضعف و نقص به قوت و کمال است. هر مرحله از این وجود قوه مرتبه بعدی و مرتبه بعد نسبت به سابق فعلیت محسوب می‌شود. بر این اساس وجود سیال مولد قوه و خاستگاه و منشاء استعداد مراحل تکامل خویش است و با سیلان خود مصحح حدوث و زوال فعلیت‌های مختلف.

وجود سیال در چهره هیولایی خود یعنی با لحاظ لایشرطیت از همه تعینات و فعلیت‌ها موجودی است که در طول زمان استمرار دارد و بسان نخ تسبیح همه فعلیتها و تعینات را به هم مرتبط کرده و ربط بین گذشته و آینده را تأمین می‌کند. تعینات و فعلیت‌ها می‌آیند و می‌روند، ولی وجود سیال به اتصال و امتداد خود در طول زمان باقی است و از آمد و شد این فعلیت‌ها گزندگی به شخصیت و وحدت آن وارد نمی‌شود.

شاید بر اساس همین تحلیل است که ملاصدرا در عین حال که بر ترکیب جسم از ماده و صورت پافشاری کرده و قاطعانه به اثبات وجود هیولی در خارج می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۸/۵ و ۱۰۹؛ همو، بی‌تا: ۵۷-۵۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۱ و ۵۵)، ولی در مواردی خاص گاهی هیولی را امری عقلی^(۵) و گاهی امری عدمی^(۶)

در متن اشاره شد تعبیر به «ترکیب» غلط‌انداز است؛ چون ترکیب مشعر به ثنویت است نه وحدت.

۴. در مقام تشبیه می‌توان گفت: هیولی بسان وجود منبسط در تعابیر عرفانی است که در عین بی‌تعینی و لابشرطیت از هرگونه تعین، هیچ‌گاه از تعین خالی نیست و در هر چیز تعینی به خود گرفته است. وجود منبسط نه حادث است و نه قدیم، نه مجرد است و نه مادی، نه جوهر است و نه عرض..... ولی در حادث حادث است و در قدیم قدیم، در مجرد مجرد است و در مادی مادی، در جوهر جوهر است و در عرض عرض (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۲) و این نیست مگر به این خاطر که «لابشرط یجتمع مع الف شرط».

۵. «و تحقیق ذلک أن للهیولی فی ذاتها لکونها أمرا عقلیا وحده کوحده عارضه للمعقولات المشترکه بین الحقائق المتکثره النوعیه فی الذهن عند ملاحظه العقل إياها واحده فی الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهیولی فی وحدتها الشخصی العقلی کحال الأجناس فی وحدتها الذهنی الاشتراکی». (همو، ۱۹۸۱: ۷۴/۵-۷۵)

۶. «أن الجسم لا یكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزءیه و ذلك لأن المادة أمر عدمی و کذا ما یشتمل علیها من حیث یشتمل علیها و أما الصوره فلأن تأثيرها فی شیء بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة فی فعلها فالأولی أن یشتمل علیها فی وجودها فی نفسها إذ الإیجاد یتقوم بالوجود و التالی محال کما علمت فکذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطه المادة فیکون المادة عله قریبه لوجود الشیء و هو محال». (همان، ۱۴۶/۵-۱۴۷)

۷. «لا شک عندنا فی أن الهیولی لیست أمرا مباینا فی الوجود لعلته القریبه من الصوره و غیرها بحسب

بین آنها وجود دارد، مواجهه نبوده و ضمن ارائه تفسیری معقول از این نظریه، اغراض و مقاصد فیلسوفان از اعتقاد به هیولی اولی را بی‌کم‌وکاست تأمین خواهد کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «فهی أخص الأشیاء حقیقه و أضعفها وجودا لوقوعها علی حاشیه الوجود و نزولها فی صف نعال محفل الإفاضه و الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴/۲)

۲. صدرالمتهلین بر خارجی بودن ترکیب اتحادی تأکید داشته و می‌نویسد: «ترکیب اتحادی حقیقتاً ترکیب است آن هم ترکیبی خارجی و با ترکیب عقلی تفاوت دارد. تفاوت آنها در این است که در ترکیب عقلی انفراد هر یک از اجزاء از یکدیگر در خارج صحیح نیست و فقط در ذهن است که می‌توان آن دو را از یکدیگر تفریق کرد، اما در ترکیب اتحادی اگرچه در وجود خارجی بین مرکب و اجزا عینیت وجودی برقرار است، لیکن انفراد آنها از یکدیگر در بعض مواقع صحیح است؛ یعنی ممکن است ماده که در ازاء جنس قرار دارد از صورت که در ازای فصل قرار می‌گیرد، جدا شده و به وجود منحاز موجود گردد». (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۵)

۳. شاید مقصود صدرالمتهلین از خارجی دانستن ترکیب، نه حقیقتاً وجود اجزای خارجی، بلکه اشاره به همین دو حیثیت واقعی است. یعنی وجود سیال حقیقتاً دو حیثیت دارد که به اعتبار این دو حیثیت از آن ماده و صورت انتزاع می‌شود، اگرچه که در خارج بسیط است و یک چیز بیشتر نیست. پس یک چیز است، لیکن دو چهره یا حیثیت دارد که هر دو واقعی است نه ذهنی. ولی همان‌گونه که

ارسطو (۱۳۷۷). *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو. چاپ اول.

اکریل، جی. ال. (۱۳۸۰). *ارسطوی فیلسوف*. ترجمه علیرضا آزادی. تهران: حکمت.

بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*. اصفهان: دانشگاه اصفهان. چاپ دوم.

بهمینار بن المرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*. تهران: نشر میراث مکتوب.

رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۴ق). *شرح اشارات و تنبیهاً (شرحی الاشارات)*. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.

_____ (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرارالحکم*. قم: مطبوعات دینی. چاپ اول.

_____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح منظومه*. تصحیح و تعلیق از حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب. چاپ اول.

سهروردی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). *دره‌التاج*. تهران: انتشارات حکمت. چاپ سوم.

صدرالمتالهین (۱۳۶۱). *ایفاظ النائمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلالاً، بل الوجود إنما يكون بالذات للصوره و الهیولی منها بمنزله الظل من ذی الظل و الظل أمر عدمی فی الخارج، إلا أن للعقل أن يتصورها شيئاً آخر غیر الصوره یكون ماهيتها فی نفسها قوه شیء و استعداد أمر حادث، كما يتصور الظل معنی آخر غیر الضوء ماهيتها عدم النور و نقصانه». (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۵-۲۶۶)

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). *شرح بر زاد المسافر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.

ابن‌رشد (۱۹۹۴م). *رساله السماء و العالم و رساله الكون و الفساد*. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.

ابن‌سینا (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهاً*. قم: نشر البلاغه. چاپ اول.

_____ (۱۴۰۴ق الف). *الهیات شفاء*. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.

_____ (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۹۸۰م). *عیون الحکمه*. بیروت: دارالقلم. چاپ دوم.

_____ (۱۴۰۴ق ج). *منطق شفاء*. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.

_____ (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.

ابن‌الغیلان (۱۳۷۷). *حدوث العالم*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. چاپ اول.

ابن‌کمون (۱۴۰۲ق). *الجديد فی الحکمه*. بغداد: جامعه بغداد.

- _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث. چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.
- _____ (۱۴۲۲ق). شرح هدایه اثیری. بیروت: مؤسسه تاریخ عربی. چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعه. نرم افزار حکمت اسلامی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ق). نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ دوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات للمحقق الطوسی. قم: نشر البلاغه. چاپ اول.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال. چاپ اول.
- _____ (۱۹۹۶م). السیاسه المدنیة. بیروت: مکتبه الهلال. چاپ اول.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۸). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام. چاپ دوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲). نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: انتشارات حکمت.
- کاتبی، نجم الدین علی-میرک البخاری (۱۳۵۳). حکمه العین و شرحه. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، یونان و روم. ترجمه سیدجلال الدین مجتبی. تهران: انتشارات سروش. چاپ پنجم.
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمآن الصدق. تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۵ق). تعلیق بر نهاییه الحکمه. قم: نشر سلمان فارسی. چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). قیاسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۵-۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول.

COPYRIGHTS



©2022 by the Authors. Licensee PNU, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)