

## چگونگی ترکیب ماده و صورت از نگاه صدرالمتألهین

مرتضی رضایی\*

عبدالرسول عبودیت\*\*

### چکیده

ارسطو، مبدع نظریه ترکیب انضمامی اجسام از ماده و صورت، و همفکران وی ادعا می‌کنند: اجسام فراورده ترکیب دو جوهر جدا از هم می‌باشند. ایشان برای اثبات مدعای خویش، دو برهان «قوه و فعل» و «وصل و فصل» را به دست می‌دهند. اشراقیان، به رهبری شیخ اشراق، با اعتراف به وجود خاصیت بالقوه در اجسام، منکر وجود جوهری جدا به نام «ماده» در ازای این خاصیت هستند و به تعبیری، ترکیب انضمامی ماده و صورت را نمی‌پذیرند. صدرالمتألهین نیز علاوه بر نفی ترکیب انضمامی، بر اساس حرکت اشتدادی در جوهر، دیدگاه منحصر به فردی را عرضه می‌کند که نظریه «ترکیب اتحادی ماده و صورت» نامیده می‌شود. وی گذشته از اثبات مدعای خود، به اشکالات وارد بر این نظریه نیز پاسخ می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** ماده، صورت، ترکیب انضمامی، ترکیب اتحادی، صدرالمتألهین، شیخ اشراق.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. mortaza.rezaei.h@gmail.com

\*\* استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. دریافت: ۸۸/۴/۱۱ - پذیرش: ۸۸/۷/۱۹

### مقدمه

یکی از مباحث فلسفی عبارت است از: چگونگی ارتباط میان حیثیت قوه و حیثیت فعلیت در اجسام. مثالیان جوهر جسم را مرکب از دو جوهر «ماده» (هیولا) و «صورت» دانسته‌اند، دو جوهری که هر یک دارای ذاتی جداگانه در خارج می‌باشند و با انضمام به یکدیگر کثرتی خارجی و بالفعل به نام «جسم» را به وجود می‌آورند. فیلسوفان اشراقی دو حیثیت «قوه» و «فعل» را در اجسام می‌پذیرند؛ ولی وجود جوهری جداگانه به نام «ماده» را انکار می‌کنند، و در نتیجه، حاضر به پذیرش ترکیب‌یافتگی جسم از ماده و صورت نمی‌شوند. ایشان جسم را امری بسیط می‌شناسند که قوه و فعل از دو جهت متفاوت در آن جمع‌اند. سرانجام، ملاًصدرا به وجود ماده و صورت در جسم اذعان می‌کند و ترکیب آن دو را اتحادی می‌داند؛ یعنی چنین می‌اندیشد: جسم در خارج، واقعیت بسیطی است که به اعتباری ماده، و به اعتباری صورت می‌باشد، و ماده و صورت به عین وجود یکدیگر در خارج موجودند. البته، اندیشه ملاًصدرا با شیخ اشراق تفاوت‌هایی دارد؛ زیرا بخشی از دیدگاه سهروردی درباره جسم و انواع آن مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست. از این رو، این دو فیلسوف - به رغم اشتراک نظر در نفی ترکیب انضمامی ماده و صورت - اختلاف‌هایی نیز با یکدیگر دارند. به هر روی، ما در این مقاله خواهیم کوشید تا دیدگاه صدرایی را درباره ترکیب ماده و صورت تبیین نماییم.

### کاربردها و حقیقت ماده

در این قسمت از مقاله، نخست واژه «ماده» و دیگر واژگانی را که بر همان معنای مدلول ماده دلالت دارند بررسی می‌کنیم، سپس به کاربردها، تعریف و بیان حقیقت ماده می‌پردازیم:

### الف) واژه «ماده» و واژگان هم‌معنا با آن

نام‌گذاری اشیا، یا به اعتبار ذات و ماهیات آنها صورت می‌گیرد (مانند انسان) و یا به اعتبار عوارض و اضافات آنها (مانند کاتب). البته، ممکن است، شیئی را به اعتبار ذات و ماهیتش اساساً نام‌گذاری نکنند؛ مانند حقیقت نفس انسانی که به حسب جوهر ذاتش نیست که به آن «نفس» می‌گویند، بلکه به اعتبار اضافه‌اش به بدن و تدبیر آن است که نفس نامیده می‌شود. جوهر مادی نیز همانند نفس، به اعتبار ذاتش اسمی ندارد؛ بلکه به اعتبار حیثیات زائده‌اش، دارای اسمایی به ترتیب زیر است:

۱. هیولا (به اعتبار بالقوه بودن).
۲. موضوع (به اعتبار حامل بالفعل بودن). در این اسم، جوهر مادی با جزء جوهر در تعریف رسمی آن، و آنچه در علم منطق در برابر محمول قرار می‌گیرد، اشتراک لفظی دارد.
۳. ماده و طینت (به اعتبار مشترک بودن بین صور).
۴. اسطقس (به اعتبار اینکه واپسین جزء تحلیلی است). این واژه به معنای آن است که عنصر مادی بسیط‌تر از اجزای مرکب است.
۵. عنصر (به اعتبار جزء آغازین بودن برای ترکیب).
۶. رکن (به این اعتبار که یکی از مبادی و علل داخلی برای جسم مرکب است).<sup>(۱)</sup>

### ب) کاربردهای ماده (هیولا)

ماده یا هیولا دارای کاربردهای گوناگونی است:

۱. ماده به معنای قوه محض که همه جهات قوه به آن بازمی‌گردد. در این کاربرد، «هیولا» نام موجودی است که در پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجود قرار دارد و فعلیتی جز همین قوه محض بودن را ندارد.<sup>(۲)</sup>
۲. ماده به معنای جزء قابل هر جسم که صور، اوصاف و اعراض آن را می‌پذیرد.<sup>(۳)</sup>

۳. ماده به معنای حامل امکان استعدادی یا قوه وجود شیء. (۴)

۴. ماده به عنوان یکی از علل اربعه. (۵)

۵. ماده به معنای مبدأ حرکت ذاتی هر شیء و نیز مبدأ آثار مختص آن. در این کاربرد، ماده در حقیقت همان صورت می‌باشد و صرفاً در مقام تسمیه است که «ماده» نامیده می‌شود؛ زیرا از صورت چیزی جز مبدئیت آثار مختصه، و از طبیعت چیزی جز مبدئیت حرکت ذاتی اراده نمی‌شود. (۶)

البته، ماده را به اعتبار دیگری به ماده اولی و ماده ثانیه تقسیم می‌کنند و به این ترتیب، دو کاربرد دیگر برای آن پدید می‌آید:

۱. ماده یا هیولای اولی آن است که به خودی خود، و با صرف نظر از صورت، عاری از همه مراتب تحصیل و نوعیت است و بدین ترتیب، تا زمانی که صورت جسمیه در گام نخست و صورت‌های دیگر در گام‌های بعدی به آن نپیوندند، هیچ‌گونه حقیقتی نخواهد داشت.

۲. ماده ثانیه آن است که صرف نظر از صورت نوعیه، و به خودی خود، موجود می‌باشد و دارای تحصیل و نوعیت است. شایان ذکر است که صورت‌های تازه صرفاً کمال تازه‌ای را به ماده ثانیه افاده می‌کنند (به واسطه آن صورت‌ها، موضوع یا همان ماده ثانیه استکمال می‌یابد و نوعیت تازه‌ای پیدا می‌کند). به همین سبب، ماده ثانیه «موضوع» است از این حیث که صرف نظر از لحوق صورت جدید نوعیت خارجی دارد و از این رو، بی‌نیاز از صورت جدید حال است و از این حیث، نسبتش به آن صورت نسبت موضوع است به عرض. ماده ثانیه، همچنین، «ماده» است به اعتبار آنکه نسبتش به این تحصیل ثانوی و نوعیت جدید نسبت نقص به تمام، و قوه به فعلیت است. (۷)

در ضمن، هیولای اولی تابع صورت است و به رغم آنکه قابل صورت می‌باشد، خود به خود تقوومی ندارد؛ بلکه صورت تقووم‌بخش و مقتضی آن است. بدیهی است که در چنین حالتی، صورت نیازمند هیولا نخواهد بود؛ زیرا سبب نیازمند مسبب خود

نمی باشد. با این حال، ماده ثانیه قوه قابل و سبب معدّ برای افاضه صورت است و طبیعتاً صورت به گونه ای نیازمند آن خواهد بود.<sup>(۸)</sup>

### ج) حقیقت هیولا

منظور ما از «ماده» در این مبحث (ارتباط میان ماده و صورت)، همان حیثیتی است که در اجسام قرار دارد و صور و هیئات - یکی پس از دیگری - بر آن وارد می شوند؛ این خمیره احوال و دگرگونی هایی را که می آیند و می روند، می پذیرد. ماده از این لحاظ، امری مبهم است که اساساً تحصّلی ندارد؛ مگر به اعتبار قوه بودن برای چیز دیگری. از این رو، ماده جهت نقص و ناداری شیء به حساب می آید که همواره در پی دارایی و کسب کمال است. این حیثیت در اجسام، هم در ماده اولی یافت می شود و هم در ماده ثانیه؛ زیرا ماده ثانیه نیز به رغم فعلیت که به واسطه صورتش دارد، نسبت به صور و کمالات نداشتن، ناقص است و فعلیت و تحصّل ندارد. اساساً ماده را به دلیل همین حیثیت «ماده» نامیده اند.

ملاصدرا در این باره می گوید: ماده تخت را قطعه های چوب تشکیل می دهد، ولی نه از آن جهت که دارای حقیقت چوبی و صورتی محصّل است؛ زیرا از این حیث، حقیقتی از حقایق می باشد و ماده برای چیز دیگری به حساب نمی آید (بلکه ماده بودنش از آن جهت است که این صلاحیت را دارد که تخت، در، صندلی، و اشیایی از این قبیل باشد). به همین سبب، برای نمونه، چوب هم جهت نقص دارد و هم جهت کمال؛ از جهت نقصش مستدعی کمال دیگری است و از جهت کمالش امتناع از قبول کمال دیگری دارد. از این رو، تخت دارای ماده و صورت است.<sup>(۹)</sup>

پس، حقیقت چوب، به صورت چوبی آن است و ماده آن را عناصر تشکیل می دهند؛ ولی نه از آن نظر که زمین، آب، یا غیر این دو باشد، بلکه از آن نظر که آماده امتزاج با

صورت است تا در سایه این امتزاج، به جماد، نبات، حیوان و یا چیز دیگر تبدل یابد.<sup>(۱۰)</sup> به هر حال، این جریان در اشیای مادی ادامه دارد تا آنکه منتهی شود به ماده‌ای که خود دارای ماده دیگری نیست؛ زیرا تحصیل و فعلیتی ندارد، مگر همین که جوهری مستعد است برای آنکه تبدیل به هر چیزی بشود. همچنین، به دلیل آنکه قوه صرف و قابل محض است، ذاتاً اختصاصی به پاره‌ای از اشیا ندارد؛ بلکه می‌تواند به هر چیزی تبدل گردد. جوهر بودنش موجب هیچ‌گونه تحصیلی برای آن نیست (مگر تحصیل و فعلیت ابهام) و مستعد بودنش برای هر چیز، مقتضی فعلیتی برای آن نیست (مگر فعلیت قوه). البته، با «عدم» متفاوت است؛ زیرا عدم، از جهت عدم بودنش، هیچ‌گونه تحصیلی ندارد (حتی تحصیل ابهام) و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد (حتی فعلیت قوه بودن برای اشیای دیگر)؛ در حالی که هیولای اولی دارای تحصیل ابهام و فعلیت قوه است. از این‌رو، در میان اشیا، هیولای اولی کم‌بهره‌ترین حقیقت و ضعیف‌ترین وجود است که در حاشیه وجود قرار دارد.<sup>(۱۱)</sup>

ملاصدرا در تعریف هیولا می‌گوید: «هیولا عبارت است از جوهری که قابل و پذیرنده صورت‌های حسی است.»<sup>(۱۲)</sup> وی در توضیح این تعریف می‌نویسد: صورت‌های حسی اموری‌اند که قابل اشاره حسی می‌باشند، هرچند با هیچ‌یک از حواس ظاهری درک نشوند.<sup>(۱۳)</sup> در واقع، قابل اشاره حسی بودن، یعنی مکانمند بودن، و مکانمندی از «ابعاد سه‌گانه داشتن» برمی‌آید. همچنین، جوهر جسم که همان «جوهر دارای ابعاد سه‌گانه» است، امری معقول می‌باشد که با حواس ظاهری قابل درک نیست و به اصطلاح، «ما حس جوهریاب نداریم.» خاصیت قید «حسی»، در این تعریف، مانع اغیار بودن آن است؛ زیرا در نفس نیز جوهری هیولانی وجود دارد که معنایی جز قابلیت ندارد و استعداد محض برای معقولات است. به همین سبب، با آوردن قید «حسی» برای

صورت‌ها، تعریف یادشده شامل نفس نمی‌گردد.

ملاصدرا می‌افزاید: وصف «حسی»، اینجا، در برابر وصف «عقلی» قرار می‌گیرد و چنین کاربردی برای حسی بسیار رایج است؛ چنان‌که می‌توان واژه «جسمانی» را به جای واژه «حسی»، در تعریف قرار داد و گفت: «هیولا جوهری است قابل صورت‌های جسمانی»؛ مقصود از جسم، جوهری است که شأنیت آن را دارد که مورد اشاره حسی قرار گیرد، یا جوهری است که می‌توان سه خط متقاطع عمود بر هم را در آن فرض کرد. (۱۴)

دست آخر اینکه هیولا را این‌گونه نیز می‌توان توصیف کرد: حقیقت هیولا همان استعداد و حدوث است و در هر آنی از آنات فرضی، صورتی نو می‌پذیرد. به دلیل تشابه صورت‌ها در جسم بسیط، گمان می‌رود که در آن جسم، صرفاً یک صورت ثابت با ماهیت و حدی واحد وجود دارد؛ در حالی که چنین نیست و صورت‌های متعدد و متتالی به نحو متصل با آن متحد می‌شوند، نه به نحو جدا از هم و در کنار هم (تا ترکیب زمان و مسافت لازم آید). (۱۵)

## کاربردها و حقیقت صورت

### الف) کاربردهای صورت

«صورت» را گاهی بر ماهیت نوعیه، و گاهی نیز بر هرگونه ماهیت اعم از جنس، فصل، و نوع اطلاق می‌کنند (به ویژه اگر آن ماهیت در ذهن، و به شکل صورت عقلی باشد). همچنین، گاهی «صورت» را حقیقتی می‌دانند که مقوم محل است، و گاهی آن را بر کمالی اطلاق می‌کنند که شیء فعلاً دارای آن نیست. با دقت در کاربردهای یادشده، می‌توان گفت که: همه این کاربردها مفید معنایی واحد برای صورت‌اند که عبارت است از: «چیزی که شیء با آن، بالفعل آن شیء می‌شود». (۱۶)

حکیم سبزواری به نقل از ابن سینا می‌نویسد: گاه «صورت» به هر معنای بالفعلی گفته می‌شود که صلاحیت تعقل شدن را دارد؛ شمول این کاربرد حتی جواهر غیرمادی را نیز دربر می‌گیرد. گاه نیز به هر هیئت و فعلیت که در قابل وحدانی یا مرکب پدید می‌آید، صورت می‌گویند (در این حالت، حرکات و اعراض هم صورت محسوب می‌شوند). گاه صورت به چیزی گفته می‌شود که ماده به واسطه آن، تقوّم بالفعل پیدا می‌کند. در این کاربرد، جواهر عقلانی و اعراض صورت به حساب نمی‌آیند. گاهی نیز صورت به چیزی گفته می‌شود که ماده با آن کامل می‌گردد، هرچند ممکن است با آن تقوّم بالفعل پیدا نکند (مانند صحّت). و گاه به اشکال و غیر آن، که با صنعت در مواد حادث می‌گردد، صورت خاصّ گفته می‌شود؛ چنان‌که کلیت کل نیز صورت برای اجزای خود می‌باشد.<sup>(۱۷)</sup>

ملاصدرا «صورت» را چند قسم کرده، و بدین ترتیب، کاربردهایی را برای آن برشمرده است: صورت یا اساساً ماده ندارد (نه به حسب ذات و نه از جهت افعال قریبش)، مانند عقول و اعراض تابعه آن؛ یا صورتی است که ذاتاً تعلق به ماده ندارد، ولی از جهت افعال متغیّر زمانی اش به ماده تعلق دارد، همانند نفوس فلکی و امثال آن و نیز اعراض تابعه آنها؛ و یا صورتی است که قویاً متعلق به ماده می‌باشد. قسم اخیر، خود دارای طبقات متفاوتی است: ۱. طبیعت‌های عنصری و معدنی (که در پایین‌ترین حد هستند). ۲. صورت‌های نباتی (که در طبقه بالاتری از صورت عنصری قرار دارند). ۳. صورت حیوانی.<sup>(۱۸)</sup>

#### ب) حقیقت صورت

صورت هرچیز تمام آن چیز، و حیثیت وجود و وحدت آن می‌باشد.<sup>(۱۹)</sup> در حقیقت، صورت امری محصّل بالفعل است که به واسطه آن، هر شیء آن شیء می‌گردد. شیء از



جهت فعلیتی که به واسطه صورت داراست، صورت و فعلیت و کمال دیگری را نمی‌پذیرد.<sup>(۲۰)</sup> صورت نحوه وجود خارجی و جهت تحصیل و تمامیت هیولا، و همان چیزی است که به وسیله آن، هیولا وجود مستقل بالفعل می‌یابد. ملاً صدرا می‌گوید: صورت هر چیز همان وجود آن چیز می‌باشد و وجود هر چیز بعینه وجود همه ذاتیات آن است؛ با این همه، نباید تصور کرد که در پاسخ به سؤال از «ماهو»، می‌توان از «وجود» سخن به میان آورد: «لایمکن وقوع وجود الشیء فی جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت ان صورة الشیء هی وجوده بعینه و وجود کل شیء بعینه وجود جمیع ذاتياته.»<sup>(۲۱)</sup>

صورت در غیر ماده اولی، یعنی در مواد ثانیه، به موضوع خود وجودی کمالی افاده می‌کند؛ به گونه‌ای که ماده ثانیه به واسطه صورت، موجودی مستکمل می‌شود که به لحاظ این صورت نوع دیگری خواهد بود بعد از آنکه بدون این صورت نیز ماده ثانیه خودش موجود بوده و دارای تحصیل و نوعیت است.<sup>(۲۲)</sup> صورت در هر چیزی تمام حقیقت آن است؛ به گونه‌ای که اگر امکان تحقق صورت شیء مرکب بدون ماده وجود داشت، هرآینه آن شیء به تمام حقیقتش موجود می‌شد: «لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشیء بتمام حقیقته موجوده.»<sup>(۲۳)</sup>

### ادله وجود هیولا و صورت

پس از آشنایی با کاربردها و حقیقت ماده و صورت، نوبت به اثبات وجود هیولا و صورت می‌رسد. ضمناً با عنایت به آنچه ادله به دنبال اثبات آن می‌باشند، کاربرد موردنظر فیلسوفان از میان کاربردهای ماده و صورت نیز به دست می‌آید. عمده دلایلی که در اثبات هیولا بر آنها تکیه می‌شود، عبارت‌اند از: الف) «برهان قوه و فعل»؛ ب) «برهان وصل و فصل».

### الف) برهان قوه و فعل

جسم از جهت جسم بودنش، وجود اتّصالی و صورت عینی دارد و بالفعل است؛ ولی از جهت استعدادش برای قبول فصل و وصل و سایر چیزهایی که فاقد آنهاست، امّا می‌تواند دارای آنها باشد (همانند سیاهی، حرکت، حرارت و صورت‌های نوعیه)، بالقوه است. از این‌رو، در هر جسم، به صرف جسمیت، دو جهت «فعل» و «قوه» و دو حیثیت «وجوب» (ضرورت) و «امکان» هست، و شیء از آن جهت که بالفعل است، از همان جهت بالقوه نیست؛ زیرا بازگشت قوه، به امر عدمی (یعنی نبود چیزی برای چیزی) و بازگشت فعلیت، به حصول حقیقت شیء است و این دو حالت و صفت از جهت واحد در شیء اجتماع نمی‌کنند. بنابراین، جسم بما هو جسم در ذات خود مرکب است از: دو حیثیت قوه و فعل یا همان هیولا و صورت.<sup>(۲۴)</sup>

این برهان، به شکل مختصر، این‌گونه تقریر شده است: هر جسمی مرکب از دو جوهر است (هیولا و صورت)؛ زیرا در جسم، هم صورت اتّصالی هست و هم قوه چیزهای دیگر. ممکن نیست که در شیء واحد بسیط، فعلیت چیزی و قوه چیز دیگری با هم موجود باشند. پس، به ناچار، شیء واحد یادشده مرکب از دو جزء خواهد بود که یکی بالقوه و دیگری بالفعل می‌باشد.<sup>(۲۵)</sup>

### ب) برهان وصل و فصل

این برهان بنا بر دیدگاه فیلسوفان که جسم طبیعی را واحدی به هم پیوسته و انقسام‌پذیر می‌دانند، اقامه می‌شود؛ وگرنه بنا بر دیدگاه متکلمان که حقیقت جسم طبیعی را مرکب از اجزای لایتجزی می‌دانند و یا برطبق نظریه ذیمقراطیس که جسم را مرکب از ذرات ریزی می‌پندارد که صرفاً انقسام ذهنی می‌پذیرند (ذرات صغار صلبه)، امکان ارائه برهان یادشده وجود ندارد:<sup>(۲۶)</sup>

لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لاتقبل القسمة المقدارية اصلاً  
جوهرية كانت كما عليه المتكلمون... او عرضية... او لاتقبل الفكية فقط دون غيرها،  
كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غيرخارجة  
عن اتصال و متصل في نفسه. (۲۷)

به هر حال، این برهان بر چهار مقدمه استوار است:

مقدمه نخست: در این برهان، مراد از «اتصال» و «انفصال» یا «وصل» و «فصل»، مفهوم  
فلسفی آن است (نه مفهوم عرفی و یا ریاضی آن).

شایان ذکر است، عموم مردم واژه «اتصال» را گاهی در مورد چیزی به کار می‌برند که  
دارای یک انتها باشد؛ از این رو، مثلاً درباره دو خطی که یک زاویه را ایجاد می‌کنند و در  
نقطه زاویه با هم اشتراک دارند، می‌گویند که این دو خط به هم متصل هستند. گاهی نیز  
این کلمه را در مورد دو چیزی به کار می‌برند که میان آنها، چیز دیگری قرار نگرفته  
است؛ مانند قرار گرفتن نوک قلم روی کاغذ. همچنین، گاهی واژه یادشده را در مورد  
اشیایی به کار می‌برند که به یکدیگر بسته شده‌اند؛ به گونه‌ای که با حرکت هریک از آنها،  
سایر اشیا به حرکت درمی‌آیند (مثلاً درباره حلقه‌های زنجیر و یا واگن‌های قطار، گفته  
می‌شود که اینها به یکدیگر متصل‌اند). دانشمندان ریاضی نیز که به «کمّیات» می‌پردازند،  
اتصال را در معنای کمّیتی به کار می‌برند که می‌توان میان اجزای آن «حدّ مشترک» فرض  
کرد (یعنی میان هر دو جزء، می‌توان نهایتی را فرض کرد که نهایت هر دو جزء باشد)؛  
مثلاً آن‌گاه که خط را در ذهن به دو نیم‌خط تقسیم کنیم، آن خط نقطه‌ای واحد خواهد  
داشت که به هر دو نیم‌خط تعلق دارد. انفصال نیز کمّیتی است که در میان اجزا و ابعاض  
آن، نمی‌توان حدّ مشترک فرض کرد؛ مانند عدد پنج که به دو و سه تقسیم می‌شود. این در  
حالی است که فلاسفه اتصال را وصف ذاتی جوهری (صورت جسمیه) می‌دانند که  
حقیقت آن امتداد و کشش در سه جهت است. بنابراین، چنان‌که پیشتر اشاره شد، در برهان وصل

و فصل، مراد از اتصال و انفصال مفهوم فلسفی آن است (نه مفهوم عرفی یا ریاضی آن).  
 مقدمه دوم: «وحدت اتصالی مساوق است با وحدت شخصی»؛ و با عنایت به مفهوم مساوقت، هر جا وحدت اتصالی هست، وحدت شخصی هم وجود دارد. پس، «هر متصل جوهری، شخصی واحد است (نه اشخاص متعدد)»: «مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالاتها و متصليتها... فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية.»<sup>(۲۸)</sup>

مقدمه سوم: «دو امر متقابل هرگز یکدیگر را نمی پذیرند؛ بلکه شیء ثالثی لازم است که متناوباً آن دو را بپذیرد»؛ خواه این دو متقابل متضاد و متناقض، و خواه عدم و ملکه یکدیگر باشند. مثلاً وجود، عدم را یا عدم، وجود را قبول نمی کند؛ بلکه ماهیت، که امر ثالثی است، وجود و عدم را متناوباً قبول می کند (همچنین، در سفیدی و سیاهی که جسم پذیرنده هر دو به نحو تناوبی است، و یا در فقر و غنا که انسان پذیرنده آن دو علی التناوب است).  
 اتصال جوهری نیز نقطه مقابل انفصال جوهری می باشد، و انفصال جوهری این است که یک واحد جوهری به صورت دو واحد درآید؛ از این رو، امر ثالثی لازم است که اتصال و انفصال را متناوباً بپذیرد: «الاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة، فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله، ضده او عدمه.»<sup>(۲۹)</sup>

مقدمه چهارم: وقتی جسم متصل واحد تبدیل به دو متصل می شود (و در واقع، انفصال روی می دهد)، و یا دو منفصل تبدیل به یک متصل می شود، چنین نیست که آنچه بیشتر موجود بوده است، به کلی، معدوم گردد و از نو چیز دیگری موجود بشود که هیچ رابطه ای با آنچه بیشتر بوده است نداشته باشد؛ بلکه قطعاً چیزی در بین است که آن چیز بیشتر متصل بوده و اکنون منفصل است، و یا بیشتر منفصل بوده و اکنون متصل است، و آن چیز در هر دو حالت باقی است:

و اما ان يكون الفصل اعداماً لهويته الاتصالية بالتمام و ايجاد الهويتين الاتصاليتين  
الآخريين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين و تلك و كذا عند  
التحام الهويتين متصللاً واحداً اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان...  
يكون الوصل اعداماً لهويتين و احداثاً لهوية واحد من غير جامع بين هذه و بين  
تينك. (۳۰)

پس از بیان مقدمات چهارگانه فوق، باید گفت که: متصل واحد که شخص واحد است، با  
انفصال، به دو شخص تبدیل می شود (اشخاصی که هرکدام اتصال خاص خود را دارند).  
اما، اتصال انفصال را نمی پذیرد، بلکه اتصال می رود و انفصال می آید. در این تغییر،  
جسم سابق به کلی معدوم نمی شود، بلکه چیزی در میان است که سابقاً دارای اتصال  
بوده و بعد دارای انفصال شده و به تعبیری، پذیرنده هر دو علی التناوب است. آن چیزی  
که در دو حالت اتصال و انفصال باقی، و پذیرنده این دو می باشد، همان «هیولا» است.

### وحدت هیولا

وحدت هیولا به دلیل ضعف وجودی هیولا وحدتی ضعیف، و از قبیل وحدت جنسی و  
مبهم است. این وحدت، از خصوصیت و تعیین برخوردار نمی باشد: «الهیولا... لأنها  
ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود، وحدتها على نحو الوحدة الجنسية»<sup>(۳۱)</sup> و «المادة معتبرة لا  
على وجه الخصوصية والتعین بل على وجه الجنسية والابهام»<sup>(۳۲)</sup>

از آنجا که هیولای اولی جوهری بالقوه است که فاقد هرگونه تحصل و فعلیتی  
می باشد، با پیوستن صورت (هر صورتی که باشد)، تحصل می یابد و همین قوه محض  
بودنش امکان اتحاد با هر فعلیتی را فراهم می آورد؛ همچنین، معنای وحدت جنسی آن،  
این است که همانند واحد شخصی، دارای مراتب و حصص مختلف است و محدود به  
مرتبهای معین نیست.<sup>(۳۳)</sup> و هیولا به دلیل همین وحدت ابهامی جنسی، عین کثرت و

تفصیل به حقایق نوعیه و شخصیه می‌باشد. (۳۴)

وحدت هیولا وحدتی مبهم است؛ زیرا هیولا در ذات خود، استعداد همه صور و اعراض را دارد (نه آنکه بالفعل واجد آنها باشد)، و حیثیت ابهام هیولا نسبت به صور و هیئاتی است که بالفعل واجد آنها نیست و این ابهام با پذیرش صور - آن هم مطلق صور، نه لزوماً صورتی خاص - به تعیین تبدل می‌یابد. البته، این تعیین حاصل از ترکیب با صورت، نسبی است و هیولای تعیین یافته همچنان نسبت به صورت‌ها و فعلیت‌های نداشتته، مبهم خواهد بود؛ هرچند هیولا از حیث ذاتش، و نه در مقایسه با صور، دارای تعیین است (نه ابهام) و به اصطلاح: «انها متعینة الذات مبهمة الصور».

به هر حال، هیولای جسمانی جوهری قابل و پذیرنده است که هویتی جز قبول و استعداد ندارد؛ از این رو، وحدت اتصالی و کثرت مقابل آن، عارض بر آن می‌شوند. هیولا به وجود اتصالی و وحدت اتصالی یا به معنای مقابل وحدت اتصالی (= انفصال) متّصف نمی‌گردد تا با زوال یکی از این دو، منعدم شود؛ بلکه ذاتاً فقط به وجود استعدادی و وحدت قابل متّصف می‌گردد که این دو وصف، هرگز از آن جدا نمی‌شوند. در واقع، هیولا پیوسته واجد وحدتی می‌باشد که همان هویت آن است، و وحدت جسم و کثرت آن، اموری عارض بر هیولا - و نه ذاتی آن - می‌باشند. (۳۵)

هیولا جوهری مبهم‌الوجود است که تحصل‌های متعددی دارد و وحدت ذاتی آن به وسیله همین تحصلات، که از جانب صور می‌آیند، حفظ می‌شود. از این رو، وحدت شخصی هیولا آن نوع وحدت شخصی نیست که ذاتاً ابا داشته باشد که مستند به وحدت نوعی صورت شود. (۳۶)

این وحدت به گونه‌ای است که با کثرت صور لاحق به آن، از بین نمی‌رود؛ بلکه تشخیص و تعیین هیولا نوع ویژه‌ای از تشخیص و تعیین است که به واسطه «مطلق صور»، و نه «صورتی خاص»، حاصل می‌شود. این نوع ویژه از تعیین، بسیار شبیه به تعیین امور

ذهنی می‌باشد؛ مثلاً معنای جنسی، آن‌گاه که عقل خود معنای جنسی را صرف‌نظر از فصول و غیر آن لحاظ می‌کند. در واقع، معنای جنسی هرگز بدون فصول و امثال آن تحقق و تعینی ندارد؛ ولی ذهن می‌تواند آن را بدون فصول و غیر آن لحاظ کند.<sup>(۳۷)</sup> گفتنی است که ماده‌ی ثانیه نیز از جهت ماده بودن، در ابهام و عدم تعین و تحصیل، نسبت به صور و هیئات، حکم هیولای اولی را دارد؛ زیرا قوت و نقص، به جهت یکسانی برمی‌گردند، چه در ماده‌ی اولی و چه در ماده‌ی ثانیه. بر این اساس، تقوّم و تحصیل ماده‌ی ثانیه نیز همانند هیولای اولی، به صورت مقترن به آن است؛ با این تفاوت که تحصیل ماده‌ی ثانیه اتمّ از تحصیل هیولای اولی می‌باشد، زیرا تحصیلی است که پس از تحصیل سابق پدید آمده است.<sup>(۳۸)</sup>

#### نسبت ماده و صورت به یکدیگر

صورت و ماده در درجه واحدی قرار ندارند، بلکه صورت بر هیولا پیشی دارد و در درجه‌ای است که هیولا حضور ندارد. البته، صورت سبب تامّ و علّت فاعلی برای هیولا نیست، بلکه هیولا وابسته به جوهری الهی، نوری، و قدسی سبحانی است که مرتبه وجودی آن فراتر از صورت جسمانی و جوهر نفسانی می‌باشد؛ هرچند محال است که هیولا بدون وساطت صورت، به دریافت فیض نائل آید. پس، دریافت فیض به وسیله این دو (جوهر غیرمادی و صورت) به اتمام می‌رسد. همچنین، جوهر نورانی عقلانی با اذن ربّ صورت آن را به هیولا اعطا می‌کند و با آن صورت، هیولا را قوام و تحقق می‌بخشد. از آنجا که هیولا دارای ذاتی نیست (مگر به واسطه صور)، هنگامی که صورت معینی را که به آن متلبّس است از دست می‌دهد، جوهر نوری یادشده صورت دیگری را جایگزین آن صورت از دست رفته می‌کند و وجود هیولا را استمرار می‌بخشد؛ به این ترتیب، هیولا با تلبّس به صورت‌های جدید جوهریت جدیدی پیدا می‌کند.<sup>(۳۹)</sup>

## دلایل اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت

### ۱. صحت حمل بین ماده و صورت

دلیل نخست - همانا - صحیح بودن حمل ماده و صورت بر یکدیگر است؛ مانند «حیوان جسم نامی است»، «نبات جسم است»، و «جسم جوهر قابل است». گفتنی است که مفاد حمل نیز اتحاد در وجود می‌باشد. این در حالی است که اگر هرکدام از ماده و صورت در خارج ذاتی مغایر با دیگری داشت، این دو قابل حمل بر یکدیگر نبودند. (۴۰)

### ۲. بالفعل نبودن عناصر سازنده اشیای مرکب

صور اجزای عنصری در موالید ثلاثه حضور بالفعل دارند. در حقیقت، عدم حضور بالفعل این صور باعث می‌شود که ترکیب حاصل، ترکیب اتحادی باشد (نه انضمامی). در توضیح این دلیل باید گفت: اگر اجزای عنصری سازنده مرکبی بالفعل در آن حضور داشته باشند، دست‌کم، لازم می‌آید که یک چیز هم‌زمان چند چیز باشد؛ مثلاً از جمله عناصر سازنده یاقوت یکی آتش و دیگری آب است و چنانچه عناصر یادشده در یاقوت بالفعل بودند، لازم می‌آمد که جسم هم‌زمان یاقوت، آتش، و آب باشد، حال آنکه چنین امری محال است.

البته، عقل می‌تواند مرکب را برحسب آثار و خواص، به اجزایی تقسیم کند؛ همچنین، برحسب اعتبارهایی، این توانایی را دارد که برخی را ماده و برخی دیگر را صورت یا فصل به حساب آورد.

### ۳. یکی بودن ماهیت و صورت جسم

مطابق با این دلیل، فعلیت و شیئیت هر شیء به صورت آن، و هیولا صرفاً قوه‌ای برای اشیاست. اگر ترکیب جسم از هیولا و صورت، ترکیب از دو ذات دارای وجود جدا از هم



بود، نمی توانستیم صورت را همان ماهیت جسم بدانیم؛ چنانکه صحیح نیست که سقف خانه ای را ماهیت آن خانه قلمداد کنیم. این در حالی است که فیلسوفان «صورت» را همان ماهیت شیء تعریف کرده اند.

این تعریف از صورت جسم (صورت همان ماهیت جسم می باشد)، تنها هنگامی صحیح است که جسم، یعنی ترکیب حاصل از هیولا و صورت، صرفاً ذاتی واحد (نه ترکیبی از دو ذات مختلف الوجود) تلقی شود و همان صورت جسم باشد. نهایت اینکه عقل می تواند از آن جسم مفهوم «ماده» را به عنوان امری مبهم، که به عین وجود صورت در خارج موجود است، انتزاع کند. (۴۱)

#### ۴. اتّصاف نفس به صفات ویژه بدن

به اعتقاد حکمای اهل تحقیق، از جمله ابن سینا و پیروانش، «نفس صورت بدن، و بدن ماده نفس است». (۴۲) اما نفس به صفات ویژه بدن متّصف می گردد و هر چیزی که به صفات ویژه چیزی متّصف شود، عین آن چیز خواهد بود؛ بنابراین، نفس عین بدن است. توضیح آنکه همگی ما بالوجدان می دانیم که به آنچه با کلمه «من» اشاره می کنیم اموری مانند نشستن، خوردن، آشامیدن و... را نسبت می دهیم، مثلاً می گوئیم: «من می نشینم»، «من می خورم» و...؛ پس هرگز این گونه نسبت ها را مجاز و استعاره به حساب نمی آوریم، در حالی که همگی این امور، ویژه بدن ما هستند و ما آنها را به نفس خودمان منتسب می کنیم.

با این همه، در جای خود ثابت شده است که صفت واحد معین نمی تواند قائم به دو موصوف مختلف باشد؛ زیرا وجود فی نفسه عرض عین وجود لغيره آن می باشد و محال است که وجود واحد فی نفسه وجودی برای دو چیز مختلف باشد، بدون آنکه آن دو چیز نوعی اتحاد در وجود خارجی داشته باشند. به همین سبب، نفس عین بدن، بلکه هر صورتی عین ماده اش خواهد بود؛ زیرا هیچ یک از فیلسوفانی که رابطه نفس با بدن را

رابطه صورت با ماده دانسته‌اند، تفاوتی میان چگونگی ارتباط نفس با بدن و نحوه ارتباط صور با مواد دیگر قائل نشده‌اند، بلکه صورت‌های دیگر - غیر از نفس - با اولویت بیشتری عین ماده خود می‌باشند. (۴۳)

### اشکال‌ها بر اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت

دلایل فوق دلایلی هستند که ملاًصدرا برای تثبیت ترکیب اتحادی ارائه داده است. در عین حال، اشکالاتی نیز بر این نحوه از ترکیب ماده و صورت وارد شده است که در ادامه، همراه با پاسخ‌های ملاًصدرا به آنها، بیان خواهند شد:

اشکال نخست: تفسیر ملاًصدرا از ترکیب ماده و صورت با نظر حکما (اجزای مرکب خارجی باید در خارج موجود باشند) منافات دارد و نافی تفاوت میان بسیط و مرکب، و ترکیب عقلی و خارجی است؛ زیرا بنا بر تفسیر ملاًصدرا، یک امر واحد، هم عین تک تک اجزای خود و هم عین مجموع (مرکب) است.

ملاًصدرا در پاسخ معتقد است نظر وی منافاتی با قول حکما ندارد و نافی تفاوت‌هایی که گفته‌اند نیست؛ زیرا:

اولاً، در این ترکیب (ترکیب اتحادی)، کافی است که برخی از اجزاء، یعنی آنچه در ازای جنس است، بتواند منفرداً و یا همراه با صورت دیگری موجود باشد؛ ولی در حال حاضر و در موجود فعلی با جزء دیگر، یعنی آنچه به ازای فصل است، ترکیب یافته و عین یکدیگر شده‌اند، در صورتی که بیشتر عین هم نبودند. این در حالی است که در بسیط و مرکب عقلی، چنین وضعیتی وجود ندارد؛ مثلاً گاه حیوانیت با وجودی جدا از ناطقیت - مثل صاهلیت - محقق می‌شود:

و بالجمله کیفیت کون الجزئین فی التركيب الطبيعي واحداً فی نفس الأمر هو أنّ اعتبار هذا التركيب... أنّ احد الجزئین قد یکون موجوداً و لا یکون عین جزء الآخر

ثمّ يصير عينه لا انّ لهما وجودين في هذا المسمّى بالمرکّب كما هو المشهور و عليه الجمهور. (۴۴)

ثانياً، وجود خارجی داشتن اجزا، صرفاً به تعدد وجودی اجزا در خارج نیست؛ بلکه صرف موجودیت در خارج، هرچند به این نحو که اجزا به عین یکدیگر موجود باشند، تأمین می‌گردد. (۴۵)

اشکال دوم: فیلسوفان تصریح کرده‌اند که صور، برای هیولا، علّت محسوب می‌شوند و لازمه علّیت، دوگانگی وجودی علّت و معلول است؛ اما این امر با اتحاد و یکی دانستن هیولا و صورت، که نافی دوگانگی وجودی علّت و معلول است، سازگاری ندارد.

ملاصدرا از این اشکال چنین پاسخ گفته است که علّیت میان صور و هیولا به لحاظ شیء واحد بودن، و عینیت خارجی صور و هیولا نیست؛ بلکه هنگامی که عقل با تعمل عقلانی، این شیء واحد را به دو چیز تحلیل کرد، حکم به علّیت یکی نسبت به دیگری می‌کند. و اشکالی ندارد با آنکه در خارج شیء واحدی داریم، ولی به واسطه عروض کثرت عقلی بر آن، برخی اعضای کثرت یادشده را علّت برخی دیگر به حساب آوریم، چنان‌که در دو جزء حدّی هر ماهیت، یعنی جنس و فصل آن ماهیت، این کار صورت می‌گیرد؛ زیرا عقل بعد از تحلیل، و لحاظ اجزا به شرط لا، حکم می‌کند که فصل علّت جنس است (هرچند اجزای حدّی ماهیت اگر به نحو لا بشرط و مطلق لحاظ شوند، بر یکدیگر و بر ماهیت قابل حمل می‌باشند).

ماده و صورت نیز با آنکه در خارج بیش از یک ذات نیستند، هرگاه یکی از آنها مقید به اینکه فقط خودش باشد و بس لحاظ گردد قابل حمل بر کلّ ذات نیست؛ زیرا ذات یادشده صرفاً یکی از آن دو جزء (ماده یا صورت فقط) نیست، بلکه عین «یک جزء به اضافه جزء دیگر» است. ولی اگر یکی از دو جزء را مقید (لابشرط) در نظر بگیریم، قابل حمل بر ماهیت (کلّ) و جزء دیگر خواهد بود که در این حالت، جنس و فصل نام می‌گیرد.

به این ترتیب، جنس و ماده و فصل و صورت ذاتاً واحدند و در اعتبار متعدد می‌شوند. اشکال سوم: یکی بودن ماده و صورت در مرکب متشابه‌الاجزا - مانند یاقوت - پذیرفتنی است؛ زیرا این نوع مرکب بالفعل امری واحد است که می‌توان آن را به اعتباری ماده و صورت، و به اعتباری جنس و فصل محسوب کرد. با این حال، در مرکب‌های غیرمتشابه‌الاجزاء - مانند اسب - نمی‌توان ماده و صورت آنها را یک ذات به حساب آورد؛ زیرا در این نوع مرکب، امور متعددی با حقیقت‌های مختلف یافت می‌شود (مانند استخوان، گوشت، اعصاب، و...) که نمی‌توان آنها را عین صورت به شمار آورد، مثلاً صورت «اسب» که امری واحد است.

جواب ملاحظه‌کننده به این اشکال آن است که هر آنچه از صورت و کیفیات همراه ماده شیء می‌باشد لزوماً مقوم ماهیت آن شیء نیست، بلکه چه بسا از لواحق و امور اعدادی نسبت به آن باشد؛ زیرا ماده هر چیز به عنوان جزء مبهم آن چیز لحاظ می‌گردد و این صورت است که با وجود واحدش، منشأ صدور آثار و لواحق است که به ترتیب، بر ماده داخل می‌شود. در واقع، صورت همان ماهیت شیء - مثلاً اسب - می‌باشد و اعضایی که برشمرده شده‌اند (یعنی استخوان، گوشت، اعصاب، و...) از آثار و لواحق آن صورت‌اند و هرگز جزء ماده آن شیء محسوب نمی‌شوند. به این ترتیب، ماده امری مرکب از حقایق مختلفه و مباین با صورت بسیط نیست که مانع از یکی شمردن و بساطت وجودی ماده و صورت، حتی در انواع غیرمتشابه‌الاجزاء شود. از این رو، اعضای یادشده هنگام فساد و زوال صورت نابود نمی‌شوند؛ در حالی که اگر همه آنها از اجزای ماده مثلاً اسب بودند، هنگام مرگ اسب و فساد صورت اسبی، هیچ‌کدام باقی نمی‌ماندند (حال آنکه باقی می‌مانند).

در هر حال، صورت علت ماده مخصوص یک ماهیت است و هرگاه علت از بین برود، معلول آن هم نابود می‌شود. در واقع، حقیقت و هویت «اسب» امر واحدی است

که معانی زیادی - همچون جسم، نامی، تغذیه‌کننده، حسّاس، و غیر اینها - بر آن صدق می‌کند؛ با این حال، در آنچه حقیقت اسب را تشکیل می‌دهد، کثرت خارجی و بالفعلی وجود ندارد و جسمیت اسب به بدن محسوس و مرکب از اعضای متباین الوجود نیست. پیش از این، در بحث معانی و اقسام ماده، اشاره کردیم که ماده هر شیء دو اطلاق دارد: یکی به معنای حامل قوه و امکان آن و دیگری به معنای ماده صورت آن (که با صورت، تحصیل و فعلیت می‌یابد)؛ مثلاً ماده انسان - در معنای نخست - همان نطفه و یا جنین اوست، در حالی که ماده وی - به معنای دوم - امری مبهم‌الذات است که به وسیله صورت تعیین می‌یابد. (۴۶)

اشکال چهارم: ترکیب اتحادی - آن‌گونه که تفسیر شد - در «انسان» معقول نیست؛ زیرا نفس انسان، که همان صورت اوست، جوهری مجرد از ماده است و بدن انسان نیز جسمانی و مادی است، حال آنکه ترکیب اتحادی میان این دو مستلزم تجرد جسم یا جسمیت مجرد است. پاسخ: لازمه باطلی که بیان شد در صورتی پیش می‌آید که نفوس انسانی در همان آغاز پیدایش بالفعل مجرد باشند و با اتحاد با بدن به تدبیر ماده پردازند، در حالی که چنین نیست و نفوس از لحاظ نفس بودن در آغاز پیدایش جسمانی‌اند، سپس بر اثر استکمال و قوی شدن در جوهر خود مجرد می‌گردند و به لحاظ صورت مجرد بودن هرگز همراه و متحد با بدن نیستند؛ بلکه از لحاظ جسمانی بودن، چنین اتحادی با بدن دارند. معنای این سخن که «انسان حیوان ناطق است» آن است که انسان حیوانی است که شأنیت ادراک مقولات بالفعل را دارد و هر انسانی عاقل و معقول بالقوه است و از این رو، مجرد بالقوه است، نه بالفعل. (۴۷)

### نتیجه‌گیری

بر اساس نظر مآخذ، در خارج، امر بسیطی وجود دارد که نسبت به آنچه اکنون هست

«صورت»، و نسبت به آنچه اکنون نیست (ولی می‌تواند باشد) «قوّه (هیولا)» نامیده می‌شود. بدیهی است که در این تفسیر، هیولا در خارج محقق است، ولی نه به وجودی جدای از وجود صورت (بلکه به عین آن موجود است)؛ اما این امر باعث نمی‌شود که به ازای هیولا در خارج چیزی، و به ازای صورت چیز دیگری داشته باشیم که به یکدیگر منضم شده و مرکب را ساخته باشند، بلکه در عین وحدت و بساطت یک شیء هم حیثیت قوّه و هم حیثیت فعلیت را دارد.

از طرف دیگر، در جریان تبدّلات و قبول صور نوعیه، همین شیء واحد مادّی که به اعتبار صورت جسمیه بالفعل، ولی به اعتبار صور نوعیه بالقوّه است، هرگاه دارای صور نوعیه می‌شود، صورت نوعیه ملحق به جسم علاوه بر آثار ویژه خود آثار صورت جسمیه را نیز دارد (نه اینکه عین همان آثار صورت جسمیه را با همان کیفیت دارا باشد، بلکه سنخ آن آثار را دارد و دیگر آثار صورت جسمیه با همان عینیت و کیفیت ظهور بالفعل ندارند). در واقع، الآن شیء به همین صورت نوعیه، این شیء و تمام این شیء جدید است و هکذا صورتهای نوعیه بعدی، هرکدام که می‌آید آثار صورتهای نوعیه قبلی را به نحو سنخی و نه به عین و کیفیت همان‌ها واجد است و این همان معنای وحدت جمعی است که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید؛ مثلاً نبات که به انسان تبدیل می‌شود. آثار نبات، یعنی تغذیه، رشد و تولیدمثل، همگی از انسان هم سر می‌زند؛ ولی قطعاً نه به عین و کیفیت این آثار در نبات، بلکه به کیفیتی متفاوت که تنها سنخ آنها یکی است. در اینجا نبات که مادّه انسان است، صورتش به یک معنا موجود نیست، یعنی فعلیت ندارد؛ زیرا فعلیت داشتن آن به معنای ظهور و بروز آثار آن به همان کیفیت موجود در نبات است. با این حال، چون سنخ آثار نبات (تغذیه، رشد و تولیدمثل) در انسان هست، می‌توان گفت: نبات به این معنا موجود است که وجودش به نحو جمعی در صورت انسانی محقق است. به این ترتیب، شیء واحد مادّی را داریم که حرکت جوهری

واحدی دارد و صورت‌ها و ماهیات مختلفی که به آن نسبت می‌دهیم، به اعتبار مقاطع مختلف آن حرکت است که به نحو استکمالی در آن شیء واقع می‌شود.

شیء را به اعتبار پذیرش صورت جسمیه «هیولای اولی»، و به اعتبار پذیرش صور نوعیه «مادهٔ ثانیه» می‌گویند. البته، شیء به اعتبار ماده و قوه بودنش هیچ‌گونه فعلیتی ندارد؛ زیرا شیء نمی‌تواند از همان جهت که قوه و حیثیت ناداری است، حیثیت فعلیت و دارایی هم باشد. با این حال، میان هیولای اولی و مادهٔ ثانیه تفاوتی قائل شده‌اند و چون پیش از تحقق صورت جسمیه (جسم) هیچ چیزی در خارج نیست، هیولای اولی را قوهٔ محض دانسته‌اند؛ در حالی که مادهٔ ثانیه، گرچه از حیث ماده بودنش - چنان‌که گفتیم - قوه است و لاغیر، ولی به لحاظ صورت موجود در آن فعلیتی دارد و قوهٔ محض نیست. اما اساساً چرا به هیولای اولی، که به تصریح خود فیلسوفان بدون صورت جسمیه موجودیتی ندارد، قائل شده‌اند؟ به نظر می‌رسد، این امر صرفاً به دلیل قیام برهان عقلی بر وجود آن (همانند برهان قوه و فعل یا برهان وصل و فصل) باشد؛ هرچند ممکن است برخی این براهین را ناتمام انگارند؛ در نتیجه، منکر وجود هیولای اولی شوند و جسم را بسیط (= غیر مرکب از هیولا و صورت) بدانند.

در هر حال، بر فرض تمامیت ادلهٔ دال بر وجود هیولای اولی، به نظر می‌رسد که آنچه ثابت می‌شود وجود دو حیثیت قوه و فعلیت در شیء مادی است که می‌توانند به وجود واحد در خارج موجود باشند (چنان‌که مدعیای ترکیب اتحادی ماده و صورت همین است)؛ ولی نمی‌توان مفاد ادلهٔ یادشده را لزوماً اثبات دو جوهر جداگانه که به وجودی مجزاً موجود، و مرکب از انضمام یکی (صورت) به دیگری (ماده) باشد، به حساب آورد. شاید علت مخالفت امثال سهروردی با وجود هیولای اولی، در همین تلقی از نحوهٔ وجود هیولا در خارج (یعنی به وجودی مجزاً و به شکل ترکیب انضمامی با صورت) نهفته باشد.

پی‌نوشت‌ها .....

۱- ملأصدر، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۲- همان، ج ۳، ص ۴۱، ۴۰ و ۲۹۸.

۳- همان، ج ۵، ص ۱۴.

۴- همان، ج ۳، ص ۵۲.

۵- همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۶- همان، ج ۳، ص ۴۶.

۷- همان، ج ۵، ص ۱۴۴.

۸- همان، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

۹- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۳.

۱۰- ر.ک: همان.

۱۱- همان، ص ۳۳ و ۳۴.

۱۲- همان، ج ۵، ص ۷۷.

۱۳- همان.

۱۴- همان.

۱۵- ملأصدر، الشواهد الربوبية، ص ۲۰۰.

۱۶- همو، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۲.

۱۷- همان، پاورقی ۱.

۱۸- همان، ج ۵، ص ۲۵۸.

۱۹- همان، ص ۲۰۰.

۲۰- همان، ص ۳۳.

۲۱- همان، ج ۵، ص ۳۰۰.

۲۲- همان، ص ۱۴۴.

۲۳- همان، ج ۹، ص ۱۸۷.

۲۴- همان، ج ۵، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲۵- ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۳۴.

۲۶- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۵۴۳.



## چگونگی ترکیب ماده و صورت از نگاه صدرالمتألهین □ ۳۵

- ۲۷- مآخذ، *الحكمة المتعالية*، ج ۵، ص ۷۷ و ۷۸.
- ۲۸- همان.
- ۲۹- همان.
- ۳۰- همان.
- ۳۱- همان، ج ۸، ص ۲۸۶.
- ۳۲- همان، ج ۹، ص ۱۹۱.
- ۳۳- همان، ج ۳، ص ۱۳۶، پاورقی ۱.
- ۳۴- همان، ج ۱، ص ۱۸۸.
- ۳۵- همان، ج ۲، ص ۸۹ و ۹۰.
- ۳۶- همان، ج ۵، ص ۱۵۴.
- ۳۷- ر.ک: همان، ص ۷۴-۷۶.
- ۳۸- همان، ج ۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.
- ۳۹- همان، ج ۵، ص ۱۵۲.
- ۴۰- همان، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.
- ۴۱- همان، ص ۲۸۶.
- ۴۲- ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، ج ۱، ص ۳۲۲.
- ۴۳- همان، ص ۲۸۵ و ۲۸۶.
- ۴۴- همان، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.
- ۴۵- ر.ک: همان، ص ۳۰۷.
- ۴۶- همان، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.
- ۴۷- همان، ص ۲۸۹.

### منابع .....

- ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ج یازدهم، ۱۳۸۶، ج ۵.
- مآخذ (صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ج سوم، ۱۹۸۱م.
- —، *الشواهد الربوبية*، حواشی مآهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ج چهارم، ۱۳۸۶.