

# زیخرا

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی  
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

## هیولای فلسفی در چالش منطقی<sup>۱</sup>

غلامرضا فیاضی<sup>۲</sup>  
احمد حیدرپور<sup>۳</sup>

### چکیده

اگر براهین اثبات هیولا تام نباشد، نمی‌توان وجود و عدم هیولا را ملاک تقسیم موجودات به مجرد و مادی قرار داد؛ در نتیجه برای اثبات قوه و امکان تغییر در همه مادیات و عدم امکان آن در مجردات، باید قوه، به عنوان عرضی خارج از ذات، برای مادیات، و استحاله آن، برای مجردات، با برهان عقلی به اثبات برسد. ولی چنین برهانی تا کنون از جانب فیلسوفان اقامه نشده است. بر این اساس پذیرش ثبات یا تغییر در مجردات، نیازمند بیان نقلی خواهد بود. در این نوشتار براهین اثبات هیولا مورد بررسی قرار گرفته است.

### واژگان کلیدی

هیولا، قوه، فعل، امکان ذاتی، امکان استعدادی، مجرد، مادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲.

۲. استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*.

۳. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\* / (aheydar6013@gmail.com).

#### مقدمه

از زمان ارسطو، اعتقاد به ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه برای توجیه وجود قوه و فعل در جسم، از مهم‌ترین مسائل بنیادین فلسفه بوده است. علاوه بر این، اعتقاد به وجود هیولا در دسته‌ای از موجودات و عدم آن در دسته‌ای دیگر، به راحتی می‌توانست نظریه فیلسوفان مبنی بر تقسیم ممکنات به ثابت و متغیر را اثبات کند. از سوی دیگر بر اساس قاعده ای فلسفی، هر حادث زمانی مسبوق به ماده است. جریان این قاعده در هر حادث زمانی، مستلزم اعتقاد به وجود ماده‌ای قدیم به نام هیولاست که خود به ماده دیگر مسبوق نباشد؛ زیرا در غیر این صورت تسلسل در علل مادی لازم می‌آید. بر این اساس فیلسوفان نتیجه گرفتند که افزون بر خود هیولا، آن دسته از ممکنات نیز که خلقشان بدون ماده سابق و در اصطلاح ابداعی است، قدیم‌اند.

این نگرش به مخلوقات که با ظاهر متون دینی ناسازگار می‌نمود از همان آغاز ورود به فلسفه اسلامی با مخالفت برخی اندیشمندان از جمله متکلمان مواجه شد؛ از این رو برخی به دلیل دلنگرانی دینی و اعتقادی و برخی نیز تنها به انگیزه کشف حقیقت به بررسی براهین اثبات هیولا پرداختند. در این میان مفهوم به ظاهر تناقض‌آمیز هیولا نیز از مناقشات مخالفان محفوظ نماند. تحقیق در حقیقت هیولا و براهین اثبات آن، می‌تواند برای طالبان حق و حقیقت جذاب و ثمر بخش باشد.

#### حقیقت هیولا

هیولا یا ماده اولی جوهری است که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و قوه محض است. فیلسوفان، نخستین مایه همه موجودات جسمانی را «ماده المود»، «هیولا»، «هیولای اولی»، «ماده» یا «ماده اولی» می‌نامند و در باره حقیقت آن اختلاف دارند. اشراقیان آن را جسم، و مشائیان آن را جوهری بی‌فعلیت می‌دانند.<sup>۱</sup>

ابن سینا و ارسطوئیان معتقدند که ماده اولی جوهری است جزء جسم که هیچ‌گونه فعلیتی از خود ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای پذیرش صورت‌ها و فعلیت‌های جسمانی نیست. ماده اولی در مرحله اول با پذیرش صورت جسمیه، فعلیت می‌یابد؛ یعنی از یک سو علت قابلی برای ایجاد جسم است و از سوی دیگر در فعلیت یافتنش محتاج (معلول) صورت جسمیه است.<sup>۲</sup>

۱. رک: صدرالدین شیرازی، سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۷۵.

۲. رک: ابن سینا تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، ص ۴۰؛ قطب‌الدین رازی، المحاکمات بین شرحی الاشارات، چاپ شده ضمن شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶، پانوش ۱.

لاهیجی اعتقاد به ماده‌المواد را به ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «آنان معتقدند ماده‌المواد جزء جسم مطلق است و به هیچ تعینی در حد ذات خود متعین نیست؛ بلکه تعین آن، عین قابلیت همه‌تعین‌هاست و فعلیتش محض قبول همه‌صورت‌ها»<sup>۱</sup>. ملاصدرا در توضیح و تعریف ماده اولی نوشته است:

نه تحصیلی دارد و نه فعلیتی، به جز آنکه جوهری است که استعداد دارد هر شیء دیگری شود، بدون آنکه در ذاتش نسبت به شیء خاصی اختصاصی داشته باشد؛ زیرا ماده‌اولی، چیزی جز قابل محض و قوه صرف نیست... پس آن، ماده‌همه‌مواد و هیولای همه‌هیولاهاست و جوهر بودن آن، موجب تحصیلی برای آن نمی‌شود، مگر تحصیل ابهام، و مستعد بودن آن، اقتضای فعلیتی برایش ندارد، مگر فعلیت قوه.<sup>۲</sup>

علامه طباطبایی جسم را جوهری مرکب از دو جزء جوهری معرفی می‌کند: «ماده‌ای که هویتش پذیرش صورت جسمیه و صورت‌هایی است که به نوعی به جسم تعلق دارند، و همچنین اعراضی که به آن صورت‌ها متعلق‌اند، و ماده، جوهری است که پذیرنده صورت‌ها و اعراض جسمانی است و امتداد جوهری صورت آن است»<sup>۳</sup>.

### ابهام در هیولا

صدرالمتألهین درباره‌ی هیولا نوشته: «شأن هیولا عدم است»<sup>۴</sup>. ولی بیان نکرده است چیزی که شأنش عدم است چگونه در تقسیم‌بندی موجودات (مقولات عشر) جزئی جوهری از جسم به حساب می‌آید.

گاهی نیز وجود هیولا را وجود ظلی دانسته و تصریح کرده است که وجود ظلی، وجودی مجازی است.<sup>۵</sup> در حالی که وجود مجازی، وجودی است که حقیقتاً می‌توان وجود را از آن سلب کرد، و آنچه وجود حقیقتاً از آن سلب شود، چیزی جز عدم نیست.

۱. عبدالرزاق لاهیجی (فیاض)، گوهر مراد، تحقیق: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، ص ۷۱.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار ج ۲، ص ۳۳.

۳. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷.

۴. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۳، ص ۱۱۲.

۵. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۳۴۶.

وجود ظلی به معانی ذیل نیز به کار می‌رود:

الف) وجود مصدری که مفهوم ثانی فلسفی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، ص ۴۵۳.

ب) وجود ذهنی (ر.ک: میرداماد، قیاسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۵۰؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸.

به نظر می‌رسد ابهام در حقیقت هیولا، فیلسوفان را در توضیح و تعریف آن به تکلف انداخته است؛ چنان که دربارهٔ هیولا گفته‌اند: «بهره‌اش از وجود، خالی بودن ذاتش از وجود است و فعلیتش این است که قوه وجود اشیاست و تمامیتش نقصانش، و شرفش، خستش، و فعلش، قبولش، و تحصیلش، ابهامش، و فصلش، جنسش است»<sup>۱</sup>.

ولی نگفته‌اند تهی بودن ذات چیزی از وجود، چگونه می‌تواند بهره‌مندی یک موجود از وجود باشد. چگونه تمامیتش به نقصانش، شرفش به خستش، و تحصیلش همان ابهامش، و فصلش همان جنسش است. در حالی که مفاهیمی مانند وجود و فقدان وجود، تمامیت و نقصان، شرف و خست، و تحصیل و ابهام، متقابل هستند.

### آیا مفهوم هیولا تناقض آلود است؟

گفته شده چون وجود مساوق با فعلیت است، بنابراین اساساً مفهوم «موجودی که هیچ فعلیتی ندارد» تناقض آلود است. برخی دانشمندان برای رفع این تناقض گفته‌اند: هیولا هیچ فعلیتی ندارد مگر فعلیت قوه بودن؛ یعنی در قوه بودنش دیگر بالقوه نیست؛ بلکه بالفعل است.<sup>۲</sup>

نصیبی از فعلیت ندارد، جز این فعلیت که فعلیتی ندارد.<sup>۳</sup>

ولی این توجیه با مقدمات برهان قوه و فعل برای اثبات هیولا ناسازگار است؛ زیرا در این برهان از استحالهٔ اجتماع قوه و فعل در شیء واحد، به این نتیجه رسیده‌اند که جوهر بی‌فعلیتی که صرف قوه و استعداد است، وجود دارد. و اگر فعلیتی برای هیولا ثابت شود - اگرچه آن فعلیت، فعلیت بی‌فعلیتی باشد - باز سخن دربارهٔ آن تکرار می‌شود؛ یعنی از تقابل قوه و فعل در هیولا نتیجه گرفته می‌شود که هیولا نیز دو جزء دارد و این به تسلسل منجر خواهد شد.

علامه بعد از اقامه برهان قوه و فعل، اشکال مذکور را این‌گونه مطرح می‌کند:

یکی از مقدمات استدلال مذکور با خود ماده نقض می‌شود؛ زیرا در این استدلال از اینکه جسم دارای دو حیثیت است یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعل، نتیجه گرفته شد که جسم، مرکب از ماده و صورت است. در حالی که خود ماده از یک سو فی نفسه جوهری است که بالفعل موجود است، و از سوی دیگر دارای قوه قبول و پذیرش اشیاست. پس بر اساس استلزام مذکور در استدلال، باید مرکب از صورتی باشد که حیثیت فعلیت آن را تشکیل دهد و ماده‌ای که جنبه قوه آن را تأمین کند. سپس سخن را دربارهٔ ماده تکرار می‌کنیم و این روند ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد.

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۶، ص ۲۸۹.

۳. همان.

وی بعد از مطرح کردن این اشکال نوشته است: «پاسخ ما همان است که شیخ‌الرئیس گفته؛ یعنی درست است که ماده مشتمل بر قوه و فعل است، اما قوه ماده، عین فعلیتش و فعلیت ماده، عین قوه‌اش است. ماده، جوهری است که ذاتش صرف قوه اشیاست و هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت اینکه قوه اشیا می‌باشد»<sup>۱</sup>.

«جوهر هیولا و اینکه بالفعل هیولاست چیزی غیر از این نیست که جوهری است که برای چیزهایی مستعد است و جوهریت هیولا آن را بالفعل شیئی ای از اشیا قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را آماده می‌کند تا به سبب صورت، بالفعل چیزی شود».

### بررسی و نقد

به نظر می‌رسد پاسخ مذکور مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا در حقیقت سؤال این است که اگر ممکن است قوه عین فعلیت باشد، چرا در خود جسم این‌گونه نباشد؟ به عبارت دیگر اگر قوه و فعل متقابلان هستند و اجتماع آنها در شیء واحد محال است و این مستلزم ترکیب جسم از قوه جوهر، و جوهر بالفعل است، چگونه این حکم عقلی درباره هیولا تخصیص می‌خورد، یا اگر ماده اولی تخصصاً از این حکم خارج است، دلیل خروج آن از این حکم بیان نشده است.

شاید بتوان با حمل کلام شیخ بر خلاف ظاهر، محملی صحیح برای آن یافت و مقصودش را این دانست که فعلیت مسلوب از هیولا، فعلیتی است که قسیم و مقابل قوه است و آن فعلیتی که برای ماده ثابت می‌شود، فعلیت به معنای عام و مساوق وجود است که مقسم قوه و فعل است، و چون مقسم در اقسام، وجود دارد، بنابر این هر قوه‌ای، فعلیت مقسمی و مساوق با وجود را داراست و این تناقض نیست؛ چنان‌که هر فعلیتی، فعلیت دیگری به معنای عام و مساوق وجود را داراست، و مقصود از فعلیتی که از استحاله اجتماعش با قوه، وجود هیولا نتیجه گرفته شده، فعلیتی است که قسیم قوه و مقابل آن است؛ نه فعلیتی که مقسم آن دو است؛ زیرا آن فعلیت، مساوق با وجود است و با هر دو جمع می‌شود.

### آیا مفهوم هیولا می‌تواند یک مفهوم جوهری و مستقل باشد؟

برخی گفته‌اند قبول یا قابلیت سایر اشیا اگرچه می‌تواند صفت شیء باشد، ولی نمی‌تواند مقوم ذات موجود باشد؛ به عبارت دیگر قابلیت، مفهومی عرضی و قائم به غیر است، نه جوهری و قائم به خود؛ زیرا قابلیت، گونه‌ای ارتباط و نسبت است و ارتباط و نسبت، بین دو طرف (قابل و مقبول) متصور است؛ یعنی فرع وجود دو طرف است. اما این نسبت و ارتباط چگونه می‌تواند ذات یک موجود را تشکیل دهد؛ به عبارت دیگر این امکان وجود

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۶، فصل ۵، ص ۱۰۲؛ همچنین ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، ذیل عنوان [الفصل الثانی] (ب) فصل فی تحقیق الجوهر الجسمانی و ما یتربک منه، ص ۶۷-۶۸.

دارد که جوهری قابلیت سایر اشیا را دارا باشد؛ ولی ممکن نیست ذات آن جوهر، قابلیت سایر اشیا باشد؛ زیرا قابلیت، معنایی قائم به غیر، و جوهر، معنایی قائم به ذات است. علامه طباطبایی این اشکال را مطرح کرده، ولی به نظر می‌رسد پاسخ شایسته‌ای به آن نداده است؛ زیرا در پاسخ نوشته است: «فیدفعه أن البحث حقیقی، و المتبع فی الابحاث الحقیقیة البرهان، دون الالفاظ بمفاهیمها اللغویة و معانیها العرفیة»<sup>۱</sup>.

«بحث ما بحثی حقیقی است و در بحث‌های حقیقی تنها از برهان پیروی می‌شود؛ نه الفاظ با مفاهیم لغوی و معانی عرفی‌شان».

درباره این پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد این اشکال، لفظی، لغوی و عرفی نیست. الفاظ علامت و نشانه برای اشاره به مفاهیم، و مفاهیم، حاکی از معانی و حقایق‌اند. بنابراین وقتی لفظ «قابلیت» یا «قبول» به مفهومی نسبی، اضافی و قائم به غیر اشاره دارد، این مفهوم حاکی از معنا و حقیقت نسبی، اضافی و قائم به غیر خواهد بود. سپس اشکال این است که این واقعیت بیرونی که مفهومی به نام قابلیت از آن گرفته شده، واقعیتی نسبی و قائم به غیر است و واقعیت نسبی و قائم به غیر، نمی‌تواند جوهر باشد؛ و به دیگر سخن، مفهوم «جوهری که ذاتش قابلیت سایر اشیا است»، مفهومی متنفرالاجزاء و تناقض‌نماست.

یکی از اندیشمندان معاصر در شرح سخن علامه نوشته است:

نظیر این پاسخ را مصنف در بحث اصالت وجود به کسانی می‌دهد که می‌گویند: «ممکن نیست که موجود را بر خود وجود حمل کنیم؛ زیرا موجود در عرف لغت به معنای ذاتی است که معروض وجود است؛ پس وجود وصفی است که به ذاتی احتیاج دارد که موصوف آن باشد». ولی این دو مسئله با هم فرق دارند؛ زیرا وجود صفت ذاتی برای موجود است و وصف ذاتی می‌تواند عین ذات باشد؛ ولی قبول، صفت فعل برای قابل است و صفت فعل، قطعاً غیر ذات است، و این، بحثی لغوی و عرفی نیست؛ بلکه حقیقتی فلسفی است که همه فیلسوفان بر آن اتفاق دارند؛ چنان‌که در بحث توحید صفاتی، تنها صفات ذات واجب تعالی را عین ذات می‌دانند، نه صفات فعل را.<sup>۲</sup>

### بررسی براهین اثبات هیولی

ارسطوئیان که هیولای اولی را به عنوان جوهر فاقد فعلیت پذیرفته‌اند، برای اثبات آن دو دلیل شبیه به هم آورده‌اند که یکی به نام «برهان قوه و فعل» و دیگری به نام «برهان وصل و فصل» نامیده می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۶، فصل ۵، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. همان، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۸۱، تعلیقه ۱۸.

۳. محمدتقی مصباح‌یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، درس ۴۶، ص ۱۸۶.

### برهان نخست: برهان قوه و فعل<sup>۱</sup>

صورت منطقی برهانی را که ابن سینا به عنوان برهان قوه و فعل ارائه کرده است،<sup>۲</sup> می‌توان به صورت ذیل ترتیب داد:

الف) در جسم، دو حیثیت فعلیت و قوه وجود دارد؛ زیرا در جسم امتدادهای سه‌گانه به صورت بالفعل، و صورت‌های نوعیه و آثاری که می‌تواند در آن به وجود آید، به صورت بالقوه وجود دارند؛

ب) هر چیزی که دو حیثیت فعلیت و قوه در آن باشد در حقیقت از دو حیثیت وجدان و فقدان مرکب است؛ زیرا فعلیت، مساوق وجدان، و قوه، ملازم با فقدان است؛

ج) اگر جسم از دو حیثیت وجدان و فقدان مرکب باشد از دو جزء خارجی مرکب خواهد بود که حیثیت وجدان از آن یکی از آن دو جزء و حیثیت فقدان از آن جزء دیگر خواهد بود؛ زیرا وجدان و فقدان، متقابلانند<sup>۳</sup> و اجتماعشان در موضوع واحد محال است؛

د) اگر جسم از دو جزء خارجی مرکب باشد که حیثیت وجدان از آن یکی از آن دو جزء و حیثیت فقدان از آن جزء دیگر باشد، آن جزئی که حیثیت فقدان از آن اوست هیچ فعلیتی نخواهد داشت؛ زیرا اگر این جزء، فعلیتی نیز داشته باشد، از دو حیثیت فقدان و وجدان، و به‌ناچار از دو جزء مرکب خواهد بود که هر کدام از آن دو حیثیت، از آن یکی از این دو جزء باشد، و همین‌طور سخن درباره حیثیت فقدان آن نیز تکرار می‌شود و به تسلسل منجر خواهد شد؛

ه) این دو جزء جسم که یکی حیثیت فعلیت جسم است و دیگری حیثیت قوه و استعداد صرف، هر دو جوهرند؛ زیرا جسم، که یک جوهر است، نمی‌تواند از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض تشکیل شده باشد.

ز) پس جسم مرکب از دو جزء جوهری است که به سبب یکی از آنها در ابعاد سه‌گانه فعلیت دارد که صورت جسمیه نامیده می‌شود و جوهر دیگری که هیچ فعلیتی از خود ندارد و تنها قوه صرف است، هیولا یا ماده اولی نامیده می‌شود.

۱. برهان قوه و فعل در این منابع آمده است: ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، المقالة الثانية، الفصل الثاني؛ شمس‌الدین محمد بن احمد خفری، *رسالة فی تحقیق الهیولی*، تصحیح: عبدالعلی بهادری، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ صدرالدین شیرازی، *استفصار*، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ ملاحادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق: مسعود طالبی، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، المرحلة ۶، فصل ۵، ص ۹۹.

۲. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، [الفصل الثاني] (ب) فصل فی تحقیق الجوهر الجسمانی و ما یتربک منه، ص ۶۷.

۳. تقابل ملکه و عدم ملکه.

## بررسی و نقد

این برهان با اشکالاتی روبه‌روست.

**اشکال اول:** مقدمه سوم ناتمام است؛ زیرا اگرچه وجدان، ملکه، و فقدان، عدم ملکه است، ولی وجدان یک شیء با فقدان همان شیء متقابلان به تقابل ملکه و عدم ملکه‌اند؛ در حالی که در اینجا وجدان، وجدان امتداد جوهری، و فقدان، فقدان صورت‌های نوعیه و آثار آنهاست.<sup>۱</sup> صدرالمتألهین درباره تقابل قوه و فعل نوشته است:

حق این است که ممتنع است شیء واحد از یک جهت، هم بالفعل باشد هم بالقوه. اما اینکه شیئی بالفعل باشد و قوه شیء دیگری را داشته باشد، ممتنع نیست، و امتناع نخست مستلزم امتناع دوم نیست؛ پس جایز است که فعل و قوه در ذات واحد جمع شوند، ولی از دو جهت مختلف؛ به این صورت که جهت فعلیت، ذات آن شیء باشد و جهت قوه، عدم شیء دیگری برای آن ذات باشد، و بین وجود یک شیء و عدم اشیای کثیری برای آن، منافاتی نیست. چه بسیار است که در علوم غلط و اشتباه حاصل می‌شود و حیثیات و اعتبارات اهمال می‌کنند و منشأ اتصاف شیء را به جای حامل آن شیء به کار می‌برند و لازم نیست که حامل معنای قوه، بعینه همان منشأ این قوه یا حیثیت ثبوت آن باشد.<sup>۲</sup>

**اشکال دوم:** این استدلال بر نظریه کون و فساد مبتنی است که متوقف بر وجود قابلی است که صورت جدید را بعد از فساد صورت قبلی بپذیرد. ولی بنا بر نظریه حرکت جوهر، که فیلسوفان پیرو صدرالمتألهین آن را پذیرفته‌اند، نه به قابل نیاز هست نه به قبول؛ بلکه یک وجود واحد هست که با تمام وجود و ماهیاتش سیال است؛ چنان‌که علامه طباطبایی نوشته است: «آن گروه از فلاسفه که ماده به معنا هیولا اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولا، صورت حسی و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند؛ ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولا را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم».<sup>۳</sup> شهید مطهری نیز در تعلیقاتش بر اصول فلسفه نوشته است:

قول به جوهریت هیولا در مقابل صورت، با نظریه کون و فساد سازگار است، نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد، همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت، موجود است؛ ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولا و جوهر مستقل،

۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۶، تعلیقه ۲.

۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۵، الفصل الرابع من الفن الثاني من أحكام الجواهر، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۳۰۹.



ضرورت ندارد و شاید بتوان قبول هیولا را به عنوان جوهر علی حده مستقل از طرف صدرالمتألهین، غفلتی از او محسوب داشت.<sup>۱</sup>

## برهان دوم: برهان فصل و وصل<sup>۲</sup>

صورت منطقی این برهان را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

(الف) جسم قابل انفصال، یعنی انقسام خارجی است؛

(ب) خود اتصال، یعنی امتدادهای سه‌گانه جوهری (صورت جسمیه)، این انفصال و انقسام خارجی را نمی‌پذیرد؛ زیرا اجتماع قابل و مقبول ضروری است؛ در حالی که با عروض انفصال، شخص اتصال موجود زایل می‌شوند. (و دو شخص اتصال دیگر به وجود می‌آید)؛

(ج) پس جسم، صرف اتصال جوهری نیست؛ بلکه جزئی در جسم هست که انفصال را می‌پذیرد که همان هیولا است.

## نقد و بررسی

مقدمه دوم به دو دلیل صحیح نیست:

**دلیل نخست:** بنا بر نظر مشائین در جسم دو اتصال موجود است: یکی اتصال جوهری که همان حقیقت جسم طبیعی است، و دیگری اتصال عرضی. اتصال جوهری از جهت وحدت، تعدد و مقدار، مبهم است و از همین روست که مشائین می‌گویند نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی نسبت مبهم به متعین است؛ مانند نسبت حرکت به زمان. آن اتصالی که با عروض انفصال و انقسام، زایل می‌شود، اتصال عرضی متعین است، نه اتصال جوهری مبهم. به همین سبب در تعریف کم گفته شده: عرضی است که ذاتاً قسمت وهمی (نه خارجی) را می‌پذیرد؛ اما اتصال جوهری مبهم، که همان حقیقت جسم طبیعی است باقی است، و انفصال را می‌پذیرد؛ چنان که همان است که اتصال عرضی را می‌پذیرد. پس نیازی به فرض وجود هیولا نیست.

**دلیل دوم:** این مقدمه مبتنی بر انکار حرکت جوهری و اعتقاد به کون و فساد است؛ زیرا کون فساد است که متوقف بر وجود قابلی است که بعد از زوال صورت معدوم شده، صورت حادث را بپذیرد؛ در حالی که بنا بر حرکت جوهری، قابل و مقبولی در کار نیست؛

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۲. برهان فصل و وصل در این منابع آمده است: ابن سینا، الشفاء (الإلهیات)، تحقیق: حسن زاده آملی، مقاله دوم، فصل دوم؛ نصرالدین طوسی، شرح اشارات، نمط اول، فصل ۶ و ۷ و ۸، ج ۲، ص ۳۶ به بعد؛ شمس‌الدین محمد بن احمد خفری، رساله فی تحقیق الهیولی، ص ۷۶-۱۴۸؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، ج ۴، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۵، ص ۷۷-۷۸، ذیل عنوان «الفن الثالث فی البحث عن حال الهیولی»، فصل ۳، فی اثبات الجوهر الهیولائی؛ فخرالدین اسفرائینی نیسابوری، شرح کتاب النجاة (قسم الالهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، المقالة الاولى، ص ۳۰.

بلکه تمام صورت‌های جوهری موجود با تمام اعراضشان یک وجود سیال است، و این وجود واحد ممتد، گاهی با انشعاب امتداد می‌یابد و گاهی بدون انشعاب، و آنچه انقسام و انفصال نامیده می‌شود، همان امتداد با انشعاب است.

ممکن است گفته شود در حرکت جوهری نیز هر جزء یا حد مفروضی از این وجود واحد سیال، قابل امتداد غیر قارّی است که به دنبالش می‌آید.

پاسخ این است که چون حرکت یک وجود واحد متصل سیال است، امکان انقسام خارجی آن نیست. بنابراین جزء حقیقی ندارد. پس حدی هم بین اجزایش ندارد. پس آن جزء و حدی که گفته شده، جزء و حد وهمی و فرضی است که از انقسام وهمی و فرضی نتیجه می‌شود؛ یعنی حقیقتاً در خارج قابل و مقبولی وجود ندارد؛ چنان‌که برخی از دانشمندان و شارحان حکمت صدرایی به این مسئله تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### برهان سوم: کلّ حادث زمانیّ مسبوق بمادّة تحمل قوّة وجوده<sup>۲</sup>

صورت منطقی این برهان چنین است:

(الف) هر حادث زمانی، قبل از حدوثش ممکن‌الوجود است (زیرا اگر قبل از حدوثش ممکن نباشد، یا ممتنع خواهد بود یا واجب. در صورت اول، تحققش محال خواهد بود و این خلاف فرض است زیرا فرض شده که حادث زمانی است، و در صورت دوم، موجودی است که عدمش محال است؛ در حالی که حادث مذکور قبلاً معدوم بوده است)؛

(ب) اگر حادث زمانی قبل از حدوثش ممکن‌الوجود باشد، امکانش، اعتباری عقلی که صفت ماهیتش باشد، نیست؛ بلکه این امکان در خارج موجود است (زیرا این امکان به شدت و ضعف، و قرب و بعد متصف می‌شود؛ چنان‌که امکان انسان شدنی که در نطفه وجود دارد، از امکان انسان شدنی که در غذایی که تبدیل به نطفه می‌شود، شدیدتر است، و امکانی که در نطفه هست، از امکانی که در غذا هست، به انسان شدن نزدیک‌تر است)؛

(ج) اگر امکان حادث زمانی امری موجود در خارج باشد، یا جوهر خواهد بود یا عرض (زیرا یا در موضوع موجود است یا این‌گونه نیست که در موضوع موجود باشد)؛

(د) ولی این امکانی که در خارج هست، جوهر نیست (زیرا معنایی است نسبی و منسوب است به همان حادثی که این امکان، امکان آن است؛ در حالی که هیچ جوهری نسبی نیست. پس این امکانی که در خارج هست، عرض است)؛

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۵۳، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۲. ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۲۱۹. المقالة الاولى من الهیات کتاب النجاة، فصل فی أن کل حادث زمانی فهو مسبوق بالمادة لامحالة.

ه) اگر این امکانی که در خارج است عرض باشد، قائم به موضوعی خواهد بود که حامل آن است (زیرا هر عرضی موضوعی می‌خواهد که حامل آن باشد)؛  
و) اگر این امکان به موضوعی قائم باشد که حامل آن است، آن موضوع از اینکه با آن فعلیتی که امکان و قوه آن را حمل می‌کند متحد شود، ابایی ندارد (زیرا در غیر این صورت امکان آن را حمل نمی‌کرد)؛

ز) اگر آن موضوع از متحد شدن با آن فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند ابایی نداشته باشد، خودش هیچ فعلیتی ندارد (زیرا اگر خودش فعلیتی داشته باشد، از پذیرش فعلیت دیگری امتناع می‌ورزد؛ چون فعلیت شیء، همان وجود آن شیء در اعیان است؛ به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب شود، و اجتماع دو فعلیت در یک شیء، مستلزم این است که وجود واحد، کثیر باشد و این محال است)؛

ح) اگر این موضوع، که حامل امکان است، خودش ذاتاً فعلیتی ندارد، جوهری خواهد بود که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست؛

ط) اگر این موضوع، جوهری باشد که تنها فعلیتش، این است که قوه اشیاست، این موضوع همان ماده‌ای است که آن را هیولا می‌نامند.

بنا براین هر حادث زمانی، ماده سابقی دارد که قوه وجودش را حمل می‌کند.

#### بررسی و نقد

این دلیل با اشکالاتی روبه‌روست.

**اشکال نخست:** مقدمه دوم صحیح نیست؛ زیرا امکانی که در مقدمه اول ثابت شد، امکان ذاتی است که مقابل وجوب و امتناع است، ولی امکانی که در مقدمه دوم به کار رفته است و در خارج به شدت و ضعف متصف می‌شود، امکان استعدادی است. بنابراین در برهان مذکور، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ وجود دارد.

صدرالمتألهین در تعلیقه‌اش بر *الهیات شفا* سعی کرده با نفی اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی و اثبات معنایی مشترک بین آن دو، رابطه‌ی واژه آن دو را عموم و خصوص بدانند و به این اشکال، پاسخ بدهد. او نوشته است:

این امکان با امکان ذاتی که در مبدع و حادث، و مجرد و مادی وجود دارد، جهت اشتراک و نقطه افتراقی دارد؛ جهت اشتراکش این است که هر دو لاضروره وجود و عدم هستند، و جهت افتراقش این است که امکان ذاتی، به حسب ماهیتی است که من حیث هی هی لحاظ شده است و منشأ آن، خود این ماهیت است، و امکان استعدادی، صفت شخص شیء موجود است به حسب کیفیت استعدادی‌اش که به سبب آن، قرب و بعدش به حصول کمال وجودی‌اش تفاوت می‌کند.

پس امکان به این معنا حظی از وجود دارد؛ مانند عدم ملکه‌ای که موضوعش شأنیت اتصاف به آن را دارد. و این تفاوت سبب نمی‌شود که اطلاق امکان بر ذاتی و استعدادی از باب اشتراک لفظ باشد تا اینکه برهانی که دلالت می‌کند هر حادثی ماده‌ای دارد که حامل امکان وجودش است، صحیح نباشد؛ چنان‌که شیخ اشراق و پیروانش گمان کرده‌اند. البته امکانی که در برهان، در مقام این تردید ذکر شده که حادث قبل از وجودش یا ممکن است یا واجب یا ممتنع، همان امکانی است که قسیم وجوب و امتناع است؛ ولی بعد از فحوص و جست‌وجو لازم می‌آید که مصداقش به دلیل مخصصات زمانی و مکانی و احوال شخصی که به آن ملحق می‌شود، امر وجودی باشد.<sup>۱</sup>

او در موضعی دیگر گفته است:

امکان، ذاتی باشد یا استعدادی، معنایش لاضرورت طرفین است که با تساوی آن دو مساوق است؛ این تساوی یا از جهت خود مرتبه ماهیتی که سبق ذاتی بر وجود آن ماهیت دارد (همان‌طور که در امکان ذاتی هست) یا از جهت وجود امری در ماده شیء است که به حسب زمان، سابق بر آن شیء است (آن‌طور که در امکان استعدادی هست).

بر این اساس، مستدل در مقدمه نخست چیزی از امکان استعدادی را اثبات کرده که به منزله جنس آن است؛ یعنی همان لاضرورت طرفین، و در مقدمه دوم چیزی را اثبات کرده که به منزله فصل آن امکان استعدادی است؛ یعنی قابل شدت و ضعف، و قرب و بعد بودن آن را. به عبارت دیگر در مقدمه نخست عام را اثبات کرده و در مقدمه دوم خصوصیت خاص را.<sup>۲</sup> اما روشن است که پاسخ صدرالمتألهین به اشکال مذکور مبنی بر مغالطه اشتراک لفظ، تمام نیست و کوشش او برای اثبات اینکه امکان ذاتی و استعدادی در معنا مشترک‌اند، نافرجام است؛ زیرا اصطلاح امکان، در معانی متباینی که دارد، مشترک لفظی است. یکی از این معانی، «لاضرورت طرفین» است که از آن به امکان خاص تعبیر می‌شود و صفت ماهیت است و معنای دیگر، استعداد است که هنگامی که مستعداً با مستعد له مقایسه می‌شود، امکان استعدادی نامیده می‌شود. بنابراین امکان ذاتی وصفی نفسی برای ماهیت است؛ در حالی که امکان استعدادی، یک صفتی اضافی و مقایسه‌ای است. افزون بر اینکه امکان ذاتی، چنان‌که دانشمندان گفته‌اند، لاقتضای وجود و عدم است؛ در حالی که امکان استعدادی، اقتضای وجود است.

۱. صدرالدین شیرازی، *تعلیقات بر الهیات شفا*، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲، چاپ انتشارات بیدار، ص ۱۶۲؛ همچنین عبارتی نزدیک به آنچه ذکر شد در ج ۲، ص ۷۷۸-۷۷۹ آمده است.  
 ۲. همو، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۹۳.

از این رو خود ملاصدرا در بحث مواد ثلاث در مقام بیان معانی لفظ امکان، هفت تفاوت میان امکان استعدادی و امکان ذاتی ذکر کرده است.<sup>۱</sup> و عبارتی دارد که در مشترک لفظی بودن این دو معنا ظهور دارد. هفت تفاوت مزبور عبارت‌اند از:

۱. «امکان استعدادی از مقوله کیف<sup>۲</sup> است» و بنابراین از معقولات اولی است؛ در حالی که امکان ذاتی از معقولات ثانیه است؛

۲. «امکان استعدادی از عوارض ماده است» مقصود، ماده به معنای اعم است که هم شامل ماده به معنای اخص می‌شود، یعنی جوهری که قابل صورت‌هایی است که در آن منطبق است (مانند ماده عناصر برای صورت‌هایشان) و هم شامل متعلق نفس مجرد (مانند بدن برای نفس ناطقه) و هم شامل موضوع عرض می‌شود (مانند جسم برای مقادیر و کیفیات)؛ در حالی که امکان ذاتی، یکی از کیفیت‌های نسبت‌های ذهنی است. به عبارت دیگر، موصوف امکان استعدادی، امری عینی خارجی است؛ در حالی که موصوف امکان ذاتی، امری اعتباری و ذهنی است؛

۳. «امکان استعدادی به حسب قرب و بعد به حصول شیء (به دلیل تحقق مقدار بیشتر یا کمتری از شرایط حصول شیء)، شدت و ضعف می‌پذیرد»؛ به خلاف امکان ذاتی؛

۴. «امکان استعدادی، امری خارجی و عینی است و از معانی عقلی و انتزاعی نیست که حصولی در خارج ندارند»؛ در حالی که امکان ذاتی از معانی عقلی است که حصولی در خارج ندارد؛ به عبارت دیگر امکان استعدادی مفهومی ماهوی، و امکان ذاتی مفهوم ثانی فلسفی است؛

۵. «امکان استعدادی از اموری است که با حدوث برخی اسباب و شرایط خارجی حادث می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که ازلی است؛

۶. «امکان استعدادی با حدوث مستعد<sup>۳</sup> له یا با عروض برخی اضداد، استمرار وجودش منقطع می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که ابدی است.

۷. «امکان استعدادی از جهات قضیه نیست، بلکه محمول یا جزء محمول قرار داده می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که از جهات قضیه است.

صدرالمآلهین در موضعی دیگر، دو فرق دیگر اضافه می‌کند:

نخست: متعلق امکان استعدادی (مستعد<sup>۳</sup> له) با امکان استعدادی متعین می‌شود؛ مانند انسانیتی که ماده، استعداد آن را دارد؛ به خلاف امکان ذاتی که متعلقش با آن متعین نمی‌شود؛ یعنی وجود یا عدم موصوفش با امکان ذاتی متعین نمی‌شود؛ بلکه تعیین از ناحیه فاعل است؛ زیرا امکان ذاتی یعنی لاضرورت وجود و عدم، نه اینکه ماهیت به سبب داشتن این امکان،

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۱۵۴. مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۷.

۲. بنا بر اختلاف اقوال، خواه از مقوله کیف باشد و خواه از مقوله اضافه، از مقولات است و از معقولات اولی.

استدعای وجود یا عدم را داشته باشد؟<sup>۱</sup> به دیگر سخن، امکان ذاتی لاقضای وجود و عدم است؛ در حالی که امکان استعدادی استدعای وجود است؛  
 دوم: امکان ذاتی منبع امکان استعدادی است، و این از آن روست که هیولا، که حامل استعداد است، در خارج به واسطه امکان ذاتی که دارد موجود می‌شود.<sup>۲</sup>  
 بر اساس آنچه گذشت، این دو مفهوم متباین هستند و بین آنها نسبت عموم و خصوص مفهومی برقرار نیست تا آنچه صدرالمتألهین گفته است، صحیح و استدلال تام باشد.  
 علاوه بر این بر فرض که کوشش صدرالمتألهین در اثبات اشتراک معنوی بین امکان ذاتی و امکان استعدادی و اعم بودن امکان ذاتی از امکان استعدادی تمام باشد، باز استدلال تمام نیست؛ زیرا خود صدرالمتألهین بعد از ادعای اشتراک معنوی نوشته است: «در مقدمه نخست، عام ثابت می‌شود و در مقدمه دوم، خصوصیت خاص»؛ در حالی که عام غیر از خصوصیت خاص است و باز مشکل عدم تکرار حد وسط وجود دارد.  
 مسئله جالب توجه و شایان ذکر این است که صدرالمتألهین در موضعی دیگر به اشتراک لفظی امکان در این دو معنا تصریح کرده و نوشته است.

اطلاق امکان در دو معنا به اشتراک لفظ است؛ زیرا یکی از آن دو، اقتضای رجحان یکی از دو طرف را دارد و شدت و ضعف می‌پذیرد و لازمه ماهیت ممکن نیست و قائم به محل ممکن است، نه به خود ممکن و از امور موجود در اعیان است؛ زیرا کیفیتی است که برای محل ممکن حاصل می‌شود و آن محل را برای آنکه مبدأ وجود، وجود حادث را بالذات - مانند صورت و عرض - یا بالعرض - مانند نفس مجرد - در آن افاضه کند، آماده می‌کند؛ در حالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. سپس امکان استعدادی، زمانی که با موضوعش مقایسه شود، استعداد برای آن موضوع نامیده می‌شود و هنگامی که با آنچه در آن موضوع حادث می‌شود مقایسه شود، امکان (استعدادی) آن حادث نامیده می‌شود. پس امکان استعدادی از آن جهت که امکان وقوعی یک شیء است، قائم به محل آن شیء است، نه به خود شیء. پس به وصف برای متعلق موصوف شبیه‌تر است.<sup>۳</sup>

**اشکال دوم:** مقدمه هفتم صحیح نیست؛ چون اگرچه فیلسوفان گفته‌اند فعلیت مساوق با وجود است، ولی وجود فعلیات متعدد به وجود واحد را ممکن می‌دانند؛ زیرا تعدد

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۳۴، مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۱۷.

۲. همان، ص ۲۳۵.

۳. همان.

فعلیات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همان‌طور که تعدد موجودات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همچنان‌که صفات خداوند متعال، فعلیات موجود هستند، ولی همه آنها به وجود واحد موجودند که همان وجود خداوند متعال است که احدی‌الذات است و هیچ کثرتی به هیچ نحوی در آن راه ندارد. همچنین نفس که یک فعلیت است و علوم مختلفش که فعلیت‌های دیگری هستند و همه آنها به وجودی واحد موجودند که همان وجود نفس مجرد و بسیط است؛ همین‌طور اعراض یک شیء که همه فعلیت دارند و به وجود واحد جوهر موجودند؛ زیرا چنان‌که خود صدرالمتألهین گفته، اعراض از شئون وجود جوهرند؛ یعنی همگی آنها به وجود واحد جوهر موجودند و در موضعی از *اسفار* نوشته است:

ممکن است مفهوم‌هایی که از نظر معنا متعددند به وجود واحد موجود باشند؛ چنان‌که حیوان و ناطق، دو معنای متغایرنده که ممکن است یکی را از دیگری جدا کرد؛ ولی در عین حال به وجودی واحد در انسان موجودند... . محال نیست که معانی متغایر به یک وجود موجود باشند و دلیل این هم قبلاً گذشت. اگر واجب بود که برای هر معنایی وجودی باشد تا محال باشد که معانی متغایر وجود واحد داشته باشند، پس چگونه نفس انسان با وجود بساطتش، جوهری موجود، عالم، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است؛ بلکه ذات احدی واجب تعالی که مصداق همه معانی کمالی و صفات حسنای الهی است، به وجود واحد بسیط موجود است و هیچ اختلاف حیثیتی به هیچ وجهی از جوه در آن نیست.<sup>۱</sup>

**اشکال سوم:** این استدلال بر نظریه کون و فساد مبتنی است که بر وجود قابل متوقف است که صورت حادث را بعد از زوال صورت معدوم بپذیرد. اما بنابر حرکت جوهری، نه قبولی هست و نه نیازی به قابل؛ بلکه هر موجود مادی از ابتدا تا انتهای وجودش با تمام ماهیاتی که برای آن حاصل می‌شود، یک وجود واحد سیال است؛ یعنی جوهر با تمام اعراضش، یک موجودند. سخن علامه و استاد شهید مطهری که مؤید این اشکال است، ذیل اشکال دوم به برهان قوه و فعل گذشت.

**برهان چهارم:** هر حرکتی نیازمند قابلی است که به چیزی منتهی می‌شود که از هر جهت بالقوه است صدرالمتألهین این برهان را در رساله حدوث،<sup>۲</sup> اقامه کرده است. شکل منطقی استدلال از چنین است:

الف) حرکت صفت است؛

ب) هر صفتی به قابلی نیاز دارد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد؛

ج) پس هر حرکتی قابلی می‌خواهد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد؛

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۲۶، فصل ۸، العلم، الطرف الأول.

۲. همو، *رسالة فی الحدوث*، تحقیق: دکتر سید حسین موسویان، فصل سوم، ص ۴۱-۴۲.

(د) حرکت، حادث، بلکه حدوث است؛ زیرا حرکت همان حدوث و زوال دائمی و مستمر است؛

(ه) هر حادثی فاعلی می‌خواهد؛ زیرا هر حادثی ممکن است؛

(و) پس حرکت، فاعلی می‌خواهد؛

(ز) قابل ضرورتاً مغایر با فاعل است؛ زیرا:

یک - قابل فاقد مقبول است؛ چون اگر واجد مقبول باشد، قبول آن، حصول یا حدوث حاصل است و این محال است؛

دو - ولی فاعل واجد آن چیزی است که فعل اوست؛ زیرا علت فاعلی، اقوی از فعلش است؛ پس فاعل، تمام کمالات فعلش را به نحو اعلی و اشرف داراست؛ بر این اساس:

(ح) فاعل و قابل حرکت، مغایرند؛

(ط) قابل حرکت، امری بالقوه، و فاعل حرکت، امری بالفعل است؛

(ی) اگر جهات قوه به چیزی که از هر جهت بالقوه است منتهی نشود، به دور یا تسلسل منجر خواهد شد. بر این اساس است که حرکت در کم واقع می‌شود زیرا کم بالقوه است، و کم بالقوه است؛ زیرا جسمانی و منطبق بر جسم است، و جسم بالقوه است؛ زیرا ماده دارد، و ماده بالقوه است؛ زیرا ذاتی جز محض قوه ندارد؛ به عبارت دیگر ماده از هر جهت بالقوه است.

همان‌طور که اگر جهات فعلیت به چیزی که از هر جهت بالفعل است منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید. پس حرکت بالفعل است؛ زیرا طبیعت که فاعل مباشر آن است امری بالفعل است. طبیعت که فاعل مباشر حرکت است، بالفعل است؛ زیرا فاعل آن که مثلاً همان عقل فعال است، امری بالفعل است. و عقل فعال امری بالفعل است؛ زیرا علتش، یعنی عقل نهم، امری بالفعل است؛ ولی با این حال از این لحاظ که جهت قوه‌ای نیز دارد، مانند هر ممکن دیگری است و همین‌طور، به واجب تعالی منتهی می‌شود که از هر جهت بالفعل است. در غیر این صورت، دور یا تسلسل لازم می‌آید؛

(ک) ولی دور و تسلسل باطل است؛

پس جهات قبول به چیزی که از هر جهت بالقوه است منتهی می‌شود که همان هیولاست.

### بررسی و نقد

این استدلال نیز از جهاتی مخدوش است.

**اشکال اول:** اگر مقصود از صفت بودن حرکت در مقدمه نخست این است که در خارج زائد بر موصوفش است، به گونه‌ای که موصوف، آن را قبول می‌کند و از آن منفعل می‌شود، این صحیح نیست؛ زیرا حرکت در هر شیئی، نفس خود همان شیء است. به‌ویژه بنا بر قول به حرکت جوهری و اینکه عرض از شئون وجود جوهری است که موضوع عرض است. پس همان‌طور که ثبات در هر موجود ثابتی، عین آن وجود است، همچنین حرکت (سیلان)



در هر موجود متحرکی، عین آن وجود است. بنا بر این معنا، حرکت به قابل نیاز ندارد؛ به عبارت دیگر قبول حرکت به معنای اتصاف به حرکت است. و حرکت از صفات عین ذات است، نه زائد بر ذات.

اما اگر مقصود از صفت در مقدمه نخست، اعم از صفت زائد بر ذات موصوف و صفت عین ذات موصوف باشد، در این صورت اگر مقصود از قبول در مقدمه دوم (هر صفتی به قابلی نیاز دارد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد)، انفعال تجدیدی باشد، مقدمه دوم صحیح نخواهد بود؛ چنان که خود صدرا در رساله حدوث، فصل سه، صفحه چهل و دو به آن تصریح کرده است؛ ولی اگر مقصود از قبول در مقدمه دوم، مطلق اتصاف باشد، مقدمه هفتم (قابل ضرورتاً مغایر با فاعل است) صحیح نیست؛ زیرا مقدمه نهم (قابل حرکت، امری بالقوه، و فاعل حرکت، امری بالفعل است) صحیح نخواهد بود؛ چرا که لازم نیست قابل (به معنای اتصاف) فاقد مقبول باشد. بر این اساس مقدمه دهم نیز صحیح نخواهد بود؛ چنان که خود صدرالمتألهین گفته است:

تحقیق این است که اگر قبول به معنای انفعال و تأثر باشد، شیء از نفس خود متأثر نمی‌شود، و همچنین است هنگامی که مقبول، صفت کمالی برای قابل باشد؛ زیرا قابل به نفس خود استکمال نمی‌یابد. اما اگر قبول به معنای مجرد اتصاف به یک صفت غیر کمالی باشد، مرتبه آن بعد از تمامیت مرتبه ذات موصوف است. پس جایز است که شیء، مقتضی لازمه ذات خود باشد؛ مانند لوازم ماهیات. به ویژه ماهیات بسیط که در تمام آنها ما عنها و ما فیها (فعل و انفعال) معنای واحدی است؛ یعنی جهت فاعلیت و قابلیت، واحد است؛ چنان که شیخ در مواضعی از تعلیقات به این تصریح کرده است که در بسیط، «عنه» و «فیه» شیء واحدی است.<sup>۱</sup>

**اشکال دوم:** مقدمه سوم صحیح نیست؛ زیرا حرکت چیزی جز سیلان وجود نیست؛ بلکه وجود سیال است. بر این اساس ممکن است قدیم باشد؛ همان‌طور که ممکن است حادث باشد، و مقتضای قاعده «ضرورت وجود المعلول عند وجود علته التامة این است که حرکت جوهری، که عین وجود عالم ماده است، قدیم باشد و اول نداشته باشد؛ زیرا هیچ علتی ندارد، مگر وجود خداوند متعال؛ حال یا به صورت مباشری و یا به واسطه مبادی مفارق، و هیچ راهی برای حادث زمانی بودن آن نیست؛ زیرا عالم ماده، که عین حرکت جوهری است، مسبوق به عدم زمانی خود نیست تا حادث زمانی باشد؛ چون زمان چیزی

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷، مرحله ۶، فصل ۶.

نیست جز عارض تحلیلی حرکت، و از حرکت انتزاع می‌شود، و آنچه گفته شده که حرکت عبارت است از حدوث و زوال مستمر، تعریف صحیحی نیست؛ زیرا مبنی بر انقسام حرکت به اجزائی است که هیچ کدام از آنها موجود نمی‌شود، مگر بعد از عدم جزء سابق؛ در حالی که روشن است که این انقسام، وهمی است نه خارجی.

**اشکال سوم:** مقدمه دهم پذیرفتی نیست؛ زیرا نه بدیهی است و نه استدلال صحیحی برای آن اقامه شده است؛ چه اینکه احتمال دارد از منتهی نشدن جهات قوه به چیزی که از هر جهت بالقوه است، دور یا تسلسل لازم نیاید؛ هر چند اگر جهات فعل به چیزی که از هر جهت بالفعل است منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید.

توضیح اینکه هر چند به ناچار جهات قوه باید به چیزی که ذاتاً بالقوه است منتهی شود (زیرا هر بالعرضی باید به مابذات منتهی شود)، ولی دلیل تامی وجود ندارد که نشان دهد هر چیزی که ذاتاً بالقوه است، به ناچار باید از هر جهت بالقوه باشد. این به خلاف جهات فعل است؛ چون در آنجا افزون بر اینکه برهان اقامه شده بر اینکه لازم است جهت فعلیت به چیزی که ذاتاً بالفعل است منتهی شود، برهان دیگری وجود دارد که دلالت می‌کند واجب است هر چیزی که ذاتاً بالفعل است، از هر جهت بالفعل باشد (زیرا آنچه ذاتاً بالفعل است، همان واجب تعالی است) و «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع جهات» پس آنچه ذاتاً بالفعل است، از هر جهتی بالفعل است).

علاوه بر این اگر این مقدمه صحیح باشد، لازم می‌آید مجردات نیز هیولا داشته باشند؛ زیرا خود ملاصدرا گفته است: فلا شیء غیر الواجب بالذات متبریء الذات عن شوب القوة. وما سواه مزدوج من هذین المعنیین؛<sup>۱</sup> ذات هیچ شیئی غیر واجب بالذات، خالی از جهت قوه نیست، و ماسوای واجب بالذات، ترکیبی از این دو معناست.

**اشکال چهارم:** بر فرض که «وجوب انتهای جهات قبول به چیزی که از هر جهت بالقوه است» را بپذیریم، در این دلیل چیزی نیست که دلالت کند بر اینکه واجب است که منتهی‌الیه، جوهر باشد. پس چیزی که جهات قبول به آن منتهی می‌شود و از هر جهتی بالقوه است، می‌تواند عرض باشد و آن، همان استعدادی است که مانند سایر اعراض نزد جمهور، از آثار صورت نوعیه است.

اثبات هیولا ادله دیگری نیز دارد که به دلیل محدودیت حجم این نوشتار، از ذکر آنها خودداری کردیم. این ادله نیز با اشکالاتی شبیه آنچه ذکر شد مواجه‌اند.

۱. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۱، ص ۱۸۷، مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۱۰.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت از یک سو هیچ یک از براهین اثبات هیولا تام نیست و از سوی دیگر به اعتقاد برخی اندیشمندان، اساساً مفهوم هیولا مفهومی تناقض‌آلود است و محال است در خارج، مصداق داشته باشد. با نفی هیولا به عنوان جوهری که ذاتش قابلیت پذیرش صورت‌هاست از یک سو نه می‌توان «مادی» را به معنای موجودی گرفت که دارای هیولا یا مرتبط با هیولاست و نه می‌توان، بر اساس مبنای مشائیان، آن را به معنای جسمانی به کار برد؛ زیرا مشائیان وجود جسم بدون هیولا را محال می‌دانند. از سوی دیگر، هیچ دلیلی بر مجرد بودن موجودات مثالی وجود ندارد؛ زیرا برای اثبات وجود نداشتن قوه و استعداد در موجودات مثالی و مجرد آنها، دلیلی به جز عدم وجود هیولا در آنها اقامه نشده است، و از آنجا که مقصود فیلسوفان از تقسیم موجود به مادی و مجرد، تقسیم موجود به قابل تغییر و غیرقابل تغییر بوده است، تنها موجوداتی را می‌توان مجرد و غیرقابل تغییر دانست که دلیل عقلی تامی وجود داشته باشد دال بر اینکه آن موجودات، معروض قوه و استعداد واقع نمی‌شوند. در این صورت موجوداتی مادی خواهند بود که یا تغییر و تحول را در آنها مشاهده کنیم یا دلیل عقلی تام دلالت داشته باشد که معروض قوه و استعداد واقع می‌شوند. در غیر این صورت باید گوش دل به وحی و دلایل نقلی بسپاریم.<sup>۱</sup>

اما با نفی هیولا، نه دلیل عقلی تامی وجود دارد که تمام موجوداتی که فیلسوفان آنها را مادی نامیده‌اند، قابلیت تغییر و تحول دارند و نه دلیل عقلی تامی وجود دارد که همه موجوداتی که آنها را مجرد نامیده‌اند تغییر ناپذیرند.

## منابع

۱. ابن سینا، شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله، الشفاء (الهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویة، ۱۳۶۲ش.
۳. تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، چاپ دوم، قاهره، دارالعرب.

۱. چنان‌که ابن سینا وقتی عقل را از اثبات معاد جسمانی عاجز می‌بیند، می‌نویسد: «اثبات معاد بدن از راه عقل امکان ندارد؛ بلکه این معاد و تفصیل آن را باید از طریق شریعت و اخبار دینی فراگرفت (ابن سینا، الشفاء (الاهیات)، ص ۴۲۳؛ همو، النجاة، ص ۲۹۱).

۴. اسفرائینی نیسابوری، فخرالدین، شرح کتاب النجاة (قسم الالهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفی اسلامی در شرق و غرب، تهران ۱۳۸۳.
۵. خفزی، شمس‌الدین محمد بن احمد، رساله فی تحقیق الهیولی، تصحیح: عبدالعلی بهادری، مشهد، ۱۳۷۹ ش.
۶. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی‌جعفر، المحاکمات بین شرحی الاشارات، چاپ شده ضمن، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۷. سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق: مسعود طالبی، چاپ اول، قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار العقلية الاربعة فی الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رساله فی الحدوث، تحقیق: دکتر سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد به ابراهیم، تعلیقات بر الهیات شفا، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی به قلم: مرتضی مطهری، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
۱۶. لاهیجی، ملاعبدالله عبدالرزاق فیاض، گوهر مراد، تحقیق: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.