

سیرتطورات اصطلاح هیولای اولی در آثار اندیشمندان مسلمان

محمود هدایت‌افزا^۱

محمدجواد رضایی‌ره^۲

چکیده

میدانیم اصطلاح «هیولای اولی» در فلسفه مشاء منبعث از آراء ارسطو در باب ماده و صورت یا قوه و فعل است. اگرچه این عنوان با وصف «امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت» در فلسفه اسلامی شهرت دارد، لیکن با تأمل در آثار اندیشمندان مسلمان مشاهده میشود که بدلیل تلفیق برخی آراء فلسفی با ایده‌های عرفانی و تأثیرپذیری از معارف اسلامی، تطورات معنایی گوناگونی در این اصطلاح رخ داده است؛ بطوری که در بعضی از مکاتب فکری، بنحو آگاهانه، بر امور بالفعل نیز اطلاق شده است.

در نوشتار حاضر هشت معنا از «هیولای اولی» احصاء گردیده که بترتیب زمانی بدین‌قرارند:

۱. امری فاقد هر نوع فعلیت و صرف قابلیت نزد مشائیان که معادل مفهوم ارسطویی آن است.

۲. مرتبه چهارم هستی در نزد اسماعیلیه که متأخر از نفس و مقدم بر طبیعت است.

۳. صرف اتصال جوهری در برخی کلمات شیخ‌اشراق که به همراه مقدار

۵۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول)؛

Mahmud hedayatfza@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی؛ rezaeirah@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۲۴



عرضی حقیقت جسم را تشکیل میدهد.

۴. ماده جمیع عوالم امکانی و عبارت اخرای وجود منبسط در اصطلاح برخی عرفا

۵. حیثیتی از حیثیات صورت در راستای قول به ترکیب اتحادی ماده و

صورت نزد ملاصدرا

۶. معادل وجود امکانی یا وجه‌الرّب مخلوقات در اصطلاح شیخ احسانی

۷. بسط مفهوم ارسطویی هیولای اولی تحت عنوان ماهیت ظلمانی‌الذّات در

مکتب تفکیک

۸. اطلاق هیولای عالم بر ماء بسیط به استناد نصوص دینی در مکتب تفکیک

کلیدواژه‌ها: ماده اولی، قوه محض، اتصال جوهری، وجود منبسط، حیثیات صورت، وجه‌الرّب، ماهیت ظلمانی‌الذّات، ماء عالم

* * *

طرح مسئله

یکی از اصطلاحات فلسفی که با معانی متفاوت و گاه متضاد، در کتب فلسفی، کلامی و حتی عرفانی اندیشمندان مسلمان بکار رفته، «هیولای اولی» است. پیشینه این اصطلاح به فلسفه یونان و مباحث «ماده و صورت» یا «قوه و فعل» در نظام فکری ارسطویی برمیگردد که بعدها در آثار فیلسوفان مشائی تبلور ویژه‌ی یافته است. در این نگاه، «هیولا» به جوهری فاقد فعلیت و واجد قوه محض اطلاق میشود که برای فعلیت یافتن به تعلق صورت جسمیه و برای منشأ آثار شدن، به تعلق صور نوعیه محتاج است.

بر پایه چنین ذهنیتی، باور رایج اساتید فلسفه آن است که این مفهوم، فقط بمعنای ۵۶ «امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت» در آثار متفکران مسلمان بکار رفته و حتی برخی معاصران، قائلان به فعلیت داشتن هیولای اولی را به بی‌خبری از اصطلاحات اولیه فلسفی متهم مینمایند.^(۱) از اینرو پرسش اصلی ما در نوشتار حاضر این است که: آیا متفکران مسلمان، اصطلاح هیولای اولی را در باب امور بالفعل نیز بکار برده‌اند؟ اگر پاسخ، مثبت است، آیا این استعمال در موارد شاذ و نادر اتفاق افتاده یا دارای تنوع و تکرار معانی است؟



و در صورت اخیر، آیا اینگونه استعمالات حاصل کج‌فهمی برخی اندیشمندان مسلمان از فلسفه ارسطویی است یا آنکه ایشان بنحو آگاهانه، برحسب نیاز و در طریق سامان‌بخشی به نظام فکری مطلوب خود، این مفهوم را در معنای غیر ارسطویی آن بکار برده‌اند؟

با تفحص بیشتر در کتب متفکران مسلمان ملاحظه می‌شود که هیولای اولی در مکاتب و نحله‌های مختلف فکری - بویژه مصنفات متغولین در نقلیات و صحف عرفانی - بر امور بالفعل نیز اطلاق گردیده است. از اینرو فرضیه نوشتار حاضر، آن است که اصطلاح هیولای اولی بنحو آگاهانه در آثار حکمای اسماعیلی، شیخ‌اشراق، آموزه‌های عرفانی، برخی عبارات ملاصدرا اصطلاحات خاص شیخ احسائی و نظام فکری میرزای اصفهانی، به معنای دیگری غیر از مفهوم ارسطویی آن بکار رفته است.

از آنجا که این بحث بر سر مباحث مختلفی از فلسفه و عرفان اسلامی و بتبع آن، برخی معارف دینی سایه گسترده است، در نوشتار پیش‌رو، علاوه بر توضیح اطلاعات متفاوت این اصطلاح فلسفی، تطبیق برخی نظریات و به گفتگو فراخواندن بعضی مکاتب حکمی - عرفانی، ادعای مذکور پیرامون «انحصار معنای هیولای اولی به امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت» مورد نقادی قرار خواهد گرفت. نکته مهم اینکه برای فهم بهتر اطلاقات «هیولای اولی»، توجه به سیر تاریخی تطورات آن، اهمیت ویژه‌ی دارد؛ چه همانند بسیاری از مباحث فلسفی، برخی آراء در حدود برخی اطلاقات این عنوان تأثیرگذار بوده است. از اینرو، در نوشتار پیش‌رو، هشت معنا از «هیولای اولی» با اتکا بر کتب فلسفی و عرفانی موجود و بترتیب زمانی معرفی می‌گردد تا نور تازه‌ی در طریق فهم این اصطلاح و نیز درک مرادات اصحاب مکاتب مختلف فکری حاصل شود؛ بدان امید که نقدهای اهل نظر نسبت به بزرگان علم و معرفت منصفانه‌تر و عالمانه‌تر ارائه گردد.

۱. هیولای اولی از منظر فیلسوفان مشائی

مشائیان مسلمان تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطویی بر این باورند که جسم طبیعی،

حقیقتی مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است که امتداد و اتصال جوهری جسم، مرهون همین صورت جسمیه است و آلا هیولای اولی چیزی جز قابلیت و استعداد محض برای پذیرش صورت جسمیه نیست. ایشان - بویژه ابن سینا - در مقام اثبات این باور خود، حداکثر به سه دلیل با عناوین «برهان قوه و فعل»^(۲)، «برهان فصل و وصل»^(۳) و «برهان تخلخل و تکاتف»^(۴) و^(۵) تمسک جسته‌اند.

این براهین بعدها توسط برخی فیلسوفان و متکلمان متأخر از ابن سینا، همچون ابوالبرکات بغدادی و سهروردی مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت؛^(۶) بطور مثال، ابوالبرکات بغدادی، برهان قوه و فعل را صرف یک تبیین - و نه یک برهان - درباره ترکیب جسم از ماده و صورت انگاشته^(۷) و^(۸) صاحب حکمة الاشراق، برهان فصل و وصل را بدلیل خلط میان دو معنا از «اتصال» و برهان تخلخل و تکاتف را بدلیل عدم انبساط و انقباض حقیقی در اجسام، مغالطه دانسته است.^(۹) در مقابل، برخی متفکران همچون ملاصدرا به دفاع از این براهین و پاسخ به ایرادات منتقدان - پرداخته‌اند.^(۱۰)

البته امروزه بر پایه پیشرفت علم فیزیک، طرح نظریه ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه موضوعیت ندارد؛ زیرا به قول برخی از دانشوران «از آنجا 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».^(۱۱) در واقع، نظریه ترکیب جسم از ماده و صورت، بدیل و رقیب نظریه اتمی بود و بر این مدعا استوار بود که اجسام، همانطور که آنها را یکپارچه و متصل میبایم، در واقع نیز چنینند. حال که بطلان این مدعا بلحاظ علمی روشن شده و مقبول افتاده است، طرح نظریه توجیه‌گر آن صرفاً ۵۸ ارزش تاریخی دارد نه کشف واقعیت.

ناگفته نماند که حکمای مشاء، جسم را به اعتبار پذیرش صور نوعیه، هیولای ثانیه خوانده‌اند که خود امری بالفعل است، لیکن این مطلب به بحث مورد نظر در این نوشتار ارتباط چندانی ندارد، چه محل نزاع در این نوشتار، اطلاعات «هیولای اولی» است.



۲. هیولای اولی از منظر اسماعیلیه

این معنا از هیولا در آثار اخوان الصفا و برخی کتب اندیشمندان اسماعیلیه دیده میشود. فارغ از آنکه انجمن اخوان الصفا، انشعابی از اسماعیلیه یا فرقه کاملاً مستقلی از ایشان تصور شوند، در این بحث اهمیتی ندارد؛ گرچه بنابر توافقات قابل توجه این دو گروه در اغلب مباحث متافیزیکی میتوان احتمال دوم را مردود دانست و اخوان الصفا را انشعابی از اسماعیلیه لحاظ کرد.

به باور برادران صفا و پاکی، مراتب طولی در نظام هستی، مشتمل بر هشت یا عبارتی نه مرتبه است. ایشان در مقام تصویرسازی از روابط طولی میان موجودات، «هیولا» را متأخر از خالق، عقل و نفس، در مرتبه چهارم هستی و مقدم بر طبیعت، جسم، افلاک، عناصر چهارگانه و موالید قرار داده‌اند. در رسائل اخوان الصفا میخوانیم:

اول چیزی که باریتعالی آن را از نور وحدانیت خود اختراع و ابداع نمود، جوهر بسیطی است که به آن عقل فعال گفته میشود؛ همانگونه که عدد دو از تکرار عدد یک پدید می‌آید. سپس نفس کلیه فلکیه از نور عقل پدید آمد، چنانکه عدد سه از افزودن یک به دو حاصل میگردد. آنگاه هیولای اولی از حرکت نفس پدید آمد، چنانکه عدد چهار از افزودن یک به سه حاصل میشود. سپس سایر مخلوقات از هیولا و با وساطت عقل و نفس پدید آمدند ...^(۱۲)

نزد این دسته از حکما که تعالیم خود را بر پایه ریاضیات و اعداد بیان میدارند، هیولا به اعتبار آنکه در مرتبه چهارم از مراتب هستی واقع شده، بر چهار قسم است: هیولای مصنوعات، هیولای طبیعت، هیولای کل و هیولای اولی.^(۱۳)

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

سپس از نفس، هیولی موجود شد به امر باری سبحانه بواسطه نفس و عقل، و مر هیولا را مرتبت چهاری آمد، بدانچه مر عقل را مرتبت دویی بود و نفس را با مرتبت سه‌ئی؛ لاجرم هیولی به چهار نوع اندرست: یکی هیولی صناعتی و دیگر هیولی طباعی و سه دیگر هیولی کلی و چهارم هیولی اولی، اُغنی بی صورت. آنگاه پس از هیولی، طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجمی ...^(۱۴)

با اندکی تأمل در کلمات این دسته از اندیشمندان، تفاوت چشمگیر این معنا از هیولا (هیولی اول، اُعی بی صورت) با تلقی مشاء از این مفهوم، بروشنی قابل ملاحظه است که در ذیل به اهمّ این موارد اشاره می‌رود:

الف) هیولا در این معنا، امری مجعول و مخلوقی از مخلوقات خدا و موجودی بالفعل است نه امری فاقد فعلیت که برای توجیه برخی خصوصیات جسم، امری محقق و در عین حال قوه صرف دانسته شود. البته اسماعیلیه بظاهر منکر فعلیت هیولا بوده، فعلیت جسم را مرهون طبایع میدانند؛ لیکن باید به فرق مراد ایشان از «فعلیت» با معنای مورد نظر مشاء توجه نمود. پیروان ارسطو صرف تحقق شیء، فارغ از منشأ آثار بودن را فعلیت گویند؛ ولی در نظر اسماعیلیه، فعلیت بمعنای منشأ آثار بودن است، از اینرو هیولا را با آنکه امری مجعول، صادر از نفس و محقق در خارج (دارای فعلیت در نگاه مشائی) میدانند، بدلیل عدم وجود آثار، فاقد فعلیت تلقی میکنند.^(۱۵)

ب) رتبه وجودی هیولای اسماعیلیه از صورت (طبیعت) و موجودات مادون آن بالاتر است. این هیولا بطور 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 بسر میبرد و توسط صورت جسمیه امداد میشود.^(۱۶)

ج) تفاوت مهم دیگر آنکه در نگاه اسماعیلیه، طبیعت مشتمل بر پنج امر است: صورت جسم فلکی و صور عناصر چهارگانه. این صور ابتدا بواسطه هیولا از نفس صادر شده و سپس از ترکیب اتحادی آنها با هیولا، جسم فلکی و عناصر چهارگانه پدید آمده است.^(۱۷) از اینرو در این نظام فلسفی، معادلی برای صورت جسمیه در فلسفه مشاء یافت نمیگردد. بعبارت دیگر، 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 بویژه اخوان الصفا است؛ بطور نمونه، ایشان تحت تأثیر افلوپین، هیولا و همه مراتب مادون آن را - برخلاف عقل و نفس - در ذات خود ظلمانی و از عالم کدورت بشمار می‌آورند و حتی نقص نفس را در مقایسه با عقل، ناشی از تصرف و تدبیر هیولا میدانند.^(۱۸)



۳. معنای خاص هیولا در آثار سهروردی

سهروردی با آنکه در حکمة الاشراق، دیدگاه حکمای مشاء پیرامون ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه را ابطال نموده و جسم را صرف اتصال جوهری پنداشته است^(۱۹)، 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 بواسطه آن، تعداد اجسام با حفظ حقیقت نوعیه آنها تغییر مینماید؛ از اینرو جسم، صرف جوهر نیست»^(۲۰).

در نگاه اول بنظر میرسد که سهروردی در باب جسم دچار تناقض‌گویی گردیده و یا دست‌کم در فاصله نگارش تلویحات تا حکمة الاشراق، دیدگاهش تغییر یافته است؛ اما شارحان این دو اثر، از جمله قطب‌الدین شیرازی بر این باورند که لفظ «هیولا» در دو کتاب مذکور، بصورت مشترک لفظی بکار رفته و هیولای ابطال شده در حکمة الاشراق با هیولای مورد بحث در تلویحات متفاوت است؛ از اینرو نه تناقضی در گفتارهای سهروردی است و نه تغییر دیدگاهی در افکار وی^(۲۱).

قطب‌الدین شیرازی نه تنها هیولا، بلکه الفاظ «جسم» و «مقدار» را نیز در این دو اثر سهروردی، مشترک لفظی میداند. و میگوید: از آنجا که در هر جسمی - مثلاً قطعه‌یی موم - دو نوع مقدار ملاحظه میشود: یکی مقدار ثابت که امری جوهری است و با تغییر شکل موم، کم و زیاد نمیگردد و دیگری مقدار متغیر که همان اندازه‌های اطراف موم و عارض بر مقدار جوهری است و با تغییر شکل موم، تغییر میکند. جسم در اصطلاح تلویحات عبارت است از مجموع این دو مقدار که به مقدار جوهری، هیولا گفته شده، ولی در حکمة الاشراق، منظور از جسم، صرف مقدار ثابت جوهری و عاری از مقدار متغیر است^(۲۲).

۶۱

بر اساس توجیه وی میتوان گفت که مراد سهروردی از هیولا - در تلویحات - مقدار جوهری و منظور از صورت، هیأت متوارد بر جسم است، لیکن 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 صور



نوعی و نفی جوهریت آن است؛ چون صور نوعی در نظر او چیزی جز اعراض و هیأت نیستند و انواع نیز مرکب از مقدار جوهری (هیولای تلویحات) و هیأتند.^(۲۳) بدیگر سخن، جسم در نظر سهروردی هویتی بسیط دارد که مقدار بودن (مقدار ثابت)، وصف ذاتی آن است و به اعتبار پذیرش صورتها و هیأت (مقادیر عرضی)، هیولا بشمار می آید که این اصطلاح اخیر، هم معادل هیولای ثانی مشاء و هم معادل هیولای اسماعیلیه است. از اینرو نمیتوان سخنان او را در دو کتاب مذکور بکلی متفاوت و بلکه متناقض دانست.^(۲۴)

با اینگونه شواهد باید اذعان داشت که توجیه قطب شیرازی توجیه مناسبی است و از تتبع فراوان وی در عبارات شیخ اشراق و فهم اندیشه‌های او حکایت دارد. بنظر میرسد این بیان شارح حکمة/الاشراق بتواند سخن موجز سهروردی در رساله پرتونامه را نیز توجیه نماید، 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 جسم، مرکب است از هیولا و صورت».^(۲۵)

ظاهراً مراد شیخ از هیولا در قطعۀ مذکور، هیولا در اصطلاح تلویحات و مقصود از صورت، مقادیر عرضی ناظر به اجسام گوناگون است.

کوتاه سخن آنکه غایت اصلی سهروردی در این بحث، دو چیز است: یکی انکار امری غیرمجموع و فاقد فعلیت و دیگر، انکار ترکیب در حقیقت جسم؛ یعنی اهداف شیخ اشراق - هم در تلویحات و هم در حکمة/الاشراق - بلحاظ سلبی یکسان بوده و صرفاً بیانات اثباتی او در تبیین حقیقت جسم متفاوت است.

۴. هیولای اولی در آثار برخی عارفان

۶۲ عرفایی که به تدوین عرفان نظری گرایش داشته‌اند، تقسیمات متعددی را پیرامون مراتب وجود ارائه نموده‌اند. یکی از این تقسیمبندیها که در اکثر آثار ایشان بچشم میخورد، تبیین هستی براساس مراتب سه‌گانه «وجود بشرط لا»، «وجود لا بشرط» و «وجود بشرط شیء» است که بعدها در آثار ملاصدرا و حکمای متأخر از او نیز نمود خاصی یافت. شارح مدقق فصوص الحکم در توضیح سه اصطلاح مذکور مینویسد:



بدان که حقیقت و طبیعت وجود هر گاه به شرط لاشیء اتخاذ شود؛ یعنی با او چیزی نباشد، آن را مرتبه احدیت گویند که در آن تمام اسماء و صفات مستهلک است و آن را مقام جمع الجمع و حقیقة الحقائق و عماء نیز گویند و هر گاه بشرط شیء اخذ شود، یعنی با او چیزی اضافه بر طبیعت صرف (اسماء و صفات) ملاحظه شود، آن را مرتبه الهیة و واحدیت و مقام جمع گویند، و این مرتبه به اعتبار رسانیدن فیض است به مظاهر اسماء که اعیان ثابت باشد، و این به اعتبار ایصال حقایق به رتبه کمالات مناسب استعدادات آنها در خارج، مقام ربوبیت نامیده میشود، و هرگاه لابشرط شیء و لابشرط لاشیء اخذ شود، آن را مرتبه هویت ساریه در جمیع موجودات گویند.^(۲۶)

بر این اساس، منظور از «وجود بشرط لا» که مبراً از هر قیدی، حتی قید اطلاق میباشد، ذات باریتعالی و مقام صقع ربوبی است. البته بعضی از محققین، این مرتبه را تجلی یا تعیین اول ذات حق (فیض اقدس) و ذات ربوبی را بلا اسم و لا رسم و برتر از این مقام میدانند که تا به حال، نه معروف عارفی واقع شده است و نه معبود عابدی.^(۲۷) اما «وجود لابشرط»، ناظر به مقام فعل باریتعالی و عالم امر اوست که به حکم کریمه شریفه «ألا له الخلق والأمر»^(۲۸) مقدم بر سایر ممکنات و محیط بر مرتبه وجودات بشرط شیء و ماهیات امکانیه است.

مقصود اصلی اهل معرفت از طرح این بحث، شرح بیشتر مقام دوم یعنی وجود «لابشرط» است. ایشان با حفظ برخی اختلافات نظری- در شرح این مرتبه از وجود به تمثیلات، بیانات و اشعار متعددی متوسل شده‌اند، اما با این همه بدلیل عظمت این مرتبه از وجود امکانی و عدم اطلاع به کنه آن، هر کس جلوه یا جلواتی از این حقیقت را شرح و خوشه‌یی از این خرمن برچیده است؛ از اینرو به اعتبارات گوناگون و از منظرهای مختلف، نامهای متفاوتی بر این حقیقت نهاده‌اند. بعضی از این اسامی همچون «أمرالله»، «وجهالله»، «نورالله» و «مشیهالله» از قرآن و روایات-خاصه ادعیه- اقتباس گردیده و برخی دیگر نظیر «فیض مقدس»، «وجود منبسط» و «حق مخلوق به» از اصطلاحات خاص عرفا و حکماست که غالب آنها از حیثی قابل تطبیق بر آیات و روایات میباشد.



در این راستا برخی از محققان به جمع‌آوری این اسامی و اصطلاحات روی آورده‌اند.^(۲۹) بعضی از این اسامی به روایت سید حیدر آملی بدین قرار است:

عقل اول، نفس اول، حضرت واحدیت، حضرت الوهیت، انسان کبیر، آدم، جبرئیل، روح القدس، امام مبین، مسجداً لأقصى، روح أعظم، نور، حقیقة الحقایق، هیولا، جوهر، هباء، عرش، خلیفة الله، معلّم اول، برزخ جامع، مُفیض، مرآة حق، قلم أعلى، مرکز دائره، نقطه و ...^(۳۰)

ملاحظه میشود که یکی از این اسماء، «هیولا» و بتعبیر دیگر «هباء» است؛ بدینمعنا که خداوند ابتدا این حقیقت را ابداع و سپس سایر مخلوقات را از آن خلق نمود؛ چون این وجود بگونه‌یی بوده و است که قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد و از این حیث، «علت مادی» عالم نیز بشمار میرود؛ لیکن نه به این معنا که صور را از خارج وجود خود دریافت کند، بلکه او این قابلیت را دارد که تحت مشیت الهی به شکل این صور درآید.

ابن عربی در اینباره میگوید: هنگامی که خداوند، وجود عالم را اراده کرد، حقیقتی بنام «هباء» از اراده مقدّس وی پدید آمد. این حقیقت نزد خداوند، همانند گچ نزد بنا بود که تحت اراده وی به هر شکل و صورتی درمی‌آید. در اصطلاح صاحبان افکار (حکما)، از آن به «هیولای کل» تعبیر میشود، چرا که همه موجودات عالم بنحو بالقوه در آن تحقق دارند. آنگاه خداوند سبحان به نور خود بر هباء یا هیولای کل تجلی فرمود که در پی این تجلی، هر یک از اعیان به میزان قرب خود به آن تجلی از آن نور بهره‌مند گردید.^(۳۱)

صاحب فتوحات مکیه در ادامه سخن، ضمن اشاره به آیه نور تصریح میکند که در میان ممکنات، حقیقت محمدیه (ص) مسمی به عقل اول- در پذیرش نور تجلی از سایرین سبقت جست، از اینرو او آقای همه عالم و اولین ظاهر در وجود است و نزدیکترین مردمان به او، علی بن ابی‌طالب (ع)، امام عالم و اسرار جمیع انبیا میباشد.^(۳۲)

البته منظور از حکما در سخن مذکور و اینکه ابن عربی چه کسانی را مدنظر داشته، مشخص نیست؛ لیکن همینقدر یادآور میشویم که این اصطلاح اگرچه با هیولای اسماعیلیه قدری شباهت دارد و چه بسا بتوان نسبت عموم و خصوص

مطلق را در بین آنها صادق دانست، اما با هیولای مشائیان کاملاً متباین است؛ چون وجود لابشرط، نفس فعل الهی و مشیی هر شیء و فعلیت بخش هر موجود امکانی است. بعبارتی، حقیقت محمدیه از حیثی فاعل و از حیثی قابل محسوب میشود، چنانکه در صلوات منسوب به ابن عربی در مدح رسول خدا(ص) میخوانیم:

صلوات الله و ملائکته و حملة عرشه و جميع خلقه من أرضه و سمائه علی
سیدنا و نبینا اصل الوجود و عین الشاهد و المشهود، اول الاوائل و ادلّ
الدلائل و مبدء الأنوار الأزلی و منتهی العروج الکمالی، غایة الغایات، المتعین
بالنّشآت، أب الاکوان بفاعلیة و أمّ الامکان بقابلیة، المثل الأعلى الالهی، هیولی
العوالم الغیر المتناهی... (۳۳)

ناگفته نماند که برخی محققین نیز بمنظور تبیین دقیقتر این مطالب، تجلیات الهی را به چهار قسم ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری تقسیم نموده و در ذیل تجلی آثاری، ماده عالم آثار را جوهر «هبا» نامیده‌اند که هیولای این عالم و جهت انفعالی نفس کلیه محسوب میگردد. (۳۴)

۵. هیولای اولی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا مبحث ماده و صورت را از فلسفه مشاء اقتباس کرده و پس از تقریر و توضیح براهین «قوه و فعل»، «وصل و فصل» و «تخلخل و تکاثف»، در مقام پاسخگویی به نقدهای سهروردی بر دو استدلال اخیر برمی‌آید. (۳۵) اما ظاهراً وی در ضمن تحقیقات و تقریر این مباحث درمییابد که این فرایند، فرجام نکویی در پی ندارد، از اینرو برای سامان بخشی به نظام فلسفی مطلوب خود، لازم میبند که تغییراتی در آراء مشائیان در باب ماده و صورت اعمال نماید. از اینگونه اعمال ۶۵ نظرها که به نوآوریهای ملاصدرا تعبیر شده، قول به «ترکیب اتحادی ماده و صورت» در قبال قول به ترکیب انضمامی این دو نزد فیلسوفان مشائی است. (۳۶) البته صاحب *الأسفار الأربعة* در مقام طرح این بحث، دیدگاه صدرالدین دشتکی را پیشینه خود دانسته است (۳۷)، اما واقعیت آن است که حکمای اسماعیلیه و اخوان الصفا، قرن‌ها قبل از وی و دشتکی نظریه «ترکیب اتحادی ماده و صورت» را مطرح کرده‌اند؛ چه بسا

دشتکی نیز با وساطت شیخ اشراق از آنان تأثیر پذیرفته باشد.

به هر حال، ملاصدرا برای اثبات این نظریه، چهار دلیل اقامه میکند:

- صحت حمل هیولا و صورت بر یکدیگر: زیرا مجوز و مصحح حمل، اتحاد وجودی موضوع و محمول است.

- نفی ترکیب انضمامی در اجسام مرکب: زیرا در ترکیب انضمامی دو شیء، بدلیل مغایر بودن اجزاء در حین ترکیب، ترکیب حقیقی روی نمیدهد و ماهیت جدیدی حاصل نمیشود.

- یکی بودن ماهیت و صورت جسم: زیرا با فرض ترکیب انضمامی بین ماده و صورت، نمیتوان صورت را عین ماهیت دانست، حال آنکه مشائیان، ماهیت و شیئیت اشیاء را به صورت آن میدانند.

- اتصاف نفس به صفات خاص بدن: چون بنابر دیدگاه حکمای مشاء، بدن، ماده نفس و نفس، صورت آن است.^(۳۸)

ملاصدرا پس از شرح دلایل مذکور، به طرح و دفع سه اشکال مقدر بر نظریه ترکب اتحادی جسم از ماده و صورت میپردازد.^(۳۹) او در ضمن پاسخ به اشکال سوم، متعرض پاسخ دشتکی - که متمایل به شیخ اشراق، ماده و صورت را از اجزاء تحلیلی جسم پنداشته بود - و اعلام نارضایتی از مقصود وی در باب معنای ترکیب اتحادی ماده و صورت میگردد.^(۴۰) سپس در عین تصریح بر تفاوت بسیار، بین مراد خود با معنای مورد نظر دشتکی، به دفع اشکالات دوانی بر دیدگاه دشتکی همت میگمارد، لیکن در مقام پاسخگویی به آن ایرادات، از مبانی فلسفی خود نظیر اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی بهره میگیرد.^(۴۱)

اما این دفاعیات برای برخی از شارحان بزرگ حکمت متعالیه نیز قانع کننده نبوده ۶۶ است؛ چنانکه حکیم سبزواری نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت را برنتابید و ضمن اختیار نظریه ترکیب انضمامی، تلاش نمود با تأکید بر وجوه مشترک این دو دیدگاه، از اهمیت این نزاع بکاهد.^(۴۲) برای داوری در این نزاع باید به پیش فرضها و فهم فیلسوفان مشائی در فرق این دو گونه اتحاد، محذورات ملاصدرا در پذیرش قول مشائیان و ارزیابی دلایل هر نظریه توجه نمود که خارج از حیطه نوشتار حاضر است.

اما بحثی که طرح آن، با هدف این نوشتار تناسب دارد، دعاوی شارحان پیرامون

رای نهایی ملاصدرا در باب حقیقت هیولا است؛ چه وی به این نکته توجه داشته که با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت، دیگر نمیتوان اجزاء مرکبات حقیقی را - که تحت نوع واحد درمی آیند - بالفعل موجود دانست؛ از اینرو در برخی عبارات ملاصدرا، ماده و صورت به ظل و ذی ظل تشبیه گردیده، بدینمعنا که ماده نیز بمانند سایه، امری عدمی و فاقد واقعیت است.^(۴۳) به این ترتیب با اعتقاد وی هر صورت جدیدی، واجد همه کمالات و فعلیات مادون خود است و هیولا که جزء جوهری جسم است، حظی از وجود و مرتبه‌یی از فعلیت ندارد، بلکه جزء جوهری تحلیلی جسم است.^(۴۴) اما بنظر میرسد که این نتیجه با ادعای ایشان در برهان قوه و فعل منافات دارد و مستلزم انکار هیولی است، لیکن برخی صدرائیان بدون هیچ دلیل موجهی از پذیرش این استلزام، استنکاف می‌ورزند.^(۴۵)

تفسیر سومی هم از آراء ملاصدرا در باب هیولا شده که مورد نظر راقم این سطور است. این تفسیر با اتکا بر برخی مبانی فلسفه صدرایی همچون ترکیب اتحادی هیولا با صورت، شیئیت شیء به فصل اخیر آن و نحوه موجودیت فصل میگوید: «در حکمت متعالیه، ماده اولی یا هیولا، به جوهریت صورت، جوهر است و در واقع، یکی از حیثیات صورت محسوب میشود».^(۴۶) از شواهد دال بر این تفسیر، مقدمه‌چینی ملاصدرا برای اثبات «شوق» در هیولا است که مبین فعلیت داشتن هیولا و وجدان صفات کمالیه در آن است. او میگوید: اگر سخن مشائیان در باب وجود هیولا را بپذیریم، پس مرتبه‌یی از هستی و حظی از وجود دارد؛ از اینرو هیولا همه کمالاتی را که از مقوله وجود و دایره مدار آن است، به تناسب رتبه وجودی خود داراست؛ یعنی واجد علم، قدرت، اراده و مانند آن است، بلکه ماهیت آن نیز بتبع وجودش، به این صفات، متصف میگردد...^(۴۷)

۶۷

آری، ملاصدرا در ابتدای استدلال فوق، هیولای مشائیان را پذیرفته، سپس آن را با عنایت به مبانی حکمت متعالیه (اصالت وجود و عینیت صفات کمالی با وجود) ارتقا بخشیده است تا جایی که به اثبات شوق و فعلیت در هیولا منتهی میشود. سبزواری نیز در تعلیقه خود بر الأسفار، ضمن تأیید دعوی ملاصدرا، استدلال دیگری را بر اساس هم‌سنخ بودن وجود همه موجودات - فارغ از مراتب تشکیکی بین آنان - مطرح می‌سازد



که متضمن وجود شوق در هیولا و فعلیت داشتن آن است.^(۴۸) ناگفته نماند که تفاسیر مذکور از هیولای مورد قبول ملاصدرا، همگی واجد شواهد متنی است. در واقع، مسبب اصلی این تشبیهات اقوال، رویکردهای متفاوت خود وی در آثارش - بویژه مجلدات *الأسفار الأربعة* - است. بطور مثال با وجود مطلب اخیر در مجلد دوم *الأسفار* که دلالت بر فعلیت هیولا و وجود شوق، شعور، اراده و ... در آن دارد، فیلسوف شیرازی در مجلد هفتم همان کتاب، وجود شوق بالفعل در هیولا را مورد انکار قرار داده و آن را تنها واجد قوه شوق میدانند.^(۴۹)

۶. هیولای اولی در اصطلاح شیخ احمد احسائی

شیخ احسائی همانگونه که در مسیر جمع بین عقل و نقل تلاش ویژه‌ی نموده، در تطبیق برخی اصطلاحات حکمی و عرفانی نیز آراء قابل توجهی ارائه داده است. معنای مورد نظر وی از هیولای اولی، تلفیقی از نگاه عرفانی و حکمی نسبت به این اصطلاح است.

در ادبیات شیخ، مفاهیم حکمی «ماده» و «صورت» بترتیب، معادل «نور» و «ظلمت» در عرفان و این هر دو، عبارت أخرای «وجود» و «ماهیت» است. به باور احسائی، «وجود» دو معنای اعم و اخص دارد؛ معنای اعم «وجود» همانی است که در مقابل عدم قرار دارد و اینکه گفته میشود در مقابل عدم، صرفاً بدلیل کمبود لفظ و تنگی قافیه است، زیرا عدم چیزی نیست که بتوان برای آن، مقابلی در نظر گرفت. وجود بمعنی الأعم، شامل همه اشیا از جمله ماده، صورت، نور، ظلمت، ماهیت و وجود بمعنی الأخص میگردد، چون معادل «هستی» در زبان فارسی است.^(۵۰)

اما وجود بمعنی الأخص، معادل «ماده» در حکمت و «نور» در عرفان است.

۶۸ احسائی برخلاف مشائیان و اسماعیلیه، ماده را امری نورانی و وجه‌الرب اشیا میپندارد که واجد همه فعلیات و صور است. در این نگاه، ماده یا وجود، امری محقق و مجعول حق تعالی است که در همه مراتب هستی حضور دارد؛ بدین ترتیب که در عالم عقول، ماده معنوی، در عالم نفوس، ماده نفسانی، در عالم مثال، ماده مثالی و ... وجود دارد.^(۵۱)

در این نظام فکری، ماده که به جعل بلاواسطه تحقق یافته، خود قابلیت پذیرش



هر صورتی را دارد، لیکن این صور از خارج به او افزوده نمیشود، بلکه حاصل انفعال خود ماده است و ماده تحت مشیت الهی، به صور گوناگون مبدل میگردد. بعبارت دیگر، ماده یا وجود همانند مومی است که قابلیت متصور شدن به صور نامتناهی در کمون ذات او وجود دارد، اما چون نسبت به این صور، علی السویه است، برای تعیین ماده به یکی از این صورتها و احراز فعلیت خاص، به یک فاعل خارجی نیاز است تا قائل به ترجیح بلامرجح نشویم. بنابراین تحقق یک شیء به جعل مرکب انجام میپذیرد: جعل اول به ماده یا وجود شیء تعلق میگیرد و جعل ثانی به صورت یا ماهیت شیء. بنابراین، هیچ شیئی در عالم خارج، عاری از ماده یا صورت نیست و این دو در قالب یک ترکیب انضمامی به یکدیگر وابسته‌اند.^(۵۲)

البته باید توجه داشت که این دو جعل، صرفاً بلحاظ رتبی نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند نه بلحاظ زمانی. از عبارات احسائی و شارحان اندیشه وی چنین برمی آید که تمایز میان اشیاء خارجی به صورت آنهاست؛ مثلاً انسان بماهو انسان در خارج تحقق نمییابد، مگر آنکه متعین به صورتی خاص همچون زید یا عمر شود. همچنین هیچ صورتی در خارج محقق نمیگردد مگر به توسط ماده. بنابراین ماده، متوقف بر صورت و صورت، متوقف بر ماده است. البته ماده، در ظهور خود نیازمند صورت است و صورت، در وجود و بقای خود نیازمند به ماده! این دور را دور معی گویند که محال نیست، زیرا جهت توقف ماده و صورت متفاوت است.^(۵۳)

شیخ احسائی بر اساس تلقی خاص خود از ماده و صورت بر این باور است که موجودات امکانی همگی مرکب از ماده و صورت یا وجود و ماهیتند، لیکن ماده مربوط به هر مرتبه از وجود، متناسب با همان مرتبه است؛ اما همه این مراتب اثر فعلی ماده مطلقه یا «هیولای اولی» است که همان وجود لابشرط نزد عرفاست. البته احسائی، وجود لابشرط را بحسب حقیقت خود، بسیط و کلام ملاصدرا را در اینباره (فهو فی ذاته امر بسیط) صحیح میدانند، لیکن بر این باور است که در عالم خارج بمنظور تحقق اشیاء، چون این ماده با صورتی ترکیب میشود تا تشخص، تعین و فعلیتی خاص بیابد، دیگر نمیتوان اشیاء خارجی را بسیط دانست.^(۵۴)

احسائی بمنظور اثبات دیدگاه خود، از آیات و احادیث نیز بهره گرفته است؛ از

جمله آیات «و خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها» (زمر/۶) و «و من کلّ شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون» (ذاریات/۴۹) که در اولی، «نفس واحده» را معادل ماده مطلقه (هیولا) یا وجه‌الرّب و خلق اشیاء از آن را متوجه جعل ماهیت یا صورت هر شیء دانسته^(۵۵) و در دوّمی، زوجیت را ناظر به ترکیب خارجی تک‌تک اشیاء از ماده و صورت یا وجود و ماهیت انگاشته است.^(۵۶) همچنین احادیث «إنّ الله سبحانه لم یخلق شیئاً فرداً قائماً بذاته دون غیره للذی أراد من الدلالة علیه»^(۵۷) و «إنّ الله خلق المؤمنین من نوره و صبغهم فی رحمته...»^(۵۸) که حدیث نخست را دلیل بر عدم بساطت اشیاء خارجی دانسته^(۵۹) و در حدیث اخیر، نور را بر ماده یا وجود و رحمت را بر صورت یا ماهیت تطبیق نموده است.^(۶۰)

شاید برخی تصور کنند که احسائی بدلیل کج‌فهمی از سخنان فیلسوفان ماقبل خود و عدم احاطه لازم به اصطلاحات قوم، چنین آرائی را مطرح کرده، لیکن از برخی نقدهای او بر گذشتگان بروشنی میتوان دریافت که بر اصطلاحات قوم و تفاوت آن با مرادات خود واقف بوده است؛ بعنوان نمونه، او اطلاعات وجود بمعنی -الأخص (ماده یا نور) را به اعتبارات مختلف، چنین یافته است:

فباعتبار كونها جزءاً للمركّب تسمى «ركناً»، و باعتبار ابتداء التركيب منها تسمى «عنصراً»، و باعتبار انتهاء التحلل إليه يسمى «أستقصاً»، و باعتبار كونها قابله للصور الغير المعينه تسمى «هیولی»، و باعتبار قبولها للصوره المعينه تسمى «ماده»، و باعتبار كون المركّب مأخوذاً منها تسمى «أصلاً»، و باعتبار كونها محلاً للصور المعينه بالفعل تسمى «موضوعاً»، و هي فی الحقیقه شیء واحد، و هي الطّینة، و هي الماء، و هي الوجود.^(۶۱)

۷. هیولای اولی در آثار مکتب تفکیک

از آنجا که میرزا مهدی اصفهانی قبل از تحول فکری و مخالفت با فلسفه و عرفان، چندین سال با کتب فلسفی و عرفانی انس داشته، در ارائه مبانی حکمی خاص خود - خواسته و ناخواسته - تحت تأثیر برخی آراء فلاسفه و عرفای پیشین بوده و در تصنیفات خویش نیز از اصطلاحات ایشان - البته همراه با اعمال نظریاتی - بهره برده و ضمن نقد فلسفه به فلسفه‌ورزی پرداخته است.^(۶۲)



نمونه بارز این عملکرد را میتوان در دعاوی اصفهانی و شارحان آثار وی درباره «هیولای اولی» ملاحظه نمود. به باور ایشان هر دو برهان «قوه و فعل» و «فصل و وصل»، برگرفته از خیالات فیلسوفان مشائی و مغالطه است. در این مقام از باب اختصار صرفاً نقد برهان قوه و فعل گزارش میشود: امکان ندارد که شیء واحدی از جهت واحد، نسبت به امر واحدی، هم بالفعل و هم بالقوه باشد، بلکه آنچه میتواند درباره نسبت یک شیء به امری واحد مورد قبول قرار گیرد، بالقوه بودن شیء، از حیثی و بالفعل بودن آن، از حیثی دیگر است. بر این اساس وجود هیولا را به شرطی میتوان باور داشت که از جهتی بالفعل و از جهتی دیگر، بالقوه باشد. بدیگر سخن، باید جنبه فعلیتی برای هیولا لحاظ نمود و تصور امری فاقد هر نوع فعلیت و صرف قابلیت - چنانکه فیلسوفان مشائی مطرح میکنند - محال است.^(۶۳)

ملاحظه میشود که با وجود انکار هیولای اولای ارسطویی، وجود دو جهت قوه و فعل در اجسام مورد انکار واقع نشده است. اکنون این پرسش در پیش روی ایشان قرار میگیرد که طرح آنان برای توجیه خصوصیات جسم از حیث قوه و فعل چیست؟ قرائت پاسخ این سؤال از تصنیفات مکتب تفکیک، همان مطلب مورد نظر در نوشتار حاضر است.

ابتدا باید توجه داشت که اصحاب این مکتب، تعریف ماهیت به «الماهیة من حیث هی لیست إلیا هی، لا موجودة و لا معدومة» را پذیرفته‌اند، لیکن ایشان به استناد اقوال صاحب علم جمعی، ماهیت را «قبول الوجود» یا «قبول الواقیة» میدانند:

در ماهیت، دو مقوله فعل و انفعال نهفته است. قبول وجود در کنه و ذات و حقیقت ماهیت نهفته است و اصلاً ماهیت، حقیقتی جز قبول کردن هستی ندارد. توجه داشته باشید که ماهیت، مفهوم قبول کردن نیست، بلکه واقعیت و حقیقت قبول کردن است ... پس کنه ماهیت، قبول وجود است که این کنه، در کنهیتش هم احتیاج به وجود دارد و این ماهیت، حقیقت همه ممکنات و واقعیت است و به او، نفس و روح و بدن نسبت داده میشود.^(۶۴)

در این راستا، ماهیت هر یک از اشیاء، امری ظلمانی الذات و فقیر محض تصویر شده که صرف قابلیت و بستر ظهور همه کمالات نوری الذات همچون وجود، علم و قدرت است.^(۶۵)

آنچه بیان شد، ناظر به جهت نفسی مخلوقات بود، حال باید دید که جنبه یلی - الرّبی مخلوقات چیست؟ میرزای اصفهانی براساس برخی نصوص دینی میگوید: خداوند، وجود را به تملیک ماهیات درآورده و بدین سبب آنان مالک وجود میشوند. اما این وجود مفاض با حقیقت حضرت احدیت متفاوت است، بلکه در ابتدا ماهیت صادر اوّل مالک نور خدا میشود و خداوند، سایر مخلوقات را بحسب مراتب خود از این نور بهره‌مند میسازد، از اینرو میتوان نور وجود را «نور ولایت» نیز نامید.^(۶۶) بدیگر سخن، صادر اول بنحو ابداعی و «لا من شیء» خلق شده است، لیکن سایر ماهیات از نور آن، منفعل و بنحو «من شیء» خلق شده‌اند.^(۶۷)

در پی این نگرش، اصحاب مکتب تفکیک به حکم آیاتی همچون «و جعلنا من الماء کلّ شیء حی» (انبیاء/۳۰) و روایاتی نظیر «اوّل ما خلق الله الماء»^(۶۸)، قدر مشترک اصطلاحات ابن عربی و احساسی درباره هیولا را پذیرفتند. به باور ایشان، خداوند از «ماء بسیط»، عوالم نامحدودی را آفرید و پس از آن نیز عوالم نامتناهی دیگری را به تناوب؛ یعنی این ماء، اساس همه این عوالم و عماد و استوانه آنهاست. بنابراین اگر بخواهیم هیولایی برای این عالم در نظر بگیریم، همین مخلوق اول و ماء بسیط خواهد بود.^(۶۹) ماهیت این حقیقت، نسبت به همه تعینات امکانی لابشرط است. در واقع، مراد از هیولای اولی یا آب، حقیقت اوّل ما خلق و مبدأ نور، نار، ضوء، ظلمت و همه جواهر و اعراض اصطلاحی است نه آب موجود در کره خاکی ما، بلکه بنابر روایاتی که نور پیامبر را مخلوق اول دانسته، یکی از اسامی حقیقت محمّدیّه ماء است.^(۷۰)

کوتاه سخن آنکه تفکیکیان، ضمن تأکید بر فساد براهین حکمای مشاء و مغالطی بودن تقریرات ملاصدرا از آن براهین، «ماهیت» و «مالکیت» را بترتیب جایگزین

۷۲ هیولا و صور نوعیه - و نه معادل آنها - میدانند و اظهار میکنند:

کل ما قالوا فی الهیولی یأتی فی المهیة و کل ما قالوا فی الصّورة یأتی فی
الواجدیة، فبرهان القوّة و الفعل و الفصل و الوصل تامان فی المهیة و المالکیة لا
الهیولی و الصّورة.^(۷۱)

در مکتب تفکیک، «هیولای اولای ارسطویی» بظاهر نقد گردیده، اما عنوان



دیگری شبیه آن، با وصف «قبول الوجود» برای همهٔ اشیاء عالم تصویر شده است. عبارت دیگر، معنای ارسطویی هیولا تعمیم یافته و در عین حال، نام آن نیز به «ماهیت» مبدل شده است. از سوی دیگر، صادر اول به اعتبار آنکه مادهٔ المواد همهٔ ممکنات و مایهٔ هستی آنهاست، تحت عنوان هیولای عالم معرفی گردیده است؛ پس ایشان نیز امری بالفعل را هیولا نام نهاده‌اند.

اما مقصود از «تملیک» در این نظام فکری، چیزی شبیه جعل ماهیت بتبع وجود در نظر شیخ احسائی است. البته ایشان به ادعای خود، منکر «جعل» بوده، آن را رهاورد فلاسفه میدانند نه متخذ از نصوص دینی^(۷۲) از اینرو در این نظام فکری، مفهوم «کلیت» داستان پیچیده و مبهمی یافته است؛ از سویی بدون درک آن، بسیاری از مشکلات لاینحل میماند و از سوی دیگر، فهم آن به علم حصولی امکانپذیر نیست.^(۷۳)

نتیجه‌گیری

اصطلاح هیولای اولی در ابتدا تحت‌تأثیر اندیشه‌های ارسطویی بمعنای امری فاقد هرگونه فعلیت و صرف قابلیت و بمنظور توجیه برخی خصوصیات جسم در آثار مشائیان مسلمان بکار گرفته شد؛ اما این عنوان هرگز در این معنا محدود نماند و در سیر تفکرات فلسفی و عرفانی، بر اموری بالفعل نیز اطلاق گردید:

- اسماعیلیه و اخوان الصفا بموازات حکمای مشاء، هیولا را امری بالفعل دانستند که نفس، آن را ایجاد میکند و آن نیز، واسطه صدور طبیعت و جسم میشود.

- سهروردی در مسیر نقادی آراء فیلسوفان مشائی، آن را در معنایی شبیه به هیولای ثانی مشائیان به کاربرد که از حیثی، بالفعل و از حیثی دیگر، بالقوه است.

- عارفان و بخصوص شارحان مکتب ابن عربی، وجود منسبط را که واجد فعلیت محض است، به اعتبار تلبس به صور گوناگون ممکنات هیولا نام نهادند.

- در برخی عبارات ملاصدرا و بنابر مبانی خاصی همچون اصالت وجود و تساوق وجود با فعلیت، هیولای اولی، امری بالفعل و حیثیتی از حیثیات صورت دانسته شد.

- شیخ احسائی بنابر اصطلاحات ویژه‌ی دربارهٔ وجود و ماهیت و تطبیق این دو

بر ماده و صورت، هیولای اولی را امری بالفعل، واجد همه صور امکانی و وجه-الرب ممکنات شمرد.

- در مکتب تفکیک، اصطلاح ماهیت ظلمانی الذات معنایی اعم از هیولای اولی مشائیان دارد، اما آنچه بصراحت هیولا نامیده شده، ماء بسیطی است که در نصوص دینی بعنوان ماده‌المواد عالم از آن یاد شده است. این معنا حاصل قدر مشترک سخنان عرفا و احسائی در باب هیولا است.

بر این اساس، دیگر نه میتوان مفهوم هیولای اولی را منحصر در معنای ارسطویی آن دانست و نه میتوان قائلان به فعلیت هیولا را به نادانی از فهم اصطلاحات فلسفی متهم نمود؛ چه ایشان با آگاهی کامل از معنای ارسطویی این واژه و بعضاً نقد براهین مشائیان، جعل اصطلاح و معنای جدیدی از آن را اراده کرده‌اند. روشن است که اظهاراتی از ایندست، عامل کج‌فهمی دانشجویان و طالبان معرفت نسبت به اصطلاحات خاص مکاتب مختلف فکری، نقد و ارزیابی نسنجیده برخی از آراء فلسفی و در نهایت، سطحی‌نگری در پژوهش‌های تطبیقی یا تحویلی‌نگری خواهد شد.

پی‌نوشتها:

۱. ابراهیمی دینانی در نقد بعضی از آراء شیخ احسائی مینویسد: «کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند، بخوبی میدانند که هیولا در نظر حکما، بالذات امری است بالقوه که جز انفعال و پذیرش از حیثیت دیگری برخوردار نیست. شیخ احمد احسائی این سخن را انکار کرده و معتقد است هیولا برحسب برخی از اعتبارات، دارای فعل و تحریک است» (ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی، ص ۳۷۰ و ۳۷۱).

۲. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زائد، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۶۶؛ همو، الإشارات و التنبیها، ص ۵۷.

۴. الإشارات و التنبیها، ص ۵۹.

۵. ۷۴ البته اقسام انبساط و انقباض که یکی از مقدمات مهم این برهان بشمار میرود، در اثر دیگری از بوعلی تبیین شده است. ر.ک: ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش-پژوه، ص ۲۹۹.

۶. این نقدها را بطور تفصیلی در مقاله دیگری با عنوان «دیدگاه سهروردی در مورد هیولای مشائی» بررسی کرده‌ایم. برای اطلاع بیشتر ر.ک: رضایی، محمدجواد؛ هدایت‌افزا، محمود، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سنوی، شماره ۴۹، ص ۱۱۷-۱۳۷.

۷. بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمة، ج ۲، ص ۱۴.



۸. لازم بذکر است که اصحاب مکتب تفکیک نیز با مقدمات خاصی، شبیه این استدلال را در نقد برهان قوه و فعل اظهار داشته‌اند که در اواخر این نوشتار بدان اشاره خواهد شد!
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ص ۷۵-۷۹.
۱۰. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۶۲، ۱۷۳-۱۹۹؛ همو، تعلیقات بر شرح حکمة الإشراف، ص ۲۰۷-۲۲۳.
۱۱. یثربی، یحیی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۹۵.
۱۲. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا و حللان الوفاء، ج ۱، ص ۵۴.
۱۳. همان، ج ۲، ص ۶.
۱۴. قبادیانی، ناصر خسرو، جامع الحکمتین، باهتمام محمد معین و هانری کربن، ص ۱۴۹.
۱۵. همو، زاد المسافرین، تصحیح و تحقیق سید محمد حائری، ص ۳۱.
۱۶. همان، ص ۳۲.
۱۷. جامع الحکمتین، ص ۱۴۹.
۱۸. صاعد رازی، عبدالعلی، «معاد از دیدگاه اسماعیلیان» در: اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، ص ۱۹۳.
۱۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۵-۷۹.
۲۰. همان، ج ۱، ص ۱۴.
۲۱. منظور از این شروح، شرحهای شهرزوری و ابن‌کموئه بر تلویحات و شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمة-الإشراف است که البته در حال حاضر فقط شرح اخیر در دسترس ماست و استناد ما به دو شرح نگاشته شده بر تلویحات مبتنی بر گزارش ملاصدرا در الأسفار، ج ۵، ص ۲۹-۳۰ است. مطابق با این گزارش، توضیحات قطب‌الدین شیرازی، همان سخنان شارحان تلویحات است. ناگفته نماند که شهرزوری کتاب حکمة الإشراف را نیز شرح نموده، لیکن در آنجا متعرض این تناقض و توجیه آن نشده است.
۲۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الإشراف، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، ص ۲۱۵.
۲۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۸۰.
۲۴. توضیح و تحلیل بیشتر مدعای مزبور را در این مقاله ببینید: ر.ک: رضایی ره، محمدجواد؛ هدایت‌افزا، محمود، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی، ش ۴۹، ص ۱۳۱-۱۳۵.
۲۵. همان، ج ۳، ص ۴۱.
۲۶. قیصری، محمدداوود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۲ و ۲۳؛ همچنین ر.ک: مدرّس یزدی، میرزا علی‌اکبر، رسائل حکمیه، ص ۷۳.
۲۷. خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، ترجمه سید احمد فهری، ص ۲۲.
۲۸. قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۵۴.
۲۹. از میان آثار متأخرین، بخصوص به این دو اثر بنگرید:
- حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۲، ص ۱۹۹، کلمه ۲۵۴.
- فرّخی، علی، تبصرة العارفین، گزیده‌یی از کتاب تحفة العشاق تألیف سیدحسین لامع، ص ۶۲-۶۶. در این اثر، هم اسامی بیشتری گردآوری شده و هم وجه نامگذاری این حقیقت به برخی اسماء بیان گردیده است.
۳۰. آملی، سید حیدر، نقد التّفود فی معرفه الوجود، ضمیمه کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۶۸۸.
۳۱. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، دوره ۱۴ جلدی، تصحیح عثمان یحیی، ج ۲، ص ۲۲۷.
۳۲. همانجا.
۳۳. مناقب، شرح سید صالح موسوی خلخالی، تصحیح و تعلیق مهدی افتخار، ص ۴۸.

۳۴. بیگم نیریزی، أم سلمه، جامع الکلیات (کلیات مسائل عرفان شیعی)، تصحیح و تعلیق مهدی افتخار، ص ۸۴.
۳۵. الأسفار الأریعة، ج ۵، ص ۱۶۲-۱۷۳، ۱۹۹-۱۷۳؛ ملاصدرا، تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق، ص ۲۰۷-۲۲۳.
۳۶. فرقانی، محمدکاظم، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، ص ۶۲۷-۶۲۹؛ عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۳۳۸-۳۴۶.
۳۷. الأسفار الأریعة، ج ۵، ص ۴۷۶.
۳۸. همان، ص ۴۷۷-۴۸۱.
۳۹. همان، ص ۴۸۲-۴۸۷.
۴۰. محتوای این فصل بدین قرار است: «فی حل شکوک تتوهم ورودها علی القول بالاتحاد بین الصور و المواد، مما أوردها صاحب حاشیه التجرید علی معاصره» (همان، ص ۴۸۳-۴۸۵).
۴۱. همان، ص ۴۸۶-۵۰۴.
۴۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، حواشی شیخ محمدتقی آملی، تصحیح و تعلیق حسینی میلانی، پاورقی ص ۲۷۴.
۴۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای.
۴۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۶۶.
۴۵. همان، ص ۶۷.
۴۶. یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ج ۲، ص ۳۳۵.
۴۷. الأسفار الأریعة، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.
۴۸. سبزواری، تعلیقات بر أسفار الأریعة، ج ۲، پاورقی ص ۲۵۹.
۴۹. الأسفار الأریعة، تصحیح تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، ج ۷، ص ۱۷۵.
۵۰. گوهر، میرزا حسن، میخازن، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، ص ۹۹.
۵۱. احسانی، شیخ احمد، شرح المشاعر، مقدمه و تحقیق ناصر البوعلی، ج ۱، ص ۱۶۳.
۵۲. همان، ص ۵۴۳-۵۴۶.
۵۳. میخازن، ص ۱۰۵؛ حسینی رشتی، سیدکاظم، اصول دین، ص ۸۰ و ۸۱.
۵۴. شرح المشاعر، ج ۱، ص ۱۱۴.
۵۵. شرح المشاعر، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ج ۲، ص ۱۳۸، ۲۴۴، ۲۷۲، ۴۵۵.
۵۶. همان، ج ۱، ص ۷۲، ۱۷۰، ۴۷۷؛ ج ۲، ص ۲۷۳، ۵۴۷.
۵۷. مجلسی، ملامحمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۳۱۶.
۵۸. همان، ج ۶۴، ص ۷۳.
۵۹. شرح المشاعر، ج ۱، ص ۷۲، ۱۳۴، ۱۷۰، ۳۳۷، ۳۸۲، ۵۲۹؛ ج ۲، ص ۱۸۵، ۲۴۲، ۲۷۳.
۶۰. همان، ج ۱، ص ۱۰۴، ۳۵۷ و ۳۵۸.
۶۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.
۶۲. البته این روش فی‌الجمله اشکالی ندارد، اما این ادعا که همه افکار، آراء و اصطلاحات این مکتب فکری، برگرفته از مبانی و حیاتی و نصوص دینی است، بسی جای تأمل دارد.
۶۳. اصفهانی، میرزا مهدی، تقریرات، بقلم شیخ محمود حلبی، شماره ۱۲۴۸۰، ص ۱۱۶.
۶۴. حلبی (تولایی)، شیخ محمود، معارف الهیه، تقریرات دروس بقلم رضا آل رسول شمس‌آبادی، شماره ۶۱۸۶۰، ص ۷۸۰-۷۸۲. همچنین ر.ک: اصفهانی، تقریرات، ص ۸۵.
۶۵. بنی‌هاشمی، سید محمد، کتاب توحید، دفتر اول: اثبات صانع، ص ۳۰ و ۳۱؛ معارف الهیه، ص ۲۷۰.

۶۶. اصفهانی، تقریرات، ص ۶۶ و ۶۷.
۶۷. همان، ص ۱۴۹.
۶۸. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۴۰.
۶۹. اصفهانی، تقریرات، ص ۱۷۹؛ تهرانی، میرزا جواد، میزان المطالب، ص ۲۳۶.
۷۰. اصفهانی، تقریرات، ص ۱۱۰.
۷۱. میزان المطالب، ص ۲۳۶.
۷۲. اصفهانی، تقریرات، ص ۷۸.
۷۳. عین عبارت مورد نظر چنین است: «إن حقيقة المالكية ليست ممّا يعرف بالمعرفات و التحدیدات كيف و هی شیئیة مهیتنا التي لاشئ محض» (همان، ص ۷۲).

منابع:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۴، ۱۳۸۲.
۲. آملی، سید حیدر، نقد النُفُود فی معرفة الوجود، ضمیمه کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی، تهران، نشر طرح نو، ج ۳، ۱۳۷۹.
۴. ابن سینا، الشفاء (الإلهیات)، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. _____، النجاة من العرق فی بحر الضلّالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۹.
۶. ابن سینا؛ همو، الإشارات و التنبیّات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۷. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، مصر، دوره ۱۴ جلدی، ج ۲، ۱۴۰۵ق.
۸. احسانی، شیخ احمد، شرح المشاعر، مقدمه و تحقیق ناصر البوعلی، بیروت، مؤسسة البلاغ، ج ۱، ۱۴۳۰ق.
۹. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا و حللّان الوفاء، بیروت، دارالاسلامیه، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۰. اصفهانی، میرزا مهدی، تقریرات، بقلم شیخ محمود حلبی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات، ألمعتبر فی الحکمه، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ج ۲، ۱۳۷۳.
۱۲. بنی‌هاشمی، سید محمد، کتاب توحید، دفتر اول: اثبات صانع، تهران، نشر منیر، ۱۳۸۸.
۱۳. بیگم نیریزی، أم سلمه، جامع الکلیات (کلیات مسائل عرفان شیعی)، تصحیح و تعلیق مهدی افتخار، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۲، ج ۳، ۱۳۸۱.
۱۵. حسینی رشتی، سید کاظم، اصول دین، کرمان، سعادت، بی‌جا.
۱۶. حلبی (تولّایی)، شیخ محمود، معارف الهیه، تقریرات دروس بقلم رضا آل رسول شمس‌آبادی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۶۱۸۶۰.
۱۷. خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نشر پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۱۸. رضایی، محمدجواد؛ هدایت‌افزا، محمود، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی، ش ۴۹، دانشگاه امام صادق (ع)، واحد خواران، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۱۹. سبزواری، ملّاهادی، شرح المنظومه، حواشی شیخ محمدتقی آملی، تصحیح و تعلیق فاضل حسینی میلانی، قم، منشورات ذوی‌القربی، ۱۴۳۰ق.



۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲، ۳، ۱۳۸۰.
۲۱. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۲. صاعد رازی، عبدالعلی، «معاد از دیدگاه اسماعیلیان» در اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ج ۲، ۱۳۸۴.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت، ج ۱، ۳، ۱۳۸۹.
۲۴. فرّخی، علی، تبصرة العارفین، گزیده‌یی از کتاب تحفة العشاق تألیف سیدحسین لامع، قزوین، نشر سایه‌گستر، ۱۳۷۹.
۲۵. فرقانی، محمداکظم، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
۲۶. قبادیانی، ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، باهتمام محمد معین و هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری، ج ۲، ۱۳۶۳.
۲۷. _____، زاد المسافرین، تصحیح و تحقیق سید محمد حائری، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
۲۸. قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۹. گوهر، میرزا حسن، مخازن، ترجمه محمد عبیدی خسروشاهی، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۲.
۳۰. مجلسی، ملا محمد باقر، بحار الأنوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۰، ۲، ۱۳۶۵.
۳۱. مدرّس یزدی، میرزا علی‌اکبر، رسائل حکمیّه، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ج ۲، ۱۳۶۵.
۳۲. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، بتصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۵، ۱، ۱۳۸۱.
۳۳. _____، الأسفار الأربعة، بتصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷، ۱، ۱۳۸۰.
۳۴. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۳۵. _____، تعلیقات بر شرح حکمة‌الاشراق، مشهد، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق.
۳۶. مناقب، شرح سید صالح موسوی خلخالی، تصحیح و تعلیق مهدی افتخار، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ج ۲، ۱۳۸۶.
۳۷. یتربی، یحیی، حکمت اشراق سهروردی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۶.