

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۵۶-۳۱

## چیستی و هستی ماده\*

زهرا تبران

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: tarbaran.z@gmail.com

دکتر عباس جوارشکیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareskhi@um.ac.ir

### چکیده

باور به ماده المود یا هیولای اولی یکی از کهن‌ترین باورهای بشری در عرصه اندیشه فلسفی است. در میان فلاسفه اسلامی، مشائین آن را تایید کرده و بر آن اقامه برهان نموده‌اند اما برخی دیگر آن را نپذیرفته‌اند. در این مقاله سعی شده براهین اثبات ماده اولی و اشکالهایی را که به هر یک، از جانب اندیشمندان اسلامی وارد شده است نقد و بررسی شود. برای رسیدن به این هدف دلایلی که ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی در کتب مختلف خود ذکر کرده است جمع‌آوری و مورد تحلیل و بررسی انتقادی قرار گرفته است. برهان فصل و وصل (دلیل اول)، بر مبنای نقدهای شیخ اشراق، شهید مطهری، و برهان قوه و فعل (دلیل دوم)، با آراء انتقادی آیت الله جوادی آملی و استاد مصباح یزدی و همچنین برهان حدوث (دلیل سوم)، با اشکالات استاد مطهری و استاد مصباح یزدی مورد بررسی قرار گرفته و تحلیل شده است. نتیجه این بررسی آن است که براهین یاد شده در معرض مناقشات جدی قرار داشته و به اثبات هیولای اولی منجر نمی‌گردند.

**کلید واژه‌ها:** ماده اولی، ماده ثانیه، هیولی، برهان فصل و وصل، برهان قوه و فعل، قاعده

حدوث.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۱/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۱۱/۰۶.

## مقدمه

یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه به عنوان بحثی کلیدی در حوزه‌ی فلسفه طبیعت مطرح بوده و در حقیقت وجه اشتراک میان اندیشه فلسفی و علم طبیعی شناخته شده است باور به ترکیب جسم از دو جوهر مجزا به نام ماده و صورت است. اگر چه این اندیشه در حکمت مشاء و فلسفه‌ی ارسطو امری مسلم تلقی می‌شده است اما برخی دانشمندان علوم طبیعی مانند دمکریتوس و اتباع او نیز بودند که جوهر جسم را متشکل از اجزاء لایتجزا (اتم) می‌دانستند و معتقد بودند که اگر چه، ظاهر جسم یک واحد متصل است ولی حقیقت آن، مرکب از اجزاء غیر قابل تجزیه است که در همه اجسام به صورت متناهی وجود دارد اگر چه آنان جزء لایتجزا را بالقوه بخش پذیر دانسته و انقسام عقلی آن را تا بی نهایت جایز می‌دانستند.

در برابر، فلاسفه مشاء و پیروان ارسطو معتقدند که جسم یک واحد متصل است که بالفعل هیچ تکه‌تری ندارد اگر چه بالقوه (وهمماً یا عقلاً) قابل انقسام به اجزاء بی نهایت می‌باشد. از جهت حقیقت، جسم مرکب از دو جوهر است که یک جوهر بالقوه است که به آن ماده یا هیولا گفته‌اند و یک جوهر بالفعل که به آن صورت می‌گویند. حال این بحث مطرح می‌شود که آیا از نظر عقل و براهین فلسفی و تجربیات عینی و خارجی می‌توان چنین جوهری (ماده) را اثبات کرد یا اینکه حقیقت جسم چنانچه منکرین هیولی بر آنند همان نحوه‌ی تحقق خارجی آن است و حیثیت بالقوه و یا ماده در حقیقت از عوارض تحلیلی ذهنی و از زمره اعتبارات عقلی است.

پرداختن به تحلیل عقلی و فلسفی باور به ماده و کنکاش در ادله‌ی عقلی آن که مورد اهتمام فیلسوفان بزرگ بوده است در دوره معاصر که علوم تجربی بیش از هر دوره‌ی دیگر مورد توجه بشر قرار گرفته است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده نقش تعیین کننده و موثری در مباحث فلسفه طبیعت و طبیعت شناسی دارد.

## معنای لغوی ماده

لغت ماده، مؤنث «ماد» است. لغت ماد، مترادف با «مداداً و ممادة» می‌باشد. (معلوف، لویس، ۷۵)

در لغت، ماده به معنای اصل هر چیز و مایه آمده است. (معین، محمد، ۳۶۸) و نیز در معانی «اصل چیزی، قوام چیزی، عنصر، عامل، جزء، موضوع، مطلب، کالا» ذکر شده است و همچنین ماد «محل متعدی برای فعل مد»، در معنای «کشیدن و کش آوردن» تعریف شده است.

(قیم، عبدالنبی، ۹۰۳)

بنابراین ماده یعنی آن چیزی که قابل کشیدن و کشش است. به طور مثال آبی که از زمین می‌جوشد دو قسم است: یکی آبی که ماده دارد و دیگری آبی که ماده ندارد. آبی که ماده دارد، یعنی اگر از آن بردارید همین‌طور هست ولی اگر مقداری از آن بردارید دوباره جایش پر می‌شود و اگر دوباره بردارید، دوباره جایش پر می‌شود. مثل آب چاه که اگر آن را خالی کنید دو مرتبه پر می‌شود. پس کلمه ماده از این جهت به کار رفته است که مسلم است در جهان چیزی وجود دارد که حکم یک منبع را دارد که کشش پیدا می‌کند. (مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ۲۱۶/۳)

### معانی لغوی هیولی

لفظ هیولی، برگرفته از لفظ هیول است. در فرهنگ معاصر، هیول، به معنای «ذرات ریزی که به هنگام تابش آفتاب از سوراخ پنجره در هوا پراکنده به نظر آیند» آمده است. (معین، محمد، ۱۱۸۱) ریشه این لغت، یونانی است. در همین فرهنگ، هیولی، با عبارت «ماده اولی، ماده اصلی» تعریف شده که از هوله یونانی گرفته شده است.

### معانی و اسامی اصطلاحی ماده

فخر رازی، در کتاب المباحث المشرقیه به نقل از بوعلی در رساله الحدود، اسامی هیولی یا ماده را چنین نام می‌برد:

قابل از جهت آن که بالقوه است «هیولی» نام دارد و از جهت آن که حاصل فعلیتی است که همراه آن است «موضوع» نام دارد، لفظ موضوع، مشترک لفظی است میان موضوعی که جزء و جسم است و جوهر می‌باشد و موضوعی که (در جمله خبری) در مقابل محمول قرار دارد. هیولی از جهت آن که مشترک بین همه صور مادی است، «ماده» یا «طینت» نام دارد. از جهت آن که پس از تحلیل جسم به ماده ختم می‌شود «اسطقس» نام دارد. معنای لفظ اسطقس بسیط‌ترین جزء و مرکب است.

ماده، از آن جایی که اولین جزئی است که ترکیب اشیاء با آن آغاز می‌شود، «عنصر» نام گرفته است؛ و از حیث این که یکی از مبادی داخلی جسم مرکب است «رکن» نام دارد. (رازی، فخرالدین محمد، ۶۲۴)

علاوه بر اصطلاحاتی که فخر رازی، برای هیولی یا ماده، به کار می‌برد، عناوین دیگری نیز وجود دارند که عبارتند از: «جوهری استعدادی، جوهر، جوهر قابل، ماده‌الانواع، ماده بالمعنی الاعم...» (یعقوب نژاد، محمدهادی ص ۸۳۱-۸۳۲) و «جوهر نامحسوس». (حسن زاده، حسن، ۱۹۱)

بوعلی سینا، هیولای اولی را تشبیه به زن زشت رویی می‌کند که از آشکار شدن زشتی‌اش بیم دارد. (ابن سینا، ۱۳۳۵، ۷۳) ماده یا هیولا همان حامل استعداد است به معنای عام. هر چیز از آن جهت که امکان وجود شیء دیگری هست ماده گفته می‌شود در عالم چیزی هست که هیچ حقیقتی و جهتی نداشته باشد جز ماده بودن، این همان چیزی است که ماده اولی نامیده می‌شود؛ چیزی که هیچ حیثیتی و هیچ فعلیتی ندارد مگر صفت ماده بودن. (مطهری، مرتضی؛ درسهای الهیات شفا، ۱۱۶/۱)

### ماده اولیه و ثانویه

گاه، لفظ ماده، در معنای هیولای اولی یا ماده‌المواد، استعمال می‌شود و منظور از آن جوهری است که بالقوه محض است و در تمام موجودات جهان یکسان است و جوهری نامحسوس و باقی و ثابت است. ماده در این معنای اختصاصی، اصطلاحات دیگری نیز دارد که عبارتند از:

محل قدیم، ماده ازلی، قابل اول، قابل القوابل، قوه جوهریه مبهم، قوه جوهری محض، ماده المواد، ماده اولیه (عالم)، ماده اولی جسمانی، ماده بالمعنی الاخص، ماده جمیع کائنات، ماده نخستین، ماده هیولانیه، مایه نخستین، هیولای مطلق، هیولای نخستین، ماده کلی، ماده مطلقه، محل مطلق، ماده عام... (یعقوب نژاد، محمدهادی، ۸۳۲/۲)

گاهی نیز، لفظ ماده، در معنای ماده ثانیه، استفاده می‌شود. ماده ثانیه، قوه صرف نیست بلکه هم حیثیت قوهای دارد و هم حیثیت فعلی بعبارتی جوهری است مشتمل بر ماده و صورت که حامل قوه صور و اعراض بعد از خود است و لذا در هر شیء از اشیاء متفاوت است. برای مثال ماده ثانیه میز چوبی، چوب است و ماده ثانیه میز آهنی، آهن.

ماده در معنای اختصاصی ماده ثانویه، اسامی دیگری نیز دارد که عبارتند از:

ماده اخیره، ماده متخصصه الاستعداد، قابل ثانی، ماده دوم، هیولای ثانیه، ماده وضعیه، ماده بالخصوص، ماده خاص، هیولای مجتمعه، هیولای ثانیه شخصیه، ماده خاص، ماده معین... (همان، ۸۳۴-۸۳۵)

### جایگاه ماده اولی از منظر هستی شناسانه

در صورتی که نظریه تشکیک وجود را مد نظر داشته باشیم، که در آن ذات حضرت حق درعالیترین و شدیدترین مرتبه وجود قرار دارد، هیولای اولی از نظر صدرالمتألهین در پایین-ترین درجه هستی است که درجه پایین‌تر از آن عدم است. ماده المود، از جهت وجود، ضعیف‌ترین اشیاء است؛ چون در حاشیه و طرف نهایی وجود و در پایین‌ترین مرتبه افاضه و بخشش است. (صدرالدین شیرازی، ۳۴/۲)

اگرچه هیولای اولی، پایین‌ترین مرتبه افاضه وجود است، هرگز معدوم نیست و فرق بین آن و عدم، آن است که عدم - از آن روی که عدم است - اصلاً تحصلی حتی تحصیل ابهام، و فعلیتی حتی فعلیت قوه برای اشیا را ندارد. برخلاف هیولای نخستین، چرا که آن از میان تمام اشیا فقط این گونه از تحصیل و فعلیت (تحصل ابهام و فعلیت قوه) را دارد و غیر آن را ندارد. (همان، ۳۳-۳۴)

از عبارت بالا، چنین مستفاد می‌شود که هیولای اولی، تحصلی که بتوان آن را نوعی از اشیا تلقی نمود و یا فعلیت ویژه‌ای را بدان نسبت داد را ندارد. اما همین اندازه که چیزی است که قابلیت تحصیل پذیری را دارد، خود مرتبه‌ای، ولو بسیار نازل و ضعیف از تحصیل محسوب می‌شود، تحصلی در غایت ابهام و عدم تعین. بنابراین می‌توان گفت تحصلی جز همان ابهام داشتن را ندارد. از آنجا که قابلیت تحصیل پذیری، مرتبه‌ای از فعلیت نیز محسوب می‌شود منتها نه فعلیتی خاص بلکه فعلیتی مبهم که قابل جمع با هر فعلیت خاصی است، پس، نمی‌توان آن به طور کلی فاقد هر گونه تحصیل و فعلیتی دانست به گونه‌ای که مساوق با عدم گمان شود. بر این اساس است که حکما، هیولای اولی را واقعیتی می‌دانند که همان قوه قبول و توان فعلیت یافتن است؛ و چون فاقد هر نوع فعلیت معینی است، زشت‌ترین موجود عالم هستی نیز محسوب می‌شود. هیولای اولی از آن رو که فاقد هر نوع کمال مشخصی از کمالات هستی است، برای در مقام تحقق خارجی خود حتماً نیازمند امر متحصّل و متشخصی برای تقوم وجودی خود است.

همان‌گونه که وجود حقیقی قیومی واجب تعالی به ذات خود، مبدأ همه کمالات و فیوضات است و هر موجودی که در سلسله وجودات به آن نزدیک‌تر باشد صورت آن در کمال و فعلیت اشد و اتم می‌باشد و هر موجود که از آن دورتر باشد در کمال و نقصان اضعف و نقص است، عنصر اول و هیولای نخست نیز به دلیل آنکه در حاشیه دیگر سلسله هستی و در طرف مقابل وجود واجب قرار دارد، در نهایت ضعف و نقص است و هر موجودی که به

آن نزدیک‌تر باشد از ضعف و قصور بیشتری برخوردار است و به همین دلیل در رموز اشارات دینی انبیاء و اولیاء از هیولای اول و عنصر نخست به هاویه، ظلمت، خلا، فضا، اسفل السافلین و تعبیر مشابهی یاد می‌شود که بر پستی و جنبه عدمی آن دلالت می‌کند. (جوادی آملی، ۱۲۴/۲)

ارسطو، تفاوت ماده و عدم را این‌گونه بیان می‌دارد. ما بین ماده و عدم فرق قائلیم و اعتقاد داریم که یکی از این‌ها، یعنی ماده، بالعرض وجود دارد، در حالی که عدم بنا بر طبیعتش وجود ندارد، و این که ماده، تقریباً به یک معنی جوهر است، در حالی که عدم به هیچ معنی جوهر نیست. (صفری، مهدی، ۷۸)

### خاستگاه باور به ماده

از آنجا که ماده جوهری است که به ادراک حسی در نیامده و قابل اشاره و مشاهده و تجربه نمی‌باشد و فیلسوفان تنها بر اساس تحلیل عقلی بدان باور دارند، بجاست در خصوص خاستگاه این باور در اندیشه ایشان تأمل شود. اگر چه براهینی که در اثبات ماده بیان داشته‌اند این باور را مدلل می‌سازد اما به نظر می‌رسد خاستگاه این باور و زمینه پیدایش این تلقی از اجسام، عام‌تر از دلایلی است که ایشان بیان داشته‌اند مهم‌ترین موضوعی که در آن‌ها فلاسفه از لزوم وجود «قوه» و «ماده» سخن به میان آورده‌اند این موارد است: ۱- موضوع حرکت ۲- حدود اشياء ۳- ماهیت جسم.

اگرچه که به نظر می‌رسد همان‌طور که ذکر شد خاستگاه باور به ماده وسیع‌تر از سه مورد یاد شده می‌باشد اما از آنجا که این سه مسئله، اساس ادله حکما در خصوص باور به ماده را تشکیل می‌دهد در اینجا به هر یک اجمالاً اشاره می‌شود و بحث تفصیلی از ادله مذکور در ضمن براهین خواهد آمد.

۱- موضوع حرکت: در بحث حرکت گفته می‌شود که حرکت به شش چیز محتاج است: ۱- فاعل (ما عنہ الحركه) ۲- قابل یا موضوع (ما به الحركه) ۳- غایت (ما الیه الحركه) ۴- مسافت (ما فیہ الحركه) ۵- زمان (ما علیہ الحركه) ۶- مبدأ (ما منه الحركه). پس موضوع از مقومات اصلی حرکت است و موضوع همان چیزی است که حرکت را قبول می‌کند و به آن «متحرک» گفته می‌شود.

بنا بر اعتقاد مشهور حکیمان، حرکت امری است بین قوه و فعل، بعبارتی حرکت همان خروج از قوه به فعل است که البته تدریجاً انجام می‌شود. پس لازم است که متحرک نیز که

موضوع حرکت است و حرکت به آن عارض می‌شود، دارای این دو جنبه باشد. جنبه‌ای که در برگیرنده قوای شیء است و جنبه‌ای که در برگیرنده فعلیت‌های شیء می‌باشد. بر این اساس موضوع حرکت نه می‌تواند قوه محض باشد و فاقد هر گونه فعلیتی، و نه فعلیت محض باشد و فاقد هر گونه قوه‌ای. بلکه باید امری مرکب از حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه باشد و چون چنین ویژگی‌ای در اشیاء بسیط قابل فرض نیست پس جوهری که در معرض حرکت واقع می‌شود حتماً باید جوهری مرکب فرض شود؛ و به همین دلیل است که در مجردات محضه که فاقد هر گونه جهت بالقوگی هستند نمی‌توان حرکت را فرض کرد، همچنان که در جوهر بسیطی که فاقد هر گونه فعلیتی است (هیولا) نمی‌توان حرکت را فرض نمود. بر مبنای این نگرش حتی صورت نوعیه یا صورت جسمیه نیز نمی‌توانند موضوع حرکت قرار گیرند چون *مما بالقوه و مما بالفعل نیستند.*

فرض قوه در اجسام ملازم با آن است که یا خود قوه را جوهر مستقلاً بدانیم و یا آن را عارض بر جوهری از سنخ خود دانسته که با صورت جسمیه در مجموع، جوهر جسمانی را تشکیل می‌دهد. به لحاظ آنکه هر شیء ای از امور طبیعی دارای قوای بی‌شمار بوده و قابلیت‌های مختلفی در آن وجود دارد، فرض اول نمی‌تواند فرض صحیحی باشد زیرا ملازم با تعدد و تکثر جواهر بسیار در شیء واحد است یعنی به لحاظ تباین قوه‌ها با یکدیگر باید به تعداد قوه-ها، قائل به جواهر متعدد در جوهر واحد جسمانی شویم. بنابراین فرض معقول آن است که جوهری فاقد هر گونه فعلیت، فرض شود که حامل قوه‌های شیء بوده و منضم یا متحد با حیث بالفعل شیء (صورت جسمیه) می‌باشد. بر این اساس است که باور به جوهری به نام ماده‌المواد یا هیولی در اندیشه فیلسوفان موضوعیت پیدا نموده است.

لازم به ذکر است که از نظر صدرالمتهلین، متحرک جوهری در واقع همین هیولا و ماده اولی است که صور متدرج و متجدد را می‌پذیرد؛ و از آنجا که مفروض آنست که موضوع حرکت نمی‌تواند قوه محض باشد بلکه *مما بالقوه و مما بالفعل* است، ایشان معتقد شده‌اند که موضوع حرکت، هیولای محض نیست بلکه هیولای مع «الصوره ما» است. (صدرالمتهلین شیرازی، ۸۷/۴)

۲- بحث حدوث: از جمله مواردی که در بحث‌های فلسفی باز از لزوم ماده، سخنی به میان آمده، در بحث حدوث و پیدایش اشیاء است. مطابق با قاعده عقلی «کل حادث مسبوق بماده» می‌بایستی برای هر پدیده‌ای قائل به وجود ماده‌ای قبل از آن شد که حامل قوه‌ی وجود شیء است.

چنین باوری از آنجا نشأت یافته است که در عالم اجسام و پدیده‌های طبیعی که معروض حرکت و تغییر واقع می‌شوند مشاهده می‌شود که هر چیزی مبدل به چیز دیگر نمی‌شود و لذا در مواردی که شی‌ای به شیء دیگر مبدل می‌گردد (یا به نحو تدریجی یا به نحو آنی و یکباره) و یا مواردی که عوارض شیء تغییر می‌کنند و عرض جای خود را به عرض دیگر می‌دهد، در این موارد باید اشیائی را که در معرض تغییر واقع شده‌اند دارای ویژگی دانست که به آن‌ها امکان این تحول را داده است. این ویژگی را حکما، امکان استعدادی یا همان قوه نامیده‌اند و از آن در برهان حدوث استفاده نموده‌اند.

برهان معروف برای اثبات امکان استعدادی همان برهان شیخ‌الرئیس در «الهیات شفا» و «اشارات» است که مرحوم آخوند نیز به تبع ایشان، همان برهان را ذکر کرده‌اند. خلاصه برهان مذکور این است که هر حادثی قبل از وجودش «ممکن» است یعنی «امکان حدوث» وجود دارد و آن امکان «عرض» است (چون ماهیتش «نسبت» است). از آنجا که عرض نیاز به محل دارد، پس محلی نیز برای آن هست که آن را ماده می‌نامند. (در این برهان ابتدا امکان استعدادی اثبات می‌شود و سپس ماده). (صدرالمتألهین، ۴۹/۴-۵۶)

مرحوم شهید مطهری از آخوند ملاصدرا، استدلال دیگری را نقل می‌کنند که متقن‌تر از استدلال نخست به نظر می‌رسد. استدلال این است که اشیاء ممکن به امکان ذاتی از نظر پذیرش فیض هستی بر دو قسم هستند: یا نفس امکان ذاتی آن‌ها کافی است تا فاعل تامه، آن‌ها را موجود کند در این صورت چون فاعل تام الفاعلیه (خداوند) ازلی است پس این قسم از اشیاء نیز موجوداتی ازلی و ابدی خواهند بود، و یا امکان ذاتی‌اش با وجود تام الفاعلیه بودن فاعل، کافی برای تحقق‌اش نیست، پس شرط دیگری نیز باید وجود داشته باشد تا شیء موجود شود و چون فاعل تام الفاعلیه است پس این شرط مسلماً از ناحیه «قابل» است یعنی نحوه‌ی وجودش، نحوه‌ی وجود در شیء دیگر است (شی‌ای که نسبت به او «قابل» واقع شده است) پس نحوه‌ی وجودش وجود تعلقی است (مثل وجود صورت یا نفس یا عرض) از اینجا ماده، ثابت می‌شود و از آنجا که به هر ماده‌ای هر صورتی نمی‌تواند تعلق یابد پس ویژگی دیگری نیز در ماده هست، یعنی حالت خاص یا اضافه و نسبت خاصی که «امکان استعدادی» نامیده می‌شود. (در این برهان بر خلاف برهان نخست ابتدا ماده اثبات می‌شود و سپس امکان استعدادی). (مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ۱/۱۹۸)

۳- ماهیت جسم: علاوه بر بحث حرکت و بحث حدوث، سومین محلی که باز از ضرورت هیولی و ماده مفصل‌تر از سایر مباحث درباره‌ی آن استدلال و برهان اقامه شده است،



بحث نیازمندی صورت جسمیه به ماده و هیولا است.

بنا بر اعتقاد مشائین امتداد در ابعاد ثلاثه یا اتصال جوهری، از مقومات صورت جسمیه است و بنابراین جسم از آن حیث که جسم است همواره دارای این اتصال و یکپارچگی جوهری - همان طور که در نزد حس آشکار است - می باشد. بنابراین هیچ جسمی از حیث ذات خویش نمی تواند قابل و پذیرنده انفصال باشد و اگر اجسام در معرض انفصال و انقسام واقع می شوند به دلیل وجود حیث دیگری در ضمن وجود آنهاست که قابل این ویژگی است. از آنجا که این حیث به دلیل تباین ذاتی با صورت جسمیه، نمی تواند در ضمن جسم یا متحد با آن فرض شود پس باید حتماً فاقد هر گونه فعلیت و آثار بالفعل باشد. بر این اساس است که باور به وجود جوهری که صرف قوه است و هیچ اثر بالفعلی ندارد اما همراه یا متحد با صورت جسمیه است، قوت یافته و تلقی به قبول شده است. برهان معروف فصل و وصل عهده دار تبیین همین لزوم و ضرورت فرض جوهر مادی است که در مباحث مربوط به براهین به طور مبسوط بدان خواهیم پرداخت.

به این ترتیب به اعتقاد مشائین جسم که خود جوهری علیحده است متشکل از دو جوهر دیگر می باشد یکی «صورت جسمانی»، دیگری «ماده» یا هیولای اولی. در بیان ماهیت صورت جسمیه بیان داشته اند: جوهری است که ابعاد ثلاثه را می توان در آن فرض نمود و در بیان ماهیت ماده اولی نیز بیان داشته اند: جوهری است که قوه صورت هاست و چون از خود هیچ تعینی ندارد لذا هیچ گاه منفک از صورت نمی تواند وجود داشته باشد.

### اثبات ماده و بررسی نقد و انکارها

فلاسفه در باب اثبات هیولای اولی براهینی اقامه می کنند که معروف ترین آنها یکی برهان فصل و وصل است و دیگری برهان قوه و فعل، و سومین برهان، برهانی است که از طریق اثبات امکان قبلی برای هر شی حادث، ماده را هم اثبات می کند. اولین و معروف ترین برهانی که شیخ الرئیس برای اثبات هیولای اولی آورده است (و بعدها به نام برهان فصل و وصل مشهور شد) بدین قرار است:

### برهان اول: برهان فصل و وصل

ابن سینا این برهان را به قرار ذیل تقریر می کند:

«جسم از حیث جسمیت، غیر قابل انقسام نیست، پس هر جسمی طبعاً پذیرای انقسام است،

و از این مقدمه ظاهر می‌شود که صورت جسم و ابعاد ثلاثه‌اش بر چیزی قائم و استوار است، زیرا امتدادهای مذکور، یا عین اتصال است و یا چیزی است که عارض اتصال است و ممکن نیست که امتدادات و ابعاد، معروض اتصال باشند، چه آنکه لفظ ابعاد، اسم نفس کمیات متصله است نه اسم اموری که معروض اتصالی و چیزی که عین اتصال است و یا متصل بالذات است، در صورت بطلان اتصال محال است که عین آن باقی بماند بنابراین هر اتصالی، امتداد و بعدی است که در صورت انفصال و تقسیم، بعد مذکور، باطل می‌گردد و دو بعد دیگر، حادث می‌شود و همچنان هنگامی که دو بعد به هم اتصال حاصل کنند، یعنی اتصال به معنای فصل نه عرض، بعد دیگری حادث می‌گردد و هر یک از دو بعد مفروض با خاصه خویش باطل می‌شود، نتیجه آن که در اجسام چیزی هست که موضوع اتصال و انفصال و مقادیر معینه عارض اتصال می‌باشند.» (ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۶۶)

### توضیح برهان

واژه اتصال در عرف، در مورد اتصال میان دو شیء به کار می‌رود و لذا مفهومی قیاسی و اضافی است در ریاضیات کمیاتی همچون خط، سطح و حجم که اجزای آن پیوسته هستند، به عنوان فصل به کار می‌روند. اتصال در فلسفه ذاتی جسم و به معنای سه بعدی بودن آن است که اتصال جوهری نام دارد.

این برهان از منظر استاد مطهری مشتمل بر سه مقدمه است:

**مقدمه اول:** مقدمه‌ای که در برهان تسریع نشده این است که شیء، اتصال یا امتدادی مبهم به نام صورت جسمیه دارد. برهان فصل و وصل مبتنی بر قبول پیوستگی جسم طبیعی محسوس است. (مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۱۹۷/۲) ارسطو، ابن سینا و حتی ملاصدرا، جسم را جوهر واحد متصل می‌دانند و به قول استاد مطهری، قدما پیوستگی جسم را مستند به حواس می‌دانستند: «اما این که جسم محسوس، مجموعه‌ای از ذرات است و یا یک واحد پیوسته است بدون برهانی یعنی با اعتماد به حواس پذیرفته شده است.» (همان، ۱۹۸)

علامه طباطبایی نیز پیوستگی جسم را در براهین قدما ناشی از حس می‌داند و نه برهان: «و آنچه را که حس در مورد این جوهر ممتد در سه جهت (جسم) می‌یابد، متصل واحدی است که به اجزاء بالفعل قابل قسمت است و نه مجموعه‌ای از اجزاء بالفعل، که از هم فاصله دارند.» (طباطبائی، محمد حسین؛ نه‌ایه الحکمه، ۹۴)

**مقدمه دوم:** اتصال جوهری هم مصداق با وجود طبیعی واحد است؛ لذا هر متصل

جوهری، شخص واحد است.

**مقدمه سوم:** اتصال و انفصال هم زمان یکدیگر را قبول نمی‌کنند، پس باید شیء ثالثی باشد تا متناوباً آن دو را در دو حالت اتصال و انفصال بپذیرد. جسم به کلی معدوم نمی‌شود بلکه چیزی هست که در دو حالت باقی است و آن «هیولای اولی» است. بنابراین هدف از برهان مذکور، آن است که صورت جسمیه یا اتصال جوهری (جوهری که در آن سه خط عمود بر هم و متقاطع در یک نقطه را می‌توان فرض کرد) متحد با جوهر قابلی به نام هیولای اولی باشد که پس از انفصال جسم، باقی بماند؛ و به دلیل وحدت ابهامی و با انفصال وحدت آن از بین نرود.

### اشکالات سه‌رودی به برهان فصل و وصل

قبل از بیان اشکال سه‌رودی به برهان فصل و وصل، لازم است نظر وی در مورد جسم به صورت مختصر بیان شود. صدرالمتهلین که تسلط قوی بر فلسفه اشراقی دارد، نظر سه‌رودی را در مورد جسم چنین بیان می‌دارد: «به درستی که نزد اشراقیون، جسم، امر واحدی است که ترکیب از (ماده و صورت) به هیچ وجه در آن نیست و لذا شیء از حیث جوهریتش "جسم" نامیده می‌شود و از حیث اضافه و قبول صور و مقادیر، "ماده" نامیده می‌شود.» (صدرالمتهلین، ج ۵، ۶۶)

بنابراین عبارت، شیخ اشراق، ماده یا هیولا را می‌پذیرد اما هیولای ثانیه را و نه ماده اولی را. مانعی ندارد که هیولای اشراقی را به حسب نظر مشائی هیولای ثانیه بدانیم. (طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۷) از نظر شیخ اشراق، جسم مطلق، مقدار مطلق است و جسم خالص همان مقدار خالص است: «و قول کسی که می‌گوید اجسام در جسمیت مشارکت دارند و در مقدار مختلف‌اند و لذا مقدار خارج از حقیقت جسمیت است (ادعای مشائین) کلامی فاسد است، چرا که جسم مطلق به ازای مقدار مطلق و جسم خاص به ازای مقدار خاص است.» (قطب‌الدین شیرازی، ۲۰۶) و در جایی دیگر چنین می‌نویسد: «پس گفته می‌شود که جسم دارای مقدار است، اما اگر حقیقت را بخواهید، جسم جز مقدار نیست؛ زیرا جسمیت، زائد بر مقدار نیست، بلکه نفس مقدار است.» (همان، ۲۱۳)

### اشکال اول شیخ اشراق

سه‌رودی، مقدار مطلق (با همان صورت جسمیه) را حقیقتی ذهنی و کلی می‌داند و معتقد

است که حقیقت ذهنی نمی‌تواند مقوم جسم عینی باشد و جوهر واقع شود تا ابعاد خاص، عارض آن شوند.

جرم عینی تقوم به مقدار و امتداد کلی ندارد؛ چرا که مقدار مطلق مفهوم ذهنی است. پس چگونه شی عینی را تقوم بخشد؟ و نمی‌توان تصور کرد که گفته شود در جرم، امتدادی (صورت جسمیه) جوهر است و امتداد دیگر (ابعاد جسم) عرض است؛ چرا که امتداد، طبیعت واحد و مفهوم واحدی است که اختلافی در آن نیست و نمی‌تواند برخی از آن جوهر برخی دیگر عرض باشد. بنابراین بوعلی سینا و شیخ اشراق، جسمیت را در سه بعد داشتن تعریف می‌کنند؛ اما بوعلی، این سه بعدی بودن اجسام را صورت جسمیه یا اتصال جوهری نامیده و آن را جوهر مقوم اجسام می‌داند و معروض جسم تعلیمی یا مقادیر خاص قرار می‌دهد؛ اما شیخ اشراق، سه بعدی بودن را مقدار مطلق، نامیده و حقیقتی ذهنی برمی‌شمرد و اشکال وارد می‌کند که صورت جسمیه نمی‌تواند معروض مقادیر عینی شود و به عبارت دیگر جوهر باشد.

### پاسخ صدرالمتألهین به اشکال اول

ملاصدرا، در اسفار، این اشکال را این گونه پاسخ می‌دهد: «و اما جواب حق آن است که امتداد مقوم جسم عینی، نزد مشایین چیزی نیست مگر امر محصل متعین فی نفسه، و ابهام آن از جهت مقدار و تعین شخصی که بر حسب جوهریت ذاتی است و (این ابهام)، منافی با ابهام مقدار و کیفی، که [در آن مقدار و کیفیت خاص] عارضند، نیست. پس جسم، در حد ذات خود، شخص جوهری معین و قابل برای حرکات و استحاله کمی و کیفی است و متحرک، مادام که متحرک است، هیچ یک از افراد مقوله‌ای که حرکت در آن رخ می‌دهد، برایش تعین ندارد.» (صدرالمتألهین، ۱۰۰/۵)

### اشکال دوم شیخ اشراق

«و قول وی (بوعلی) که اتصال انفصال را نمی‌پذیرد، صحیح است؛ به شرط آن که اتصال در میان دو جسم معنا شود (در این صورت دو جسم از جهت آن که متصلند انفصال را نمی‌پذیرند) و اگر از اتصال مقدار معنا شود، این که مقدار، انفصال را نمی‌پذیرد را منع می‌کنیم و استعمال اتصال به جای مقدار، موجب غلط، می‌شود؛ چرا که اشتراک لفظی پیش می‌آید، و توهم می‌شود که مراد از آن (اتصال به معنای مقدار) اتصالی است که انفصال باطل کننده آن (اتصال دو جسم) است.» (سهروردی، شهاب‌الدین، ۷۵/۲-۷۶)

تقریر بحث از این قرار است که از نظر بوعلی سینا صورت جسمیه اتصالی است که می‌توان سه خط متقاطع و عمود بر هم را در آن فرض کرد. (ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۶۴)

پس صورت جسمیه، مربوط به سه بعدی بودن اجسام است و از نظر سهروردی بهتر است به جای آن که صورت جسمیه را اتصال جوهری بنامیم، مقدار مطلق بنامیم؛ زیرا اتصال جوهری ممکن است با اتصال مقابل انفصال اشتباه لفظی شود؛ چرا که اتصال جوهری به معنای بعد و مقدار داشتن، تقابلی با انفصال ندارد؛ زیرا که جسم پس از انفصال باز هم بعد خواهد داشت؛ اگر چه بعد آن کوچک‌تر می‌شود؛ باطل نمی‌شود.

### جواب صدر المتألهین به اشکال دوم

ملاصدرا برای پاسخ به شیخ اشراق برهان را دقیق‌تر تصحیح کرده است و به جای «اتصال جوهری» از «وحدت اتصالی» به عنوان مقدمه برهان استفاده کرده و میان این دو اتصال تفاوت بسیاری هست؛ زیرا اتصال جوهری به معنای حجم داشتن است اما وحدت اتصالی به این معناست که جسم پیوستگی دارد و از اجزای بالفعل تشکیل نشده است؛ چنین وحدتی مساوق با تشخیص و وجود است و در صورت عارض شدن انفصال، وحدت اتصالی از میان می‌رود و شخص و موجود و واحد اتصالی از میان می‌رود و دو شخص و دو موجود و دو واحد اتصالی دیگر ایجاد می‌شود؛ لذا این وحدت اتصالی تقابل با انفصال دارد و اشکال سهروردی جواب داده می‌شود.

اگر گفته شود عروض انفصال منافی استمرار اتصال نیست بلکه منافی وحدت اتصالی است و آن چه، متصل واحد بود متصل متعدد شود، پس ممتد جوهری (اتصال جوهری) در دو حالت به شخصه باقی است و زوال و تبدیل برای عارض آن یعنی وحدت و کثرت است؛ بعد از مقدماتی جواب داده شده است که وجود هر شی عبارت از تحصیل و تحقق آن در عین یا ذهن است و مساوق با تشخیص است پس تعدد در هر یک از تشخیص و وجود و وحدت آن موجب تعدد در دیگری است و وحدتش همان وحدت اتصالی است که از حیث وحدتش نیست؛ مگر موجود واحد با تشخیص و ذات واحد پس برای اجزای فرضی آن، وجود بالفعل و تشخیص خاص به حسب نفس الامر نیست. (صدر المتألهین، ۱۰۱/۵)

البته وحدت اتصالی که صدرا، شیخ‌الرئیس و ارسطو آن را پذیرفته‌اند فقط متکی به حواس است؛ چرا که حس لامسه اشیا را صاف و بدون اجزاء لمس می‌کند و امروزه با پیشرفت علوم اجسام را شامل واحدهایی به نام اتم یافته‌اند و بدین ترتیب مقدمه وحدت اتصالی همان‌گونه

که در قدیم با مشاهده تحکیم یافته بود، در علوم تجربی نقض می‌شود.

### انتقادات بر برهان فصل و وصل

۱- از منظر استاد مطهری یک ایراد خیلی مهم بر این برهان می‌توان وارد نمود و آن این است که: حکما می‌گویند وقتی فصل و وصل انجام گرفت آن جسم اولی مجموعی بود از ماده‌ای و صورتی، با فصل، صورتش معدوم شد ولی ماده‌اش معدوم نشد، یعنی همان یک جسم است که به صورت دو جسم درآمده است، البته نه اینکه همان صورت جسمیه باشد که به صورت دو صورت جسمیه در آمده باشد، بلکه آن ماده‌ای که قبلاً دارای صورت جسمیه‌ای بود، همان ماده است که صورت جسمیه‌اش معدوم شده و الان دارای دو صورت جسمیه است، پس «اوثیت» و «هویت» آن به ماده‌اش است نه به صورتش؛ یعنی آنی که میان دو حالت باقی است ماده است نه صورت، صورت اول از بین رفت صورت دیگری به جای آن آمد ولی ماده همان ماده است، این عقیده حکما است در باب برهان فصل و وصل.

اشکال این است که: ماده که از خودش تعینی ندارد تعینش به تعین صورت‌هاست، وقتی صورت اول معدوم شد و صورت بعدی موجود شد ولو در یک آن آیا ماده بلا صورت باقی می‌ماند؟ ماده که بلا صورت نمی‌تواند باشد، ماده همیشه باید صورت داشته باشد، بین صورتین دارای چه صورتی است؟

در اینجا شیخ گفته ماده با «صورة ما» محفوظ است و کوچک‌ترین جزء زمان هم فاصله بین دو صورت نمی‌شود، یعنی تخلخل زمان بین دو صورت نشده است.

چنین چیزی محال است که بگوییم صورتی رفت و صورت دیگری آمد و در یک آن صورت گرفت، این محال است و تا وحدت اتصالی بین صورت‌ها نباشد توجیه مطلب ممکن نیست، و حتماً باید بین صورت‌ها وحدت اتصالی باشد. (مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ۴۶۷/۱)

۲- اشکال دیگر اینکه وقتی در جسمی انفصال رخ می‌دهد در واقع صورت نوعیه باقی است ولی ماده عوض می‌شود به عنوان مثال اگر جسمی حرکت کند در مراحل و مراتبی مثلاً جسم نامی، حیوان، انسان، آنی که ملاک وحدت است و باقی است صورت نوعیه است که باقی است ولی ماده شیء تغییر می‌کند و شیئیت شیء بصورته لا بمادته، مثلاً قوه نمو در جسم نامی باقی است ولی جسمش که این قوه در آن حلول کرده است دائماً متبدل می‌شود، این جسم تغییر می‌کند ولی نمو باقی است، نامی باقی است. (همان، ۴۰۸ و ۴۰۹)

۳- استاد مطهری برهان فصل و وصل را مبتنی بر نظریه خلع و لبس صور می‌داند؛ چرا که در این برهان ماده صورتی را رها می‌کند و صورت جدیدی را می‌پذیرد. نظریه خلع و لبس نیز مبتنی بر نظریه ترکیب انضمامی ماده و صورت است. زیرا وقتی در نظر می‌گیریم که ماده صورت قدیم را رها می‌کند و صورت جدید را می‌پذیرد، بدان معناست که ماده، قابل جدا شدن از هر یک از صورت‌هاست؛ بنابراین ترکیب آن با صور ترکیب اتحادی نیست، بلکه ترکیبی انضمامی است.

### برهان دوم: برهان قوه و فعل

برهان دومی که ابن سینا، برای اثبات هیولای اولی، اقامه کرده، به «برهان قوه و فعل» مشهور است بیان  
ابن سینا بدین قرار است:

«و همچنین جسم از حیث جسم بودن، واجد صورت جسمیه است که از این جهت، امری بالفعل است و از حیث مستعد بودن هر نوع استعدادی که [بتوانی] فرض کنی، امری بالقوه است و چیز واحد از آن حیث که شی بالقوه است ممکن نیست به همان حیث، شی بالفعل که چیز دیگری است، شود. پس قوه از برای جسم، غیر از حیثیت فعلیت آن است. بنابراین، صورت جسم، با چیز دیگری که مغایر با صورت است مقارن است. نتیجه چنین است که جسم، جوهری است مرکب از جزئی که منشأ قوه است و جزء دیگری که منشأ فعلیت است و این منشأ فعلیت صورت جسم و منشأ قوه، ماده جسم که همان هیولی است، نامیده می‌شود.» (ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۶۷)

بنا بر برهان فوق، جنبه‌ی بودن و جنبه‌ی توانایی شدن، با هم متفاوت است، پس دو ملاک و منشأ جداگانه که به ترتیب صورت و ماده است، در اجسام وجود دارد.

### توضیح برهان

استاد مطهری برهان قوه و فعل را به چند مقدمه بسط و شرح می‌دهد. (مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۲۰۷/۲ و ۲۰۸)

**مقدمه اول:** جهان، جهان شدن و صیوروت است. هیچ چیز نیست که در یک حالت و وضع ثابت باشد و لااقل امکان تغییر حالت و تبدیل در او نباشد.

**مقدمه دوم:** شدن و صیوروت ایجاب می‌کند که شی، هم فعلیت داشته باشد و هم امکان؛

به عبارت دیگر هر شی از آن جهت که بالفعل است، همان چیزی است که هست و از آن جهت که بالقوه است، استعداد دارد که شی دیگری شود.

**مقدمه سوم:** این دو حالت، از یکدیگر قابل تفکیک هستند؛ یعنی ممکن است اشیا امکان شی دیگر شدن در آن‌ها نباشد؛ در این صورت مثلاً آب فقط آب باشد و بالقوه هوا نباشد؛ یا نطفه فقط نطفه باشد و بالقوه انسان نباشد.

**مقدمه چهارم:** حیثیت قوه، نوعی خاص از سلب فعالیت است که مقرون به جهتی است که امکان و شأنیست و استعداد و امثال این‌ها نامیده می‌شود و لذا سلب مطلق فعلیت نیست.

**مقدمه پنجم:** حیثیت قوه و فعل با یکدیگر تعاند و تقابل دارند؛ یعنی ممکن نیست هر دو یک چیز باشند؛ لذا ملاک بالفعل بودن یک شی، نمی‌تواند ملاک بالقوه بودن آن باشد. اشیا از آن جهت که هستند، ایجاب می‌کنند که باشند و باقی بمانند و وضع فعلی خود را حفظ کنند؛ ولی از آن جهت که بالقوه‌اند، اقتضای عبور از وضع فعلی و شی دیگر شدن را دارند و از این‌روست که می‌گویند هیولی، شوق به صورت دارد و هر صورت جدید که بیاید خواهش صورت دیگر را او پیدا می‌شود. از این رو می‌توان گفت نوعی تضاد در دل اجسام وجود دارد. اجسام به موجب حیثیت فعلیت، اقتضای بقای وضع موجود و به موجب حیثیت قوه، اقتضای دگرگونی دارند.

نتیجه این که در اشیا دو حیثیت واقعی وجود دارد؛ آن حیثیتی که به موجب آن اشیا همانند که هستند و آن حیثیت صوری آن‌هاست و به موجب حیثیت دیگر، همانند که می‌توانند شی دیگر شوند و آن حیثیت هیولایی آن‌ها است.

### تقریر صدرالمتألهین بر برهان قوه و فعل

صدرالمتألهین پس از بیان این مطلب که در جسم دو جهت فعلیت و قوه تبدیل هست، بیان می‌دارد:

این قوه یا همان جوهر متصل است یا مقارن با آن و یا قائم به ذات است و اگر نفس اتصال که همان فرض ابعاد سه‌گانه است باشد، به طوری که جوهر متصل، عین قوه اشیا کثیری که برای جسم عارض می‌شود باشد، در این صورت هر گاه اتصال جوهری را بفهمیم، درمی‌یابیم که استعداد برای امور کثیره است و تعقل اتصال بدون تعقل استعداد اشیا، برای ما، غیرممکن می‌شود و می‌دانیم که این چنین نیست. [تعقل اتصال همراه با تعقل استعداد نیست].

همچنین اگر اتصال جسمی، به عینه قوه اشیا باشد، صورت جسمیه عرض می‌شود، زیرا



این معنا (قوه) امر اعتباری عدمی یا اضافی است و اضافه از اعراض است؛ و اگر اتصال جوهری حامل قوه اشیا باشد، هنگام خروج قوه به فعل معدوم نمی‌شود و همراه با انفصال باقی می‌ماند، زیرا، ذات قابل و حامل، هنگام خروج از قوه به فعل، وجودش باقی است؛ و نمی‌گوییم وصف قابلیت و استعداد، زیرا قوه، هنگام فعلیت آن، باطل می‌شود و اگر قوه قائم به ذات باشد، امکان (استعدادی) جوهر می‌گردد و لکن عرض است همان طور که می‌دانی. پس حامل قوه، نه اتصال و نه متصل از جهت اتصال است؛ پس آن چه در آن قوه اتصال و انفصال و حالت‌های غیر متناهی و کمالات غیر وابسته به حد جسم است، همان «هیولی» است و این برهان و برهان سابق، به لحاظ مأخذ، نزدیک به هم هستند. (صدرالمتألهین، ۱۱۰/۵ و ۱۱۱)

به نظر می‌رسد این تقریر صدرالمتألهین شرح برهان قوه و فعل باشد؛ با این تفاوت که در برهان قوه و فعل بوعلی سینا این مقدمه که صورت جسمیه (اتصال جوهری) به عنوان فعلیت، با حیثیت قوه اشیا، مغایرت دارد، بدیهی گرفته شده؛ اما در برهان صدرالدین شیرازی، برای مغایرت آن‌ها بدین نحو دلیل آورده شد که فهم و تعقل صورت جسمیه و قوه و استعداد اشیا با هم توأمان نیست؛ پس دو جهت متغایرنند. همچنین قوه عرض است؛ اما اتصال جوهری، عرض نیست؛ همچنین برای عدم تقارن قوه و اتصال جوهری نیز برهان اقامه شد که حامل قوه پس از انفصال (تبدیل قوه به فعل) باید باقی بماند ولی اتصال جوهری پس از انفصال از میان می‌رود و بنابراین حامل قوه انفصال نیست.

اما این سؤال پیش می‌آید که این وحدت اتصالی را صدرا، مقوم شخصیت جسم و مربوط به صورت نوعیه می‌داند یا اعراض مشخصه جسم؟  
صدرالمتألهین چنین جواب می‌دهد:

«به وجه دیگر، اتصالی که انفصاله آن را باطل می‌کند و پس از زوال انفصال دوباره بر می‌گردد در عرض بودن آن شکی نیست، زیرا ماهیت و نوعیت جسم هنگام ورود انفصال و اتصال ثابت می‌ماند و هر چیزی که با تغییرش، در جواب چیستی شیئی تغییری ایجاد نکند، عرض است. پس اتصالی که انفصال آن را باطل می‌کند، عرض است.» (همان، ۸۲)  
بنابراین اگر این اتصال عرض است، کاربرد اتصال جوهری برای آن ناپجا است.

### تقریر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، تقریری از برهان قوه و فعل دارد. مقدمه اصلی این برهان، این است که جسم، از حیث اتصال جوهری یا صورت جسمیه، حامل استعداد نیست. برای اثبات این

مقدمه، از برهان خلف استفاده کند:

«اگر جسم از آن جهت که اتصال جوهری است، موضوع برای استعداد باشد درحالی که (می‌دانیم) جسم خودش یک امر حادث و مسبوق به امکان می‌باشد، باید حامل استعداد خودش نیز باشد و در نتیجه بر خودش تقدم زمانی داشته باشد. تقدم شئی بر خودش محال است، پس فرض این که صورت جسمیه حامل استعداد باشد، محال است.» (طباطبائی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، ۱۰۰)

در استدلال فوق از قاعده معروف «کل حادث مسبوق بماده و مده» استفاده شده و این که جسم حادث است و باید مسبوق به چیزی باشد که قبل از آن، حامل استعداد آن باشد. و اما تقریر برهان قوه و فعل:

«پس گفته می‌شود جسم، از آن جهت که اتصال جوهری است نه چیز دیگر، با هر یک از صورت‌های نوعی مغایرت دارد و این مغایرت ابایی از آن دارد که جسم از این جهت موضوع برای قبول و استعداد آن صورت‌ها باشد، بلکه نیاز به امر دیگری است که بتواند با هر یک از صورت‌های لاحق به جسم متحد شود و ذاتش همان قبول و پذیرش هر یک از آن صورت‌ها باشد.» (همان)

### اعتراض‌ها و انتقادات بر برهان قوه و فعل

اشکالات وارد بر این برهان را در دو دسته بررسی می‌کنیم، ۱- اشکالات وارد به وجود ماده ۲- اشکالات وارد به وجود قوه. ابتدا اعتراض‌هایی را که به وجود ماده شده است بیان می‌کنیم.

#### اشکالات وارد بر وجود ماده

۱- مقدمه برهان قوه و فعل، بر این امر استوار است که حیثیت فقدان (مربوط به قوه) و حیثیت کمال (مربوط به فعلیت) قابل اجتماع در یک جوهر نیستند. آیت الله جوادی آملی، معتقد است حیثیت فقدان در اشیاء معنای عدمی است که مربوط به ضعف و محدودیت در وجود است و به تبع و در ظل کمالات وجودی می‌شود.

شئی که می‌تواند شی دیگر بشود، علاوه بر وجدان کمالات مربوط به خود حیثیت فقدان شی دیگر را نیز دارا است، این دارایی [دارا بودن حیثیت فقدان] به معنای عدم شی دیگر نیز نیست تا آن که امری معدوم باشد، بلکه یک معنای عدمی است. پس ترکیب ماده و صورت ترکیب یک معنای عدمی با یک معنای وجودی است و معنای عدمی که مرتبه‌ای ضعیف از

وجود را دارد در ظل آن معنای وجودی، موجود می‌شود. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۹۵/۲)

بنابراین از نظر ایشان، اختلاف منشأ حیثیت فقدان و حیثیت وجدان، مثبت دو جوهر مختلف نیستند و حیثیت فقدان که آن را عدم ملکه می‌داند، قابل اجتماع با حیثیت وجدان، در یک جوهر است با این تفاوت که حیثیت فقدان و توانایی شدن را، وصفی از اوصاف حیثیت وجدان در نظر بگیریم.

تعدد حیثیت وجدان و فقدان و متحد نبودن این دو، گرچه ثابت می‌نماید که اجتماع این دو حیثیت به نحو اتحاد نیست لیکن این مقدار دلیل بر جوهری بودن هر دو حیثیت نیست؛ حیثیت فقدان که به صورت عدم ملکه با حیثیت وجدان، جمع شده می‌تواند یک امر جوهری و یا وصفی از اوصاف حیثیت وجدان باشد. (همان، ۱۹۶)

بنابراین نه تنها جسم، بلکه همه ممکنات به دلیل محدودیت در وجود، مرکب از دو جزء تحلیلی کمالات و فقدان کمالات بالاترند.

هر موجود اگر هم از ترکیب ماده و صورت نیز برخوردار نباشد ترکیب دیگری را دارا است که شرتترین ترکیب هاست و آن ترکیب از حیثیت وجدان کمالات خود و حیثیت فقدان کمالات دیگر است. (همانجا)

شبهه این اعتراض در بیانات آقای مصباح نیز وجود دارد. از نظر ایشان این گفته که حیثیت فعلیت با قابلیت به دلیل تغایر حیثیت وجدان و حیثیت فقدان، متفق نیستند، گفته‌ی ممنوعی است؛ زیرا این تغایر به لحاظ تحلیل عقلی است زیرا فقدان، امر عینی نیست و این دلالت بر این دارد که قبول امری انتزاعی است که منشأ آن، اتحاد وجود سابق به وجود لاحق است؛ پس فقدان، مفهومی است که عقل از نقص وجود سابق انتزاع می‌کند و قبول مفهومی است که از مقایسه با وجود لاحق انتزاع می‌شود. (مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۱۴۳)

در حقیقت در این اعتراض تکیه بر آن شده که تغایر فعلیت و قبول، تغایری ماهوی نیست تا نیاز به دو جوهر داشته باشد، بلکه تغایری تحلیل و قیاسی است و یک جوهر به لحاظ کمالات فعلیت دارد و به لحاظ توانایی تبدیل شدن بالقوه است.

۲- موجودیت، همگام با فعلیت داشتن است. بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از این روی اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد، فرض صحیحی به نظر نمی‌رسد و فرض این که هیولی در سایه‌ی صورت فعلیت یابد، با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت محض و قوه

محض بودن است، سازگار نیست.

استاد مصباح یزدی بر این باور است که: ممکن است گفته شود، قوه محض بودن هیولی، نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال، در سایه علت، وجود بالغیر می‌یابد. ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که ما به ازاء خارجی ندارد. [معقول ثانیه منطقی است]. چنان که خود ماهیت، امری است اعتباری. اما در مورد هیولی، فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است؛ و شاید به همین جهت، صدرالمتهلین، هیولی را امر عقلی و عدمی نامیده است. (مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱۷۴/۲)

۳- اشکال دیگر این است که «قوه به لحاظ زمان، بر فعلیت مقدم است. اگر هیولای اولی قوه برای صورت جسمیه است، پس تقدم زمانی بر صورت جسمیه دارد و بنابراین قبل از حدوث صورت جسمیه، فعلیت باید داشته باشد و کلام به آن باز می‌گردد؛ و این که هیولی قبل از صورت جسمیه فعلیت داشته باشد، معارض با قول ایشان، مبنی بر ملازمت دائمی صورت جسمیه با هیولی است و اگر قوه‌ی صورت جسمیه را نداشته باشد، در این صورت هیولی، قابل برای چیزی است که قوه‌ی قبول آن را ندارد و در این صورت اساس برهان، از بین می‌رود...» (همانجا)

در این اعتراض بر این نکته تأکید شده که امر بالقوه، باید فعلیت داشته باشد، چرا که اگر قوه را عرض خارجی بگیریم نیاز به جوهر بالفعل دارد، و اگر آن را عارض تحلیلی بدانیم، نیاز به معروض بالفعل و امر عینی داریم تا از آن عارض تحلیل انتزاعی کنیم. در هر حال اگر هیولای اولی برای صورت جسمیه امر بالقوه است از آنجا که امر بالقوه باید فعلیت داشته باشد، پس قبل از صورت جسمیه فعلیت داشته و بنابراین قوه محض نبوده است.

### اشکالات وارد بر وجود قوه

اعتراضات به عرض خارجی بودن امکان استعدادی و اشکالات حاصل از آن بدین قرار است:

۱- «امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن مابازاء عینی [ماهیت مستقل از موضوع] اثبات کرد؛ مثلاً معنای این که هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد، این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ می‌آورد. پس آن چه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آن‌ها است و امر عینی دیگری به نام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد. در

نتیجه نمی‌توان آن را از قبل اعراض خارجی دانست.» (همان، ۱۷۷)

بنابراین از نظر آقای مصباح امکان استعدادی از معقولات ثانیه فلسفی است (همان، ۱۴۲) که در خارج فقط منشأ انتزاع دارد و نه مابازاء، بنابراین امکان استعدادی، عرض خارجی ماهوی نیست تا محتاج به موضوع خارجی با ماهیت مجزا باشد. بنابراین با توجه به عروض تحلیلی قوه، نیاز به جوهری مجزا از جوهر بالفعل نیست؛ بلکه از همان جوهر بالفعل با توجه به اقتضای وجودی آن برای صور بعدی قوه انتزاع می‌شود.

شاهد بر این که بوعلی سینا قوه را عرض ماهوی می‌داند آن است که در یکی از براهین خود برای اثبات هیولی، امکان وجود را به معنای قوه و استعداد دانسته و آن را اضافه به موضوع می‌داند:

«و امکان وجود نسبت به آن چه این امکان را دارد. اضافه است. امکان وجود، جوهر بدون موضوع نیست، پس عارض در موضوع است و امکان وجود را قوه وجود می‌نامیم و حامل قوه وجود را موضوع و هیولی ماده و غیره بر حسب اعتبارات مختلف می‌نامیم.» (ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۱۸۲)

و شاهد بر این که صدرالمتألهین نیز قوه را عرض و امر عدمی یا اضافی می‌داند در تقریری است که بر برهان قوه و فعل کرده: «زیرا این معنا (استعداد) امری اعتباری عدمی یا اضافی است و اضافه از ضعیف‌ترین اعراض است.» (صدرالمتألهین، ۱۱۱/۵)

۲- امکان استعدادی، بر فرض این که عرضی حال در جسم باشد، بدون شک، امر موجود بالفعلی است و معنا ندارد امر موجود بالفعل، عارض بر امری شود که هیچ فعلیتی ندارد. ممکن است گفته شود ماده اولی صرف نظر از صورت، بی فعلیت است؛ اما به وسیله صورت جسمیه تحصیل می‌یابد؛ ولی باید توجه داشت این مطلب، صحیح نیست؛ زیرا همان طور که در استدلال مشاهده می‌شد (برای این که تسلسل لازم نیاید) موضوع امکان استعدادی را جوهری فرض کرده‌اند که فاقد هر گونه فعلیتی است. اگر ممکن بود که موضوع، امری بالفعل و متحصّل باشد، خود جسم، می‌توانست موضوع آن باشد و دیگر ماده اولی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیتی اثبات نمی‌شد. (مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۱۴۲)

اما علیرغم بیان ایشان باید توجه داشت که اگر قوه را معنای عدمی و سلب صور بگیریم، قوه محض، عدم محض خواهد بود و هیولای نخست، امر معدوم مطلق. همچنین اگر معنای قوه‌ی صورت خاص، عدم همان صورت باشد، پس باید دانه سیب، استعداد هوا شدن را داشته باشد! زیرا دانه سیب، صورت هوا را ندارد. بنابراین قوه و استعداد، اقتضایی است که در ماده

وجود خارجی دارد. از این روست که مرحوم علامه طباطبائی بر این باورند که ما چاره‌ای جز اذعان به وجود قوه نداریم منتها نه به عنوان عرض مقولی، بلکه امری متحد با ماده و در مرتبه ذات آن به منزله تعیینی از ماده. (طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۵/۴)

۳- حدوث هر حادث جوهری یا عرضی وابسته به حصول استعداد در ماده می‌باشد، پس اگر استعداد، عرض عینی باشد، حدوثش، متوقف بر حصول استعداد دیگر است و همین طور (ادامه دارد). پس برای حدوث یک حادث، حصول استعدادات و قوای نامتناهی، لازم می‌آید. [و تسلسل محال است.] (مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۱۴۲)

ممکن است در جواب چنین گفته شود که اگر امری را که استعداد محض است در نظر بگیریم، تسلسل پیش نمی‌آید. پاسخ می‌دهیم که قوه محض، قوه مطلق است که نمی‌تواند برای قوه‌هایی خاص و متعین، تخصیص دهنده باشد. شبیه سخن بالا را استاد مطهری به نحوی دیگر بیان می‌کند:

«فرضیه عرض بودن قوه قطعاً باطل است زیرا با این فرضیه آن چیزی که آن را قوه، - نامیدیم و می‌خواهیم خواص و آثار را با او توجیه کنیم در ردیف خواص و آثار در می‌آید که احتیاج دارد با یک قوه دیگر توجیه شود. به عبارت دیگر اگر کسی بگوید خود قوه، خاصیتی است از خواص ماده و از خود ماده ناشی شده است، در جواب گفته می‌شود ماده به حکم این که در همه جا یکسان است اگر منشأ قوه می‌بود قوه یکسانی به وجود می‌آورد. به علاوه ما از آن جهت مجبوریم به وجود قوه اذعان کنیم که ماده، لاجت ندارد منشأ آثار مختلف و متنوع شمرده شود. پس چگونه می‌توانیم ماده یکنواخت را منشأ قوای مختلف بدانیم؟! و اما این که قوه دیگری منشأ قوه‌های مفروض باشد، نقل کلام به خود آن قوه می‌شود که او چیست؟ آن نیز خاصیتی است که به ماده داده شده است یا چیز دیگر است؟ و به فرض این که آن را خاصیت فرض کنیم سؤال عود می‌کند.» (طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۵/۴)

توضیح مطلب آن که بنا بر نظریه ترکیب ارسطویی، ماده اولی و صورت جسمیه در همه اجسام مشترکند و مجموع این دو، ماده ثانیه، برای قبول صورت نوعیهی مختلف است؛ اما ماده ثانیه که مجموع ماده اولی و صورت جسمیه است. اقتضای همه صور نوعیه را دارد. اما این که

<sup>۱</sup> - لازم به ذکر است که نقد شهید مطهری با نقد آقای مصباح یزدی، از حیث تلقی ایشان از حقیقت قوه، تفاوت بارزی با یکدیگر دارد، شهید مطهری از قوه تلقی وجودی دارد در حالیکه آقای مصباح قوه را امری عدمی می‌داند.

چرا صورت نوعیه خاص را قبول می‌کند، به دلیل قوه‌ی خاص است، اما این قوه خاص، به ماده یکسان، چگونه تخصیص یافته، اگر قوه دیگری این قوه خاص را اقتضا کرده کلام به قوه قبلی باز می‌گردد که آن هم، نمی‌تواند قوه خاص را قبول کند مگر آن که خودش هم قوه خاص برای استعداد خاص بعدی بوده باشد و سلسله قوای خاص به بی نهایت می‌رسد و باید توجه داشت که فرض قوه مطلق و قوه محض با نام هیولای اولی، چنین تسلسلی را برطرف نمی‌کند.

### برهان سوم: قاعده حدوث

بوعلی سینا، در الهیات شفا دلیلی دیگر را برای اثبات هیولای اولی می‌آورد که بدین قرار است:

پس می‌گوییم هر حادث زمانی که وجودش مسبوق به عدم است، قبل از حدوث، فی نفسه، یا ممکن‌الوجود است یا ممتنع‌الوجود، که وجود نمی‌یابد. حادث ممکن‌الوجود، امکان وجودش بر آن سبقت دارد؛ در این صورت امکان وجودش، یا معنایی است معدوم یا معنایی است موجود، ولی محال است که معنایی معدوم باشد و گرنه امکان وجودش بر آن سبقت نداشت که مستلزم خلف است.

پس امکان وجود آن، معنایی است موجود و هر معنای موجودی یا قائم است در موضوعی یا قائم است بدون موضوع. هر موجودی که وجودش، بدون موضوع است، وجود خاصی دارد که به ملاحظه آن، مضاف نیست. امکان وجود، معنایی است در موضوع و عارض بر موضوعی است. ما حامل قوه‌ی وجود شی را به حسب اعتبارات مختلف، موضوع و هیولی و ماده و غیر این‌ها، می‌نامیم. بنابراین هر حادث زمانی، مسبوق به ماده است.

### توضیح برهان

این برهان را استاد مطهری، چنین بیان می‌کند:

«هر حادثی قبل از وجودش ممکن است زیرا اگر ممکن نباشد باید یا ممتنع باشد و یا واجب؛ و هر دوی این‌ها با حدوث منافات دارد. حال که ثابت شد هر حادثی قبل از زمان حدوثش دارای امکان بوده است، این امکان چیست؟ مسلماً جوهر نیست، مثلاً ما که می‌گوییم در گندم امکان بوته گندم وجود دارد به این معنی نیست که یک شیء خاصی به طور مستقل در گندم هست که مثلاً با آزمایش می‌توانیم آن را به دست بیاوریم، این امکان به صورت یک

صفت برای این جوهر وجود دارد. این چیزی که ما آن را امکان می‌نامیم چیزی جز نسبت نیست و ماهیتش ماهیت نسبت است. مثلا امکان استعدادی نطفه برای انسان عبارتست از نسبتی میان نطفه و انسان. حال که اثبات شد امکان هر حادثی قبل از حدوثش وجود دارد و آن امکان عرض است، از آن جا که عرض نیاز به محل دارد، محل همان چیزی است که ما در اینجا «ماده» می‌نامیم.» (مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ۱/۱۹۳)

### اشکالات و انتقادات بر برهان سوم

۱- از منظر استاد مطهری ایراد این برهان این است که امکانی که برای حادث اثبات شده است امکان ذاتی است، چون در مقابل وجوب و امتناع قرار گرفته است در حالی که منظور اثبات امکان استعدادی حادث می‌باشد، از اشتراک لفظی میان این دو سوء استفاده شده است. در استدلال آمده است که چون حادث نمی‌تواند ممتنع یا واجب باشد، ناچار باید ممکن باشد و واضح است که این امکان، امکان ذاتی است و بعد گفته شده این امکان یا جوهر است و یا عرض. این سخن صحیحی نیست زیرا امکان ذاتی را خود حکما از اعتبارات عقلیه و معقول ثانی دانسته‌اند و معقولات ثانیه ظرف عروضشان ذهن و ظرف اتصافشان خارج است؛ و در خارج عروضی ندارند، در خارج وجود مستقلی غیر از وجود منشاء انتزاعشان ندارند. این مطلب که شیء یا جوهر است و یا عرض درباره معقولات اولی صادق است، یعنی اشیائی که ماهیتشان در خارج وجود دارند یا جوهرند و یا عرض. امکان ذاتی نه تنها قبل از وجود ممکن وجود ندارد بلکه با وجود ممکن هم [به این معنا] وجود ندارد. (همان، ۱۹۴)

«با نفی واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود بودن حادث مادی، اثبات امکان برای آن شده است و این، امکان ذاتی است که از ماهیت شیء انتزاع می‌شود و امر عینی نیست تا حاملی بخواهد.» (مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲/۲۴۸)

۲- «در این بیان برای هر پدیده مادی، زمان سابقی، فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان، ثابت است. در صورتی که زمان، بعدی از ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه‌ای از آن‌ها ندارد و اگر سلسله حوادث، آغاز زمانی داشته باشد، زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت.» (همانجا)

۳- «امکان استعدادی که مقابل فعلیت قرار دارد، امری منتزع از حصول شرایط در رفع موانع یا به تعبیری عدم موانع می‌باشد و یک امر عینی دارای ماهیت نیست تا در مورد جوهر یا مقوله عرضی بودنش بحث شود.» (مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۲۸۴)



بنابراین از نظر استاد مصباح یزدی امکان استعدادی، ماهیتی مجزا ندارد. پس در مورد این که آیا جوهر است یا عرض جای بحثی باقی نمی‌ماند، تا حاملی بخواهد.

### نتیجه گیری

ادله مشهور حکما برای اثبات هیولای اولی در معرض اشکالات متعددی است که از نظر دانشمندان معاصر این اشکالات و مناقشات بسیار جدی بوده و در حکم ابطال باور به ماده است و همچنین ترکیب جسم از دو جوهر ماده و صورت به نحوی که حیثیت ماده مربوط به قابلیت و استعداد جسم باشد و حیثیت صورت مربوط به فعلیت جسم - آن طور که فلاسفه مشاء و دیگر حکمای اسلامی آن را قبول کرده‌اند- بر اساس براهین فلسفی که اقامه شده است در معرض مناقشات جدی می‌باشد.

### منابع

- ابن سینا؛ *الشفاء (الهیات)*، ابراهیم مدکور، چاپ اول، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_؛ *جامع البدائع*، محی‌الدین صبری الکردی، مصر، السعاده ۱۳۳۵.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش چهارم از جلد دوم، چاپ اول نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- حسن زاده، حسن؛ *یازده رساله فلسفی*، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- رازی، فخرالدین محمد؛ *المباحث المشرقیه فی علم الهیات و الطبیعیات*، چاپ اول، دارالکتب العربی، ۱۴۴۰ ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین؛ *مجموعه مصنفات*، هانری کربن، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲ و ۵، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- طباطبائی، محمد حسین؛ *نهایه الحکمه*، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، بهمن ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مرتضی مطهری، ج ۴، چاپ اول انتشارات دارالعلم، قم ۱۳۳۲.
- قطب‌الدین شیرازی؛ *شرح الحکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی ۱۳۸۰.

- قوام صفری، مهدی؛ نظریه صورت در فلسفه ارسطو، چاپ اول، انتشارات حکمت ۱۳۸۲.
- قیم، عبدالنبی؛ فرهنگ معاصر (عربی - فارسی)، چاپ سوم، فرهنگ معاصر ۱۳۸۲.
- مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه، چاپ اول، انتشارات در راه حق، قم ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی؛ حرکت و زمان، ج ۱، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_؛ درسهای الهیات شفا، ج ۱، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_؛ شرح منظومه، ج ۲، موسسه در راه حق ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_؛ مقالات فلسفی، ج ۳، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
- معلوف، لوئیس؛ المنجد فی اللغة والأعلام، دارالمشرق، بیروت ۱۹۷۳ م.
- معین، محمد؛ فرهنگ فارسی، ج ۲، چاپ دوم، انتشارات امیر کبیر ۱۳۵۳.
- نصری، عبدالله؛ حاصل عمر، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۸۳.
- یعقوب نژاد، محمد هادی؛ اصطلاح نامه فلسفی اسلامی، ج ۲، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۶.