

The Notion of Hyle, Simplicity, and Rationality in Fayyad Lahiji's Critical Lens: An Analysis of His Marginalia on Muhaqqiq Khaffari's Ta'liqāt on *Sharḥ al-Tajrīd*

Mohammadreza
Farahmandkia  *

Department of Islamic Philosophy and Theology,
Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz
University, Shiraz, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

The problem of hyle (prime matter) and its simplicity, alongside the criterion of rationality, constitutes a perennial debate in Islamic philosophy, extending from the Aristotelian tradition to the seventeenth century. While Peripatetics like Avicenna defined hyle as pure potentiality and its simplicity as merely generic, Illuminationists like Suhrawardi perceived it as the simplest of all entities due to its dark, yet pure essence. Fayyad Lahiji, in his marginalia on Muhaqqiq Khaffari's Ta'liqāt (marginalia) on *Sharḥ al-Tajrīd*, subjects these diverse views to a rigorous critique. He argues that prior thinkers often conflated conceptual simplicity with existential actuality. The central research question of this study is: How does Lahiji redefine the ontological status of hyle and its capacity for rationality through a critical engagement with Peripatetic, Illuminationist, and post-Avicennian scholastic perspectives?

* Corresponding Author: mohammad.farahmandkia110@gmail.com

How to Cite: Farahmandkia, M. (2026). The Notion of Hyle, Simplicity, and Rationality in Fayyad Lahiji's Critical Lens: An Analysis of His Marginalia on Muhaqqiq Khaffari's Ta'liqāt on *Sharḥ al-Tajrīd*, *Hekmat va Falsafeh*, 22(85), 187-210. doi: 10.22054/wph.2026.87863.2334



2. Literature Review

The discourse on hyle in Islamic philosophy is deeply rooted in Greek thought.

2.1. The Greek Origins

Plato's Chora served as a foundational receptacle for forms, while Aristotle developed the doctrine of hyle as pure potentiality, devoid of intrinsic actuality.

2.1.1. Evolution in Islamic Philosophy

Avicenna refined the Peripatetic view, emphasizing that hyle only gains existence through forms. In contrast, Suhrawardi's Illuminationist school interpreted hyle as pure darkness, yet paradoxically the simplest entity by essence.

2.2. Contemporary Scholarly Perspectives

Existing studies, such as those by Amini Najafi (2016) and Hosseini & Ghorbani (2021), have addressed rationality and transcendence in Lahiji's work. However, this study uniquely focuses on his critical synthesis of hyle within the *Sharḥ al-Tajrīd* marginalia.

3. Methodology

This research employs a descriptive-analytical and comparative method. It utilizes a textual-critical approach to analyze Lahiji's marginal notes. By comparing his arguments against the established doctrines of Avicenna, Suhrawardi, and Khaffari, the study reveals the structural logic of his philosophical innovation in the 17th century.

4. Results

Lahiji's analysis yields three critical results:

The Simplicity Distinction: Lahiji differentiates between generic simplicity (*basāṭat-e jinsī*), which hyle possesses, and existential simplicity, which is the true condition for rationality;

Rejection of Essentialist Confusion: He demonstrates that Suhrawardi's attribution of extreme simplicity to hyle results from confusing essence with existence;

Rationality Criterion: Lahiji distinguishes between being intelligible (potentially graspable by the intellect) and rational by essence (*'āqil li-dhātihī*), identifying self-subsistent actuality as the

sole mediator of the latter.

5. Discussion

The distinctive contribution of Lahiji's critique lies in his insistence that the ontological status of hyle is the farthest from transcendence. Even if one accepts hyle as a conceptually simple notion, its external realization is entirely dependent on forms. Therefore, it lacks the self-disclosure required for self-awareness. He argues that rationality is an existential perfection that cannot be reduced to conceptual simplicity. By establishing that hyle is a mental construct used to explain change, he safeguards the independence of the intellect.

6. Conclusion

Lahiji's critique marks a significant turning point in post-Avicennian philosophy. By separating the levels of conceptual abstraction from existential actuality, he provides a more coherent account of why hyle remains an intelligible object rather than an intellectual subject. His synthesis serves as a critical bridge that preserves the rigor of Peripatetic ontology while sharpening the tools of Illuminationist and scholastic debate, thereby redefining the conditions of rationality.

Acknowledgments

The author acknowledges the scholarly contributions of the library of Allameh Tabataba'i in Shiraz for providing the manuscript sources for this analysis.

Notes

1. This distinction is elaborated in Lahiji's critique of the existence of potentiality versus potentiality of existence.

Keywords: Fayyad Lahiji, hyle, rationality, intelligibility, Avicenna, Suhrawardi, Muhaqqiq Khaffari.



هیولی، بساطت و عاقلیت در ترازوی نقد فیاض لاهیجی: تحلیلی بر حواشی وی بر تعلیقات محقق خفری بر شرح تجرید

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

محمد رضا فرهمند کیا  *

چکیده

این پژوهش به واکاوی دیدگاه فیاض لاهیجی درباره هیولی، بساطت و ملاک عاقلیت می‌پردازد؛ دیدگاهی که در حواشی وی بر تعلیقات محقق خفری بر شرح تجرید، در قالب نقد هم‌زمان مشائیان، اشراقیان و محقق خفری بیان شده است. لاهیجی با تکیه بر تعریف ابن سینا در شفاء، بساطت هیولی را از سنخ «بساطت جنسی» می‌داند و آن را فاقد هرگونه بساطت وجودی و به تبع آن عاقلیت می‌شمرد. او دیدگاه سهروردی مبنی بر «بسیطر بودن هیولی از هر چیز» را ناشی از خلط میان ماهیت و وجود و چشم‌پوشی از تکثر واقعی هیولی به واسطه صورت می‌داند. در بخش نقد محقق خفری، لاهیجی تمایز دقیقی میان «معقول بودن» (به معنای قابلیت تعقل) و «عاقل بودن لذاته» ترسیم می‌کند و فعلیت قائم‌الذات را شرط لازم برای ظهور و عاقلیت می‌داند؛ شرطی که در هیولی، حتی با وجود داشتن وجودی ضعیف، تحقق ندارد. در این پژوهش با روش تحلیلی-مقایسه‌ای به بررسی مسائل مذکور پرداخته خواهد شد. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که لاهیجی در این مناقشه، ضمن حفظ چارچوب حکمت مشاء در تعریف هیولی، در ارزیابی ملاک عاقلیت به رویکردی مستقل و تحلیلی دست می‌یابد که بساطت و قابلیت هیولی را از حیث معرفتی به نحو بنیادین بازتعریف می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فیاض لاهیجی، هیولی، عاقلیت، معقولیت، ابن سینا، سهروردی، محقق خفری.

۱. مقدمه

هیولی و بساطت وجودی یا ماهوی آن، همراه با بحث ملاک عاقلیت، از مباحث دیرپای فلسفه اسلامی است که امتداد آن را می‌توان از سنت یونانی تا قرن یازدهم هجری دنبال کرد. در فلسفه افلاطون، مفهوم «خورا» به عنوان ظرف و بستر صور مُثُل، زمینه‌ای برای نوعی تلقی از ماده اولیه پدید آورد که بر نقش «محل بودن» آن تأکید داشت (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۴). ارسطو این بحث را با دقت فلسفی بیشتری گسترش داد و هیولی را «قوه محض» و فاقد هرگونه فعلیت ذاتی معرفی کرد (ارسطو، ۱۳۸۳: ۱۱۲). در حکمت اسلامی، مشائیان مسلمان به‌ویژه ابن سینا، تعریف ارسطویی را در بستر نظریه جوهر و عرض بازسازی کردند و بساطت هیولی را صرفاً از سنخ «بساطت جنسی» دانستند که به فقدان صورت و فعلیت اشاره دارد (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۲۲۴). در سوی دیگر، اشراقیان به پیروی از شهاب‌الدین سهروردی، هیولی را کامل‌ترین و بسیط‌ترین اشیاء به اعتبار ذاتش قلمداد کردند و آن را موجودی نورانی، گرچه فاقد فعلیت کامل، تصور نمودند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸).

فیاض لاهیجی با تمایز میان بساطت مفهومی و بساطت وجودی، در حواشی خود بر تعلیقات محقق خفری بر شرح تجرید، هر دو تلقی را به نقد کشید. او ضمن پذیرش تعریف مشائیان از هیولی به عنوان قوه محض، آن را فاقد ملاک عاقلیت – که نزد وی وابسته به مجرد وجود است – دانست. به زعم وی، دیدگاه سهروردی ناشی از خلط میان ماهیت و وجود و غفلت از تکرر ذاتی هیولی به واسطه کثرت صور است. لاهیجی همچنین در نقد استادش، محقق خفری که ملاک عاقلیت را «وجود بالفعل» و «ظهور لذاته» می‌دانست، تمایزی مهم میان «معقول بودن بالقوه» و «عاقل بودن بالفعل به ذات» ترسیم کرد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

با جستجویی که در منابع صورت گرفت مقالاتی یافت شد که تا حدودی با موضوع این مقاله هم‌پوشانی دارند از جمله می‌توان مقاله «بررسی ملاک عاقلیت در دیدگاه لاهیجی» نوشته امینی نجفی (پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۹۵، ۵۵-۸۰) اشاره کرد که به تحلیل کلی ملاک عاقلیت در آثار لاهیجی پرداخته است. همچنین مقاله «تحلیل مفهوم مجرد در

حکمت لاهیجی» نوشته حسینی و قربانی (معرفت فلسفی، ۱۴۰۰، ۴۱-۶۸) بیشتر بر پیوند میان مجرد و امکان علم به ذات نزد لاهیجی تأکید کرده‌اند. مقاله «مفهوم عاقلیت نزد محقق خفری» نوشته جعفری طهرانی (مطالعات فلسفه اسلامی، ۱۳۹۰، ۹۹-۱۲۲) سهم دیدگاه خفری را مستقلاً کاویده، بی‌آنکه نقد لاهیجی را محور قرار دهد.

با وجود این مطالعات، پژوهش حاضر در سه بُعد با مطالعات پیشین تمایز دارد: نخست، بررسی هم‌زمان نقد لاهیجی بر سه جبهه فکری یعنی ابن‌سینا، سهروردی و محقق خفری؛ دوم، تحلیل متن‌محور مبتنی بر حواشی وی بر شرح تجرید؛ و سوم، پیوند تحلیلی میان مفهوم هیولی، بساطت و ملاک عاقلیت در چارچوب فلسفه اسلامی قرن یازدهم.

۲. ریشه‌های یونانی

افلاطون در تیمائوس، از «خورا» یا «محل» سخن گفت که نه از جنس صورت‌های مثالی است و نه از جنس محسوسات، بلکه به منزله یک «ظرف» بی‌شکل عمل می‌کند و صور مثالی در آن نقش می‌بندند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۴). افلاطون، برخلاف ارسطو، به استقلال و نقش ساختاری این «ظرف» معتقد بود، هرچند آن را دارای هیچ فعلیت یا کیفیت ذاتی نمی‌دانست؛ بلکه آن را همواره تابع و پذیرای صور تصویر می‌کرد.

ارسطو با انتقاد از این تلقی، هیولی را به مثابه «قوه محض» تعریف کرد که فاقد هرگونه صورت و فعلیت ذاتی است (ارسطو، ۱۳۸۳: ۱۱۲). ارسطو معتقد بود که هیولی به تنهایی هیچ‌گاه در خارج تحقق ندارد و تنها در نسبت با صورت معنا می‌یابد. «بساطت» در اینجا به معنای تهی‌بودن از هر ترکیب و کمال بالفعل است، نه به معنای وحدت وجودی یا مجرد.

۳. ورود به فلسفه اسلامی

با ترجمه آثار یونانی به عربی و شکل‌گیری حکمت اسلامی، فیلسوفان مسلمان این بحث را در چارچوب مفاهیم جوهر، عرض و مراتب وجود توضیح دادند. ابن‌سینا، به‌عنوان شاخص‌ترین نماینده حکمت مشاء در جهان اسلام، هیولی را «جوهری قابل» می‌داند که نه صورت دارد و نه فعلیت و تنها با حلول صورت به مرتبه وجود بالفعل می‌رسد (ابن‌سینا،

۱۳۸۹: ۲۲۴). او نیز، همچون ارسطو، بساطت هیولی را بساطت «جنس» می‌خواند و آن را فاقد هرگونه قوام وجودی مستقل ارزیابی می‌کند.

در مقابل، سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، با تکیه بر مبانی نورشناختی، کل هستی را به نور و ظلمت تقسیم کرد و هیولی را نهایت ظلمت دانست که از حیث ذات، بسیط‌ترین و خالص‌ترین موجودات است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸). تفاوت اساسی این دو دیدگاه در این بود که مشائیان، ملاک عاقلیت را «وجود بالفعل و قائم به ذات» می‌دانستند، حال آنکه اشراقیان این ملاک را «نوریت فی نفسه» و ظهور ذاتی معرفی می‌کردند.

این دو تعریف، بستر اصلی اختلافات بعدی بر سر نسبت هیولی و عاقلیت شد. اگر ملاک عاقلیت «فعلیت وجودی» باشد، هیولی به سبب قوه محض بودن، عالم به ذات خود نخواهد بود. اگر ملاک «نوریت» یا «ظهور ذاتی» باشد، باید دید آیا ظلمت بسیط می‌تواند واجد نوریت برای خود باشد یا خیر. این دوگانگی مفهومی، همان بستری است که فیاض لاهیجی قرن‌ها بعد بر آن نقد خود را بنا می‌کند.

۴. مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بحث هیولی

در سنت فلسفه اسلامی، مفهوم هیولی به عنوان یکی از بنیادی‌ترین ارکان تحلیل وجود مادی، نقشی اساسی در پی‌ریزی نظام‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ایفا کرده است. این نقش البته صرفاً نتیجه ترجمه و انتقال مفاهیم از فلسفه یونان نیست، بلکه حاصل فرآیند بازاندیشی و بازتفسیر آن مفاهیم در چارچوب جهان‌بینی توحیدی، مبانی کلام اسلامی و نیازهای خاص نظام تفکر فلسفی مسلمانان است. به همین دلیل، فیلسوفان مسلمان نه تنها تعاریف و حدود آن را بازسازی کردند، بلکه در جزییات ماهیت، نحوه وجود و امکان ادراک آن، نوآوری‌های چشمگیری عرضه نمودند.

ابن سینا هیولی را به عنوان «قوه محض» تعریف می‌کند، یعنی جوهری که ذاتش پذیرش است و فاقد هرگونه فعلیت ذاتی می‌باشد، مگر آنکه با صورت متحد گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵). این تعریف از همان آغاز بر دو نکته کلیدی دلالت دارد: نخست

آنکه هیولی بدون صورت، موجودیت خارجی ندارد و در موطن واقعیت به طور مستقل یافت نمی شود؛ دوم آنکه کارکرد آن در هستی شناسی ابن سینا صرفاً تبیین گر امکان و زمینه ساز تغییر و حرکت است. او در «شفا» و «نجات» تأکید می کند که اگرچه عقل ما محتاج به فرض چیزی است که نقش قابلیت را در ترکیبات جسمانی ایفا کند، این «چیز» در خارج بی صورت تحقق ندارد (همان: ۹۲).

ساختار دو گانه ماده و صورت در فلسفه ابن سینا، به صورت یک دستگاه تبیینی منسجم عمل می کند: ماده حیثیت امکانی را تأمین می کند و صورت حیثیت فعلی را. هنگامی که صور گوناگون بر ماده عارض می شوند، تغییر و حرکت پدید می آید و این تغییرات بدون فرض ماده ای ثابت و آماده پذیرش، قابل توضیح نخواهد بود؛ اما ابن سینا هشدار می دهد که نباید هیولی را همچون یک جوهر بالفعل با ویژگی های معین پنداشت، زیرا این امر منجر به تناقض مفهومی خواهد شد: جوهری که فعلیت داشته باشد دیگر قوه محض نخواهد بود. در نتیجه، هیولی در تحلیل نهایی بیشتر یک اصل عقلی است تا موجودی که مستقیماً در تجربه یا حتی در عقل بدون واسطه موضوع شناخت قرار گیرد.

سهروردی در حکمت اشراق، این تصویر را از زاویه دیگری بازخوانی می کند. او نیز همانند ابن سینا به پذیرش حیثیت امکانی در موجودات مادی اذعان دارد، اما زبان و دستگاه مفهومی اش را بر اساس تمثیل نور و ظلمت می سازد. در این چارچوب، هیولی «ظلمت محض» است؛ یعنی مرتبه ای از هستی که خالی از هر گونه نور ذاتی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۶۱). ظلمت در اینجا نه صرفاً نبود نور، بلکه مرتبه پایین شأن وجودی است که تنها با اتصال به نور بالفعل، یعنی صورت، قابلیت تحقق می یابد. تمایز هستی شناختی سهروردی از ابن سینا در این نکته است که او نظام وجود را بر اساس «مراتب نور» سازمان می دهد و هیولی را تاریک ترین موطن وجودی می شمارد — جایی که هیچ گونه ادراک و عقلی جز از رهگذر نور بالاتر ممکن نیست. به بیان دیگر، معرفت شناسی هیولی در حکمت اشراق بر نظریه انوار تکیه دارد: عقل به طور مستقیم نمی تواند ظلمت محض را بشناسد، بلکه شناخت آن فقط از راه مشاهده افاضه نور به آن و آثار حاصل از این افاضه انجام می شود.

در این میان، فیاض لاهیجی به عنوان یکی از شارحان و منتقدان برجسته سنت فلسفی اسلامی، دیدگاهی متمایز ارائه می دهد. او که با مبانی مشائی و اشراقی هر دو آشناست، تلاش می کند تا تصویری دقیق تر و به زعم خود منقح تر از هیولی عرضه کند. در «گوهر مراد» و آثار دیگرش، او می گوید که هیولی مفهومی است انتزاعی که عقل برای توضیح تغییرات پدیداری و پیدایش صور گوناگون، آن را طرح می کند، اما نباید آن را یک جوهر بسیط با وجود مستقل تصور نمود (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵۹). او با صراحت بیان می کند که: «تحقق خارجی هیولی صرفاً در پذیرش صورت است و ذات آن چیزی جز قوه و امکان محض نیست»^۱ (همان: ۱۶۱).

لاهیجی در تفسیر خود به یک نکته معرفت شناختی مهم اشاره می کند: معرفت هیولی نه از طریق حواس به دست می آید - زیرا حواس همواره با فعلیت ها سروکار دارند - و نه از طریق تعقل مستقیم، زیرا عقل نیز برای شناخت، محتاج به مفهومی است که از فعلیت ها انتزاع شده باشد. در نتیجه، هیولی تنها به عنوان نتیجه یک فرایند تحلیل عقلی برآمده از مشاهده صور و تغییرات قابل اثبات است. این دیدگاه با وجود همسویی با ابن سینا در نفی وجود بالفعل برای هیولی، جنبه انتقادی تری نسبت به امکان شناخت آن دارد تا جایی که لاهیجی به نوعی ادراک هیولی را نه کشف، بلکه ساخته تحلیل عقلی می انگارد.

از پیامدهای هستی شناختی این تفسیر، آن است که ماده در معنای هیولانی، نه به عنوان عنصری از سلسله مراتب وجودی حقیقی، بلکه به عنوان یک «اصل تبیینی» در فلسفه عمل می کند. چنین برداشتی دست فیلسوف را باز می گذارد تا در تبیین تغییرات و حرکت جوهری، هیولی را به گونه ای به کار گیرد که با سایر اصول دستگاه فلسفی اش تعارضی نداشته باشد. از طرف دیگر، در معرفت شناسی، این نتیجه حاصل می شود که هر گونه شناخت از ماده اولی، شناختی غیر بی واسطه و وابسته به استدلال های فلسفی است و به همین دلیل، نمی توان آن را هم پایه شناخت های حاصل از تجربه حسی یا حتی ادراکات

۱. «و ليس تحققها في الأعيان إلّا بقبول الصورة، فهي في ذاتها محض القبول و الإمكان» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۶۲).

بدیهی عقلی قرار داد.

لاهیجی در نقد مشائیان بر این نکته تأکید دارد که اگر هیولی را به عنوان جوهری بالفعل تصور کنیم، دیگر تمایزی با صورت باقی نمی ماند، زیرا جوهر بودن، به معنای داشتن نحوی از فعلیت است و این با قوه محض بودن منافات دارد. او همچنین در نقد اشراقیان می گوید که تعبیر «ظلمت» هر چند استعاره ای گویا برای بیان بی فعلیتی هیولی است، اما می تواند این خطر را به دنبال داشته باشد که مخاطب، ظلمت را همچون یک حیثیت موجود بالذات تلقی کند، حال آن که مقصود صرفاً عدم نور و فعلیت است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۶۲).

طبق آنچه بیان شد روشن می شود که فیلسوفان مسلمان با وجود تفاوت در بیان و مبانی، در یک اصل کلیدی توافق دارند: هیولی بدون صورت نه در خارج تحقق دارد و نه به طور مستقیم قابل ادراک است. این اصل، همان نقطه تلاقی هستی شناسی و معرفت شناسی در بحث هیولی است و تفسیرهای مختلف از آن، مبنای تفاوت مکاتب شده است. چنین بستری امکان مقایسه تطبیقی با سایر مباحث فلسفه اسلامی را نیز فراهم می کند. مثلاً در بحث حرکت جوهری ملاصدرا، ماده اولی جایگاه ویژه ای دارد، زیرا در این دستگاه، ماده و صورت در جریان سیال و تحول پذیری دائمی اند، اگرچه لاهیجی با تمام ابعاد نظریه حرکت جوهری موافق نیست، اما اصولی که او برای تبیین هیولی مطرح می کند، می توانند در فهم نسبت این نظریه با مباحث ماده و صورت کارآمد باشند. از سوی دیگر، محدودیت شناختی نسبت به هیولی به نوعی با تلقی فیلسوفان اسلامی از «عقل فعال» و نقش آن در افاضه معقولات نیز هم راستا است: همان گونه که شناخت معقولات مفارق نیازمند افاضه عقل فعال است، شناخت هیولی نیز وابسته به افاضه مفاهیم کلی است که از تحلیل صور مادی به دست می آید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲).

بنابراین آنچه در نظام های مختلف فلسفه اسلامی باقی می ماند، دو گانه ای است که از یک سو بر ضرورت فرض هیولی برای تبیین کثرت و تغییر تأکید دارد و از سوی دیگر، بر نفی تحقق و ادراک مستقل آن پافشاری می کند.

۵. تحلیل دیدگاه فیاض لاهیجی درباره بساطت و ملاک عاقلیت

فیاض لاهیجی در حاشیه بر تعلیقات محقق خفّری بر شرح تجرید، تحلیل خود را بر سه قطب فکری متمرکز می‌کند: **مشائیان** با نمایندگی ابن‌سینا، **اشراقیان** با محوریت سهروردی و **محقق خفّری** از فلاسفه مکتب شیراز. این رویکرد سه‌جانبه به او امکان می‌دهد تا هم مبانی هر مکتب را بشناسد و هم آن‌ها را در یک میز نقد مشترک قرار دهد.

۱.۵. نقد بساطت جنسی مشائیان

لاهیجی با تعریف بنیادین ابن‌سینا مبنی بر این که هیولی «جوهر» و «قوه محض» است و تنها با فعلیت یافتن به واسطه صورت تحقق می‌یابد، همراه است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۶۵؛ فرهنگدکيا، ۱۴۰۳: بخش سوم، ۳/۵۹). اما او بر این نکته اصرار دارد که این بساطت، صرفاً بساطت جنسی یا مفهومی است، یعنی هیولی به اعتبار جنس و ماهیت از صورت تهی است، اما این تهی بودن به معنای وحدت یا تجرد وجودی نیست.

لاهیجی نخست بساطتی را به هیولی نسبت می‌دهد که آن را «بساطه معنی جنسی» می‌نامد. مقصود او از بساطت در اینجا، نه بساطت وجودی به معنای تجرد محض، بلکه بساطت در مقام ماهیت است؛ همانند آنچه برای جنس عالی در منطق و فلسفه مطرح می‌شود، مثل «جوهر» که از آن به عنوان جنس الاجناس یاد می‌شود. این نوع بساطت به معنای نداشتن اجزای ماهوی بالفعل نیست، بلکه ناظر به این است که مفهوم هیولی، هنگامی که از صورت‌های بالفعل جدا در نظر گرفته شود، چیزی جز «جوهر بودن» به نحو کلی و مبهم نیست. درست همان گونه که جنس کلی «جوهر» شامل مقولات مختلف جوهر – مانند جسم، عقل و نفس – می‌شود، هیولی نیز به عنوان یک حیثیت جنسی می‌تواند با صور گوناگونی متحد شود، بی آنکه ذات خودش، تعیین و تمایز خاصی نسبت به آن‌ها داشته باشد.^۱ (لاهیجی، بی تا، ۷۲)

۱. او در حاشیه خود بر تعلیقات محقق خفّری بیان می‌دارد:

در مقابل، آنچه در نظر لاهیجی ملاک عاقلیت و مرتبه عقلانی است، «بساطة الوجود» است، نه بساطة المعنی. بساطت وجودی به معنای تجرد از ماده و قوه و برخورداری از فعلیت قائم به ذات است. موجودی که بساطت وجودی دارد، از ترکیب و نیاز به فعلیت بخش بی نیاز است و به همین اعتبار، می تواند موضوع ادراک عقلانی و بالفعل باشد. این تمایز مفهومی، پیامد مهمی دارد: هیولی اگرچه در سطح مفهومی بسیط است و هیچ گونه صورت ماهوی متعین در ذاتش ندارد، از نظر وجودی بسیط به معنای عقلانی آن نیست، زیرا وجودش وابسته به صورت ها و قائم به آنهاست.

لاهیجی در ادامه سخن، ماهیت هیولی را وقتی «بحسب نفس ذاتها و قطع النظر عن الصّور» ملاحظه می کنیم، صرفاً «جوهر بودن» می داند؛ یعنی اگر تمام صور بالفعل آن را کنار بگذاریم، آنچه باقی می ماند چیزی نیست جز جنبه جوهریت به نحو کلی و فاقد هر گونه تعیین فعلی. اما در عالم خارج، چنین هیولی مطلق یافت نمی شود؛ بیرون از ذهن ما، هیولی همیشه همراه با صور معین موجود است و همان صورت ها هستند که آن را «تحصّل» و «تقوم» می بخشند؛ بنابراین، صورت ها خارج از ماهیت هیولی اند ولی در عین حال در وجودات متعددی که هیولی به آنها متصف می شود، داخل اند.

از اینجا به نکته هستی شناختی ظریفی می رسیم که لاهیجی بر آن تأکید می کند: ذات هیولی از نظر مرتبه وجود در «غایة ضعف الوجود و ضعف الوحدة» قرار دارد. این ضعف وجودی و وحدتی، آن را شبیه می سازد به وجود کلیات جنسی و وحدت آنها در ذهن.

«و کذا بساطتها عبارة عن بساطة معنی جنسی، کالجوهریة، و مناط العاقلیة هو بساط الوجود، لا بساطة المعنی، و معنی بساطة الهیولی آنها إذا لوحظت بحسب نفس ذاتها و قطع النظر عن الصّور الّتی تحصّلت و تقوّمت هی بها فی الواقع، کان حالها فی اعتبار نفسها هی أنّه جوهرٌ فقط، أی جوهریة أی شیء کان من الصّور، و الصّور خارجة عن مهیّتها داخله فی وجوداتها المتعدّدة، فذاتها فی غایة ضعف الوجود و ضعف الوحدة شبیهة الوجود بوجود الکلیات الجنسیة و وحدتها.» (لاهیجی، بی تا: ۷۲)

کلی جنس، مانند «حیوان» یا «جوهر»، وحدتی عقلی و اعتباری دارد که هیچ گاه به تنهایی در خارج تحقق ندارد، بلکه در ضمن انواع موجود می شود. هیولی نیز همین وضعیت را دارد: وحدتش وحدتی ماهوی و اعتباری است و وجودش وجودی است که صرفاً به واسطه تعیین به صور تحقق پیدا می کند.

طبق این تحلیل هرگونه تصور از هیولی به عنوان موجودی که به دلیل بساطت ذاتی به مرتبه عقلانی نزدیک باشد، خطاست. بساطت ماهوی یا معنایی، ملاک ارتقای وجودی نیست؛ آنچه موجب برتری و امکان عاقلیت می شود، فعلیت قائم به ذات و مجرد از قوه است. هیولی، برعکس، عین قوه و امکان است و از این حیث، در نقطه مقابل عاقلیت قرار می گیرد. همان قوه صرف بودن، دلیل کافی بر این است که هیولی فاقد هرگونه فعلیت عقلانی و قائم به ذات است و تا به صورت متحد نشود، حتی وجود بالفعل ندارد، چه برسد به مرتبه ادراک عقلانی.

بنابراین لاهیجی با تفکیک دقیق میان دو نوع بساطت - یکی در سطح مفهوم و ماهیت و دیگری در سطح هستی و فعلیت - مرز روشنی میان هیولی و موجودات عاقل ترسیم می کند. او با این تفکیک، از یک سو به مشائیان هشدار می دهد که تعبیر «بساطت» در مورد هیولی نباید به معنای بساطت وجودی و در نتیجه امکان عاقلیت تفسیر شود و از سوی دیگر، مبنایی نظری برای تبیین نسبت ماده اولی با صور فراهم می آورد که از نظر هستی شناختی و معرفت شناختی منسجم تر است. این نگاه، فهمی روشن تر از جایگاه هیولی در کل منظومه فلسفی اسلامی ارائه می دهد و نسبت آن را با مراتب وجودی بالاتر به گونه ای بازتعریف می کند که هرگونه خلط میان قوه محض و عقل بالفعل منتفی می گردد.

۲.۵. نقد مجرد ماهوی اشراقیان

سهروردی، برخلاف مشائیان، بساطت هیولی را نه صرفاً مفهومی، بلکه اصیل و کمالی می داند و با تکیه بر نظام نور و ظلمت، آن را بسیط ترین موجودات معرفی می کند

(سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸). لاهیجی این دیدگاه را «خلط میان حیثیت ماهوی و وجودی» می‌نامد (نجفی، ۱۳۹۴: ۷۸). به تعبیر او، بساطت ماهوی یعنی این که هیولی در تعریف عقلی خود اجزای ماهوی ندارد، اما این هیچ دلالتی بر بساطت وجودی که لازمه عاقلیت است، ندارد.

در نگاه فیاض لاهیجی، داوری شهاب‌الدین سهروردی درباره درجه بساطت هیولی که در قالب جمله مشهور «لا شیء فی حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهیولی» بیان شده است، نیازمند تحلیل دقیق مفهومی و وجودی است. لاهیجی این داوری را نه به عنوان واقعیتی عینی در هستی‌شناسی، بلکه نتیجه خلط میان دو ساحت متمایز «ماهیت» و «وجود» و بی‌توجهی به تفاوت «حال شیء فی نفس الأمر» و «حال شیء فی مرتبة نفس الأمر» می‌داند. از این منظر، هرچند ممکن است در نظر مفهومی، هیولی فاقد اجزای تعیین‌بخش در ذات خود باشد و از این رو بسیط‌ترین ماهیات به نظر برسد، اما این بساطت ماهوی به هیچ‌روی به معنای بساطت وجودی و تجرد از ماده نیست.^۱ (لاهیجی، بی تا: ۷۱)

لاهیجی معتقد است حقیقت هیولی، نه تنها بسیط‌ترین موجود از حیث وجودی نیست، بلکه از «أبعد الأشياء عن البساطة و التجرد» به شمار می‌رود. دلیل این داوری روشن است: هیولی به خودی خود هیچ تحصيل وجودی در عالم خارج ندارد و تنها در پرتو صور بالفعل که مقوم ماهیت آن در مصادیق خارجی‌اند، فعلیت پیدا می‌کند.

۱. «و أما قول صاحب الإشراف: «لا شیء فی حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهیولی»، كما نقلنا عنه آنفاً، فجوابه ما قاله أستاذنا المحقق الإلهیّ -ضوعف قدره- فی حواشیه علی شرح حکمة الإشراف من أن هذا من باب الاشتباه بین المهیة و الوجود، و الخلط بین حال الشیء فی نفس الأمر و حاله فی مرتبة نفس الأمر، فإنّ الهیولی أبعد الأشياء عن البساطة و التجرد، لأنّها متکثرة حسب تكثر الصور فی الواقع، لأنّها لیست بمتحصّل الوجود فی الواقع إکلاً بالصّور، و التجرد الذی يعتبر فی کون الشیء عاقلاً هو تجرد الوجود، لا تجرد المهیة و المفهوم، و لو كانت الصّور أعراضاً متأخّرة الوجود عن وجود الهیولی - کتأخر السّواد و الكتابة عن وجود الإنسان- لکان لما ذکره وجه». (لاهیجی، بی تا: ۷۱)

همان گونه که خود لاهیجی تصریح می کند، هیولی «متکثرة حسب تکثر الصور فی الواقع»، یعنی کثرت آن، همسنگ کثرت صورت های است که با آن متحد می شوند. این وابستگی و عدم استقلال وجودی، دقیقاً نقطه مقابل آن بساطت وجودی است که شرط اصلی برای مرتبه عاقلیت و تجرد نفس به شمار می آید.

در این چارچوب، لاهیجی ملاک عاقلیت را «تجرد الوجود» می داند، نه «تجرد الماهیه و المفهوم». او بر این نکته پای می فشرده که بساطت در سطح مفهوم و ماهیت، حتی اگر به نهایت خود برسد، نمی تواند به تنهایی دلیل بر تجرد و عقلانیت موجود باشد. به تعبیر دیگر، ممکن است مفهومی از بساطت برخوردار باشد ولی از حیث هستی، نیازمند غیر و وابسته به کثرات باشد که در این صورت هیچ گونه تجرد وجودی برای آن متصور نیست. هیولی، به دلیل اینکه تنها با صورت ها تحقق می یابد و فاقد هر گونه قائم بالذات بودن است، نمونه کامل چنین موجودی است.

لاهیجی برای رفع توهمی که از سخن سهروردی ممکن است حاصل شود، از یک تمثیل فلسفی بهره می برد: اگر صورت ها نسبت به هیولی، همانند اعراضی بودند که پس از تحقق موضوع خود به وجود می آیند – مانند نسبت سیاهی یا نویسنده گی به انسان – آنگاه می شد گفت که هیولی پیش از صور، تحصیل وجودی مستقلی دارد و بساطت وجودی اش معنایی قابل دفاع پیدا می کند. در این فرض ذهنی، وجود هیولی مقدم بر وجود اعراض متأخر از آن می بود. اما در واقعیت، چنین نسبتی برقرار نیست؛ صورت ها نه امری عرضی و متأخر، بلکه مقوم و شرط تحقق هیولی اند. بدون آن ها، هیولی حتی در مرتبه خارج از ذهن هیچ نحوه فعلیت ندارد.

پیامد این تحلیل دو سویه است؛ از یک سو، از نظر هستی شناختی، هیولی جایگاهی در سلسله موجودات دارد که به دلیل عینیت با قوه و امکان، از تجرد و فعلیت محض محروم است. این امر نشان می دهد که هر چه بساطت ماهوی اش بیشتر باشد، صرفاً به معنای تهی تر بودن از تعیینات بالفعل است، نه نزدیک تر بودن به مرتبه عقلانی. از سوی دیگر، از نظر معرفت شناختی، عاقلیت به معنای توانایی ادراک عقلی، نیازمند

موجودی است که وجودش از سنخ فعلیت قائم بالذات باشد. موجودی که تنها در پرتو غیر تحقق دارد، نمی تواند موضوع ادراک بالفعل قرار گیرد، زیرا خود وجودش، به عنوان شرط لازم ادراک، به غیر وابسته است.

لاهیجی با این موشکافی، مرزی پررنگ میان دو نوع بساطت ترسیم می کند: یکی بساطت ماهوی که می تواند در مفاهیم کلی و حتی در پدیده هایی که از نظر وجودی وابسته اند، یافت شود و دیگری بساطت وجودی که از لوازم تجرد و عاقلیت است. او با رد این همانی که سهروردی میان این دو برقرار کرده، هیولی را از حلقه موجودات عقلانی حذف می کند و آن را در پایین ترین مرتبه فعلیت و وحدت قرار می دهد. این تحلیل، نه تنها تبیینی تازه از نسبت هیولی و صورت ها عرضه می کند، بلکه دامنه بحث را به مبانی کلان معرفت شناسی پیوند می زند، جایی که جدایی میان حقیقت وجود و مفهوم ماهیت، کلید فهم درجات تجرد و امکان ادراک عقلی محسوب می شود.

۳.۵. نقد ملاک «ظهور لذاته» محقق خفری

محقق خفری ملاک عاقلیت را «وجود بالفعل قائم به ذات» و «ظهور لذاته» می داند. لاهیجی ضمن پذیرش اصل این معیار، آن را در مورد هیولی رد می کند، زیرا هیولی قوه محض است و هیچ گاه در مرتبه ذات به فعلیت نمی رسد (مظاهری، ۱۴۰۰: ۲۷۰؛ لاهیجی، بی تا: ۷۰)

در این جا لاهیجی تمایزی کلیدی را مطرح می کند:

۱. معقول بودن: یعنی شیء مانعی در ذاتش برای تعقل شدن نداشته باشد (قابلیت تعقل).

۲. عاقل بودن لذاته: یعنی شیء بالفعل دارای ادراک از ذات خود باشد که مستلزم فعلیت وجودی قائم به ذات است.^۱ (همان)

۱. عبارت ایشان در حاشیه ای که بر تعلیقات محقق خفری نوشته است بدین صورت است:

محقق خفری در بحث از شروط عاقلیت، بر این باور است که تنها موجودی را می‌توان عاقل دانست که «وجود بالفعل قائم به ذات» داشته و «لذاته ظاهر» باشد، فیاض لاهیجی اصل این تعریف را می‌پذیرد و آن را مبنای درستی برای سنجش مرتبه عقلانی موجودات می‌داند، اما تأکید می‌کند که این معیار درباره هیولی صدق نمی‌کند، زیرا ماده اول به اقتضای ماهیت، صرف قوه است و در مرتبه ذات هرگز به فعلیت قائم به ذات نمی‌رسد، بلکه همواره محتاج صور برای تحقق یافتن است. (همان)

لاهیجی در ادامه، تفکیکی بنیادین میان دو مفهوم «معقول بودن» و «عاقل بودن» لذاته» ارائه می‌کند. در نگاه او، معقول بودن به این معناست که شیء در ذات خود مانعی برای تعقل شدن نداشته باشد؛ این ویژگی حتی ممکن است در موجودی که قائم به غیر است نیز صدق کند، چراکه عقل می‌تواند آن را درک نماید؛ اما عاقل بودن لذاته، مفهومی وجودی است و تنها زمانی تحقق می‌یابد که موجود، بالفعل و مستقل، در نزد ذات خود حاضر باشد و ادراک خویش را داشته باشد.

از نظر لاهیجی مناط عاقلیت، قائم به ذات بودن موجود است، بی‌آن که در غیر حلول کند؛ خواه آن غیر ماده باشد یا موضوعی دیگر. مقصود از «حلول» در اینجا، حضور و اتحاد شیء در موضوعی دیگر است به گونه‌ای که وجودش وابسته و تابع آن باشد؛ همان گونه که صورت نوعیه در ماده حلول می‌کند و وجودش قائم به آن است. اما مناط معقولیت آن است که شیء نزد موجودی قائم به ذات حاصل شود؛ خواه این حصول به نحو حلول باشد (مانند معقولات مادی در عقل) و خواه بدون حلول، بلکه به

«و الحاصل أنَّ مناط العاقلیَّة هو كون الشيء قائماً بذاته، أي غير حالٍّ في غيره، سواء كان ذلك الغير مادةً أو موضوعاً، و مناط المعقولیَّة كون الشيء حاصلاً لموجود قائم بذاته، سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه أو بدونه، فكون الشيء مجرداً عن المادة ليس شرطاً لمعقولیَّة مطلقاً، بل لكونه معقولاً بالحلول في العاقل، فافهم؛ فكلّ مجرد قائم بذاته فهو عاقلٌ، أي: لا مانع فيه من كونه عاقلاً، إذ المانع من كون الشيء عاقلاً هو كون وجوده لغيره، لا غير، فإذا حصل له ما يصحُّ كونه معقولاً -سواء كان بالحلول فيه أو لا- حصل هناك التعقُّل بالفعل.» (لاهیجی، بی تا: ۷۰)

نحو اشراق و احاطه وجودی. از این منظر، تجرد از ماده شرط مطلق معقولیت نیست؛ بلکه تنها در صورتی شرط است که معقولیت به نحو حلول تحقق یابد؛ بنابراین، هر موجود مجرد قائم به ذات بالقوه عاقل است و آنچه مانع عاقل بودن می شود، تعلق وجود او به غیر است نه امر دیگر. نتیجه این سخن آن است که هرچند هیولی ممکن است از منظر مفهوم، معقول باشد و ذهن بتواند آن را تصور کند، اما چون فاقد استقلال وجودی و فعلیت قائم به ذات است، نمی تواند در زمره عقول قرار گیرد. هیولی در تحقق خویش به صور وابسته است و بدون آن ها، حتی در مرتبه خارج، نحوه ای از فعلیت برایش تصور نمی شود.

از آنجا که هیولی قوه محض است، در ذات خود فاقد هر گونه فعلیت و استقلال است، بنابراین نمی تواند صاحب ادراک از ذات خویش باشد. همچنین این تفکیک همزمان پاسخی است به خلط هایی که گاه میان «معقولیت» و «عاقلیت» رخ می دهد. ممکن است ذهن بتواند صورتی از هیولی را ادراک کند، ولی این ادراک به معنای آن نیست که هیولی در مرتبه هستی نیز عاقل است.

لاهیجی با برجسته کردن معیار قائم به ذات بودن، عملاً بساطت مفهومی یا حتی تجرد از ماده را برای عاقل بودن کافی نمی داند. به نظر او، شرط اصلی و غیرقابل اغماض، استقلال وجودی بالفعل است. به همین دلیل، حتی اگر هیولی کاملاً از تعینات مفهومی تهی باشد تا زمانی که بدون غیر، وجودی نداشته باشد، هرگز نمی تواند عاقل لذاته به شمار رود.

۶. بررسی تحلیلی و تطبیقی آراء

مشایان ملاک عاقلیت را قائم به ذات بودن شیء موجود و غیر قائم بودن آن به هیولی و محل می دانند، در حالی که اشراق ملاک عاقلیت را قائم به ذات بودن شیء نور بودن فی ذاته آن می دانند، زیرا اشیاء نزد شیخ اشراق دو قسم اند: آنچه نور فی ذاته است و آنچه نور فی ذاته نیست و قسم اول خود به دو قسم دیگر تقسیم می شود، یا قائم به ذات و

بی‌نیاز از محل است که نور مجرد و نور محض نامیده می‌شود و یا قائم به غیر است که در این صورت نور عارض نامیده می‌شود، قسم دوم نیز قائم به ذات و قائم به غیر تقسیم می‌شود که اولی را جوهر غاسق و دومی را هیئت ظلمانی نامیده می‌شود. بنابراین از نظر شیخ اشراق آنچه فی ذاته و لذاته نور است، به ذات خود شاعر و عالم است و آنچه نور نیست یا نور قائم به غیر است، هیچ شعور و علمی ندارد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۳۴)

طبق آنچه گفته شد نزد شیخ اشراق آنچه مانع از عاقلیت است صرفاً موجود لغیره بودن شی نیست -همان گونه که مشاء بدان قائل اند-، بلکه آنچه فی ذاته نور نباشد نیز مانع از تعقل و عاقلیت خواهد بود؛ بنابراین طبق مبنای اشراق جسم هرچند موجود قائم به ذات است، اما چون نور نیست و غاسق است عاقل نخواهد بود، همچنین نور عارضی همچون نور خورشید مثلاً هرچند فی ذاته نور است، ولی چون قائم به غیر است، شاعر و عالم نخواهد بود. به بیان دیگر عقیده شیخ اشراق آن است که هر آنچه فی ذاته و لذاته نور است شاعر و عالم است و هر آنچه شاعر و عالم است نور فی ذاته و لذاته است. طبق توضیحات شیخ اشراق اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر بخواهیم طبق مبنای مشاء صرفاً ماده و علائق آن را مانع تعقل بدانیم، در این صورت هیولی نیز شاعر و عالم به خود خواهد بود، زیرا اولاً هیولا ماهیت لذاته دارد و همچنین هیولی مجرد از هیولای دیگر است، زیرا هیولی دارای هیولای دیگری نیست و هیولی از خودش غائب است، زیرا طبق مبنای مشاء سبب غیبت بُعد از ذات است و بُعد از ذات شیء برای خودش محال است، بنابراین چه دلیلی دارد که هیولی ذات خویش را ادراک نکند؟

آنچه در پاسخ به این اشکال مطرح می‌شود و حکیم لاهیجی بر آن تأکید دارد آن است که مراد از عبارت «هر موجود قائم به ذات عالم است»، موجودی است که دارای فعلیت و تعینی است که قائم به ذات و غیر قائم به موجود دیگر باشد، در این صورت است که عالم به ذات خواهد بود، درحالی که هیولی موجود بالفعل نیست

و بدون اعتبار صورت هیچ تعین بالفعلی ندارد و حقیقت هیولی شی مایی است که مستعد دریافت صورت است و چنین چیزی که دارای عمومیت و ابهام است و هیچ نحوه تحصیل ندارد موجود بالفعل نخواهد بود. (لاهیجی، بی تا: ۷۱)

همچنین حکیم لاهیجی در پاسخ به کلام شیخ اشراق که هیولی را فی حد نفسه بسیط ترین موجودات می داند بیان می دارد: چنین کلامی از باب اشتباه بین ماهیت و وجود و خلط بین وجود نفس الامر و وجود در مرتبه است، بلکه حق آن است که هیولی دورترین موجودات از بساطت و تجرد است، زیرا به میزان کثرت صورت های خارجی، دارای کثرت است و تحصیل آن به همین صورت های کثیره است، درحالی که تجردی که در عاقل بودن شیء لحاظ می شود تجرد وجودی است نه تجرد ماهوی و مفهومی، تنها در صورتی می توان کلام شیخ اشراق را توجیه کرد که صورت های کثیره که عارض بر هیولی می شوند را، اعراض متأخره الوجود لحاظ کنیم، همچون تأثیر سیاهی و کثابت برای وجود انسان (همان: بخش سوم، ۳/۶۱).

از نظر لاهیجی بساطت هیولی عبارت است از بساطت معنای جنسی مثل جوهریت، درحالی که ملاک عاقلیت، بساطت وجودی است نه بساطت معنایی. به بیان دیگر معنای بساطت هیولی این است که اگر هیولی را به حسب ذاتش و با قطع نظر از صورت هایی که سبب تحصیل خارجی آن می شود لحاظ کنیم چیزی جز جوهر نیست، بنابراین ذات هیولی در نهایت ضعف وجودی و ضعف وجدانی است، همچون وجود کلیات جنسی و وحدت آن (همان، ۳/۶۲).

در اینجا نظر حکیم لاهیجی دارای قوت خاصی است که از نگاه اصالت وجودی او به مسئله ناشی می شود، زیرا آنچه محقق خفری در این بحث مطرح می کند آن است که ظهور را به وجود بالفعل و موجود بالفعل را به موجود لافسه و غیر قائم به غیر معنا می کند و از این جهت شعور را از هیولی که فاقد فعلیت است نفی می کند، درحالی که حکیم لاهیجی معتقد است ظهور همان وجود است، در نتیجه هیولی که دارای وجود ضعیف و از این جهت قائم به ذاته است، لازم است که ظاهر لذاته و دارای شعور باشد.

نهایت مطلبی که می‌توان در اینجا گفت آن است که هیولی همچون وجودش که در نهایت ضعف است ظهور لذاته‌ای دارد که در نهایت ضعف است؛ لاهیجی در اینجا از ذوق عرفانی نیز بهره می‌جوید و بیان می‌کند همین وجود و شعور ضعیف هیولی است که عشق هیولی را متحقق می‌سازد و سرایت نور عشق را که فرع شعور در همه موجودات است را ظاهر می‌کند (همان، ۳/۶۵).

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه فیاض لاهیجی در باب هیولی، بساطت و ملاک عاقلیت نشان داد که وی در میانه سه سنت فلسفی مشاء، اشراق و حکمت شیراز، رویکردی تحلیلی و مستقل اتخاذ کرده است. لاهیجی با تفکیک دقیق میان «بساطت جنسی» و «بساطت وجودی»، بنیاد هستی‌شناسی هیولی را از تفسیرهای پیشین جدا می‌سازد و نشان می‌دهد که هیچ‌یک از دو نوع بساطت - نه مفهومی و نه ماهوی - ملاک عاقلیت نیست، بلکه شرط اصلی عاقلیت، فعلیت قائم‌به‌ذات و مجرد وجودی است. این تمایز، ضمن آنکه نقدی بنیادین بر تلقی سهروردی از هیولی به مثابه بسیط‌ترین موجود به دست می‌دهد، نشان می‌دهد که مفهوم «ظهور لذاته» محقق خفری نیز بدون فعلیت تام، از تحقق عقلانی محروم است. از سوی دیگر، لاهیجی با جداسازی میان «معقول بودن» و «عاقل بودن لذاته»، افق تازه‌ای در معرفت‌شناسی فلسفی می‌گشاید؛ بدین معنا که معقولیت ناظر به امکان ادراک است، درحالی که عاقلیت ناظر به تحقق ادراک در مرتبه وجود است. بر این اساس، هر موجود قائم‌به‌ذات بالقوه می‌تواند عاقل باشد، اما تنها در صورتی به مرتبه عاقلیت بالفعل می‌رسد که از غیرمستقل و دارای فعلیت وجودی باشد. دستاورد نظری این تحلیل آن است که لاهیجی، برخلاف بیشتر شارحان مشائی یا اشراقی، ملاک عاقلیت را از قید ماده و صورت فراتر برده و آن را به استقلال وجودی پیوند می‌زند. این تفسیر، هیولی را از هرگونه شأن عقلانی جدا می‌سازد و درعین حال، مرز میان مراتب وجودی را بر اساس میزان فعلیت و خودآگاهی وجودی بازتعریف

می‌کند. طبق آن چه بیان شد می‌توان اندیشه لاهیجی را مقدمه‌ای بر تحول بعدی مفهوم عقل و تجرد در حکمت متعالیه دانست.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

در این مقاله از هوش مصنوعی استفاده نشده است.

ORCID

Mohammadreza
Farahmandkia



<https://orcid.org/0009-0006-7186-3497>

منابع

- ابن سینا. (۱۳۸۹). *شفاء، بخش طبیعیات* (به تصحیح اساتید بنیاد حکمت اسلامی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرالمتألهین.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق). *الحکمه المشرقیه*. قم: منشورات بیدار.
- ارسطو. (۱۳۸۳). *متافیزیک* (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *تیمائوس* (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، ش. (۱۳۸۰). *حکمه الاشراق* (تصحیح دکتر سید حسین نصر). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فرهنگدکيا، محمدرضا. (۱۴۰۳). *میراث کلامی لاهیجی*. قم: امتداد حکمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. (تصحیح: محمد خوانساری). تهران: انتشارات حکمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *حواشی بر تعلیقات محقق خفري بر شرح تجرید* (تحقیق سید محمدرضا موسوی). قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). *نسخه خطی ۱۰۱۳، حاشیه لاهیجی بر حاشیه خفري بر الهیات تجرید*، شیراز: کتابخانه علامه طباطبایی.
- مظاهری، س. (۱۴۰۰). *حکمت متعالیه و نقد فیاض لاهیجی*. قم: بوستان کتاب.
- نجفی، ح. (۱۳۹۴). *مقدمه‌ای بر فلسفه افلاطون*. تهران: انتشارات حکمت.

References [In Persian & In Arabic]

- Plato. (2001). *Timaeus* [Tīmāwus] (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- Aristotle. (2004). *Metaphysics* [Metāfīzīk] (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- Ibn Sīnā [Avicenna]. (2010). *Al-Shifā: Al-Ṭabī'īyyāt* [The Cure: Natural Philosophy] (Edited by the Scholars of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI). [In Persian]
- Ibn Sīnā [Avicenna]. (1984). *Al-Hikmat al-Mashriqiyyah* [Eastern Philosophy]. Qom: Manshūrāt Bīdār. [In Persian]

- Suhrawardī, Sh. (2001). *Hikmat al-Ishrāq* [The Philosophy of Illumination] (S. H. Nasr, Ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS). [In Persian]
- Farahmandkia, M. R. (2025). *Mīrāth-e Kalāmī-ye Lāhijī* [The Theological Heritage of Lahiji]. Qom: Emtedad-e Hekmat. [In Persian]
- Lāhijī, ‘Abd al-Razzāq. (2004). *Hawāshī bar Ta‘līqāt-e Moḥaqqueq Khafri bar Sharḥ al-Tajrīd* [Glosses on Khafri’s Annotations to the Sharḥ al-Tajrid] (S. M. R. Mousavi, Ed.). Qom: Islamic Research Center. [In Persian]
- Lāhijī, ‘Abd al-Razzāq. (n.d.). *Hāshiyah-ye Lāhijī bar Hāshiyah-ye Khafri bar Ilāhiyyāt-e Tajrīd* [Lahiji’s Gloss on Khafri’s Marginalia to the Metaphysics of Tajrid]. Manuscript No. 1013, Allameh Tabataba’i Library, Shiraz. [In Persian]
- Lāhijī, ‘Abd al-Razzāq. (1993). *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām* [Flashes of Inspiration in Expounding the Abstract of Theology] (M. Khwansari, Ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Mazāherī, S. (2021). *Hikmat-e Mota‘āliyah va Naqd-e Fayyād Lāhijī* [Transcendent Theosophy and the Critique by Fayyad Lahiji]. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Najafī, H. (2015). *Moqaddamah-ī bar Falsafeh-ye Aflātūn* [An Introduction to the Philosophy of Plato]. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: فرهمندکیا، محمدرضا. (۱۴۰۵). هیولی، بساطت و عاقلیت در ترازوی نقد فیاض لاهیجی: تحلیلی بر حواشی وی بر تعلیقات محقق خفری بر شرح تجرید، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۲۲(۸۵)، ۱۸۷-۲۱۰.
doi: 10.22054/wph.2026.87863.2334

