

تصحیح و تعلیق نسخه خطی «رساله فی نفي الهيولى»

تألیف سید ماجد حسینی

ابوالفضل نظری^۱، حبیب‌الله دانش شهرکی^۲

چکیده

اعتقاد به وجود هیولی به‌عنوان جوهری که هیچ فعلیتی جز قوه محض بودن ندارد، از زمان ارسطو تاکنون یکی از مسائل مهم فلسفی به‌شمار می‌رود. در میان فلاسفه اسلامی، مشائین آن را پذیرفته و بر براهین مثبت آن افزوده‌اند. اما برخی ادله اثبات آن را غیر تام دانسته و اساساً وجود چنین جوهر بی‌فعلیتی را محال دانسته‌اند. در میان فلاسفه، رواقیون، شیخ اشراق، فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، حکیم الهی قمش‌های، شهید آیت‌الله مطهری، شهید آیت‌الله سید مصطفی خمینی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله فیاضی از جمله حکمای هستند که منکر وجود هیولی شده‌اند. در این میان، یکی از حکمای قرن ۱۲ق، به نام سید ماجد حسینی کاشانی رساله‌ای موجز در نفي و ابطال هیولی نگاشته و در آن، پس از بیان ادله گوناگون اثبات هیولی، به رد آن ادله پرداخته و یک بخش از رساله‌اش را نیز به اقامه برهان بر ابطال وجود هیولی اختصاص داده است. در این مقاله متن نسخه خطی رساله مذکور، تحقیق و تصحیح شده و همراه با پاره‌ای از توضیحات و حواشی، عیناً درج شده است.

واژگان کلیدی: هیولی، قوه محض، قوه و فعل، ماده اولی، نسخه خطی، سید ماجد.

abolfazlnazary@gmail.com

hdaneshshahraki@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه قم

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

مقدمه مصحح

وقتی به تاریخ فلسفه رجوع می‌کنیم، می‌بینیم متفکران یونانی در جستجوی «آرخه»^۱ بوده‌اند (چارلز کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸ و ۳۴). آرخه به معنای مبدأ و منشأ، بن‌مایه، خمیرمایه و اصل اولیه اشیاء مورد پرسش قرار گرفت. این پرسش جزء ریشه‌ای‌ترین پرسش‌های بشر بوده است؛ اینکه اشیاء پیرامون ما از چه چیزی ساخته شده‌اند و جنس^۲ اولیه آنها چیست؟ کاملاً معقول است که اندیشمندی بپرسد این چوبی که مقابل دیدگان من است، از چه اجزائی ساخته شده است؟ اصل این از چیست؟ طبیعتاً پرسش از منشأ اشیاء همیشه در ذهن بشر بوده است. اما به‌خاطر ضعف تاریخ‌نگاری، ما این پرسش را اولین بار از زبان ذهن ایونیان می‌شنویم (همان، ج ۱، ص ۲۱). در جریان فکر فلسفی، هر یک از فلاسفه یونانی پاسخی برای این پرسش داده‌اند. آنها در طبیعت «آرخه» اختلاف داشتند (همان، ج ۱، ص ۲۸). نظر «طالس ملطی» به آب بود. او آرخه همه اشیاء عالم را آب می‌دانست (همان، ج ۱، ص ۳۲). «آناکسیمندر» معتقد بود که «این عنصر بنیادین اشیاء نه آب است و نه هیچ‌یک از عناصر دیگر. بلکه طبیعتی است مغایر با آنها و نامتناهی که تمام آسمان‌ها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند و آن «آپایرون»^۳ است؛ جوهری بی‌حد که هم ازلی و بی‌زمان است و هم تمام جهان‌ها را فرا گرفته است» (همان، ج ۱، ص ۳۴). «آناکسیمنس» هوا را آرخه عالم می‌دانست (همان، ج ۱، ص ۳۶). «دموکریتوس» نیز آرخه جهان را ذراتی کوچک و نامحسوس و غیرقابل شکست می‌پنداشت. در باور او، اجسامی که در نظر ما به‌صورت متصل واحد می‌آیند، در حقیقت متصل نیستند. بلکه مجموعی از اجسام کوچکتر غیر قابل

1. αρχή.

۲. جنس به معنای عرفی آن.

۳. بی‌کران و نامحدود.

تجزیه هستند که به چشم دیده نمی‌شوند (مطهری، ۱۳۳۸، ج ۳، ص ۲۴۳).

هر کدام از فلاسفه در صدد تبیین و تحلیل اصل اشیاء بودند و هر یک پاسخی به این پرسش می‌دادند؛ تا اینکه نوبت به ارسطو رسید و او برای پاسخ دادن به این پرسش، نظریه هیولی و صورت را مطرح کرد. او معتقد بود که بسیط‌ترین و ساده‌ترین اجسام دنیای مادی تحت‌القمر، چهار عنصر خاک و آب و هوا و آتش است که خودشان اضدادند و می‌توانند به یکدیگر مبدل شوند. اما اگر می‌توانند تغییر کنند، پس مستلزم ترکیب قوه و فعل‌اند؛ مثلاً هوا، هوا است اما می‌تواند تبدیل به آب شود. هوا صورت یا فعلیت هوا را دارد و از طرفی قابلیت آب شدن را نیز دارد. اما عقلاً ضروری است که پیش از قابلیت آب شدن یا هر نوع دیگر و خاصی از اشیاء، قابلیت شدن (صیوروت) یعنی قابلیت محض را داشته باشد (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۲). پس خود این چهار عنصر نیز به دو جزء خارجی جوهری تحلیل می‌شوند؛ یکی صورت جسمیه و دیگری «هوله»^۱. وی در تعریف هوله می‌گوید: «هوله را آن می‌نامم که موضوع اول برای هر چیزی است که از آن چیز به وجود می‌آید که ذاتاً در آن هست، نه بالعرض» (همانجا). بنابراین «هوله» مورد بحث ارسطو، در جواب «آرخه» بود (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰). ارسطو این واژه را برای قوه جوهری خود وضع کرده است که بعدها در زبان فیلسوفان مسلمان به علت صعوبت تلفظ و احتراز از تشابه نوشتاری با الفاظ دیگر، به واژه «هیولی» تغییر پیدا کرد (همان، ص ۴۴).

اما از همان ابتدا عده‌ای از فلاسفه و حکما وجود هیولی را نپذیرفتند. رواقیون - آن‌گونه که ملاصدرا به ایشان نسبت می‌دهد - اولین گروهی بودند که منکر هیولی شدند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۷۷). در میان فیلسوفان جهان اسلام نیز شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴-۷۶)، فخر رازی (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸)، خواجه نصیر الدین طوسی (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۵ و ۲۲۹)، حکیم الهی قمشه‌ای^۲، محقق شهید سید مصطفی خمینی (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۸۳)، علامه شهید مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۷ و ۱۸؛ ۱۳۷۳، ص ۷۹)^۳، آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی،

۱. ὁλη: واژه هوله در یونانی به معنای چوب تراشیده بوده است و چون چوب تراشیده صورتی به خود نگرفته و

می‌تواند هزاران شکل و صورت به خود بگیرد، ارسطو این واژه را برگزیده است.

۲. به نقل از آیت‌الله فیاضی (به نقل ایشان از علامه جوادی آملی).

۳. ایشان در این باره می‌گویند: «مطابق آنچه خود ما تحقیق کرده‌ایم، هیولای اولای مشائی درست نیست و فقط هیولای

۱۳۸۳، ص ۱۹۱) و آیت‌الله فیاضی (فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴)^۱ از منکران هیولی هستند. از دیگر حکمای منکر هیولی، مؤلف رساله پیش‌رو «رسالة فی نفی الهیولی»، حکیم سید ماجد حسینی کاشانی از علما و فضیلا شیعی قرن دوازدهم و سیزدهم است.

زندگی‌نامه مؤلف

سید ماجد بن سید ابراهیم حسینی کاشانی جد سادات پشت مشهدی کاشان، ادیب و فقیه و حکیم شیعی و از علمای بزرگ اواخر عهد صفوی و دوره نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰) است.

از زمان ولادت و وفات ایشان اطلاع دقیقی وجود ندارد. تنها می‌دانیم که سید ماجد تا سال «۱۱۵۲ق» که تاریخ تألیف آخرین کتاب او شرح دعای عرفه است، زنده بوده است.

علاوه بر این، به نوشته ضرابی در تاریخ کاشان، در دعوتی که به دستور نادرشاه از علمای بلاد از شیعیان و اهل سنت برای تشکیل جلسه مناظره و گفتگو در نجف اشرف صورت گرفت، سید ماجد به نمایندگی از علمای کاشان روانه شد. اما در میانه راه در کرمانشاه درگذشت و طبق وصیتش همان‌جا به خاک سپرده شد (ضرابی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۷). این دعوت در سال ۱۱۵۶ بوده است (مروی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۹۸۳-۹۸۸). ترجمه سید ماجد را مرحوم آقا بزرگ طهرانی در الذریعه (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۰۵) و طبقات اعلام الشیعة (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۲۸) و همچنین ملا حبیب‌الله کاشانی در لباب الألقاب فی الألقاب الأطیاب (کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۶۳-۶۴) آورده‌اند.

مؤلفات سید ماجد

۱. ایقاظ النائمین و إيعاظ الجاهلین (مخطوط): رساله‌ای در احکام غنا و اثبات حرمت آن

بمعنی اعم مورد قبول است و هر صورتی ماده است برای صورت بعدی» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۸۴) نیز گفته است: «قول به جوهریت هیولی 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 هیولی و جوهر مستقل ضرورت ندارد و شاید بتوان قبول هیولی را به‌عنوان جوهر علی حده از طرف صدرالمতالیهین، غفلی از او محسوب داشت».

۱. همچنین ایشان در کرسی‌های نظریه‌پردازی که با این عنوان در مجمع عالی حکمت اسلامی قم و مؤسسه آموزشی امام خمینی برگزار شده، به این امر تصریح کرده‌اند (در تاریخ‌های ۱۳۸۴/۱۲/۱۰ و ۱۳۸۵/۱۲/۲۴ و ۱۳۹۳/۳/۲۸).

- (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۰۵). ملّا حبیب‌الله کاشانی در لباب الألقاب می‌نویسد: «له رسالة في تحقيق الغناء، وحواشٍ على الإشارات والشفاء - على ما حكاها بعض أسباطه - وقد نقلنا بعض كلماته في رسالتنا التي أفرناها لهذه المسألة» (کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۶۳-۶۴).
۲. تخلّل سکون بین الحركتين (مخطوط): در این رساله پیرامون آراء مشائین، خصوصاً ابن سینا حول مسئله تخلّل سکون بین دو حرکت بحث می‌کند و خود نیز این تخلّل را جایز می‌داند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۲۱).
۳. التخلّل والتکاتف الحقیقیان (مخطوط): مؤلف در این رساله مختصر بر امکان وجود خلل بین دو چیز یا فشردگی در اشیاء استدلال می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۷).
۴. التشکیک فی الذاتیات (مخطوط): ردیه‌ایست بر آنان که تشکیک در ذاتیات را نفی کرده و آن را بدیهی می‌پندارند (همان، ج ۱۶، ص ۲۹).
۵. ماهیة الزاویة (مخطوط): تحقیق دقیقی پیرامون حقیقت زاویه (همانجا).
۶. شرح دعای عرفة (چاپ شده در دو فصل نامه میقات حج، به تحقیق فارس حسّون کریم) (تبریزیان، ۱۳۷۶، ص ۴۳).
۷. نفی الهیولی (مخطوط): همین رساله پیش‌روست که مصنف در آن پس از بیان ادله گوناگون اثبات هیولی، به رد آن ادله پرداخته و یک بخش از رساله اش را نیز به اقامه برهان بر ابطال وجود هیولی اختصاص داده است (حسینی اشکوری، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۸).

خصوصیات نسخه و چگونگی تصحیح

تصحیح رساله مذکور از روی تصویر نسخه منحصر به فردی صورت گرفته که در ضمن مجموعه‌ای خطی (از مجموعه رسائل سید ماجد) در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (شماره ۶۰۲۵) محفوظ است. نسخه دیگری از این رساله را نیافتیم؛ فقدان نسخ دیگر و عدم امکان مقابله آنها، راه را منحصر به «تصحیح نظری» نمود.

تاریخ کتابت: ۱۱۵۱ق.

کاتب: در نسخه هیچ تصریحی بر هویت کاتب نشده است. اما از اضافات، تصحیحات و خط‌خوردگی‌هایی که در حاشیه رساله مکتوب گشته و مطابق خط متن اصلی رساله است می‌توان پی برد که هر دو به خط خود مؤلف است.

خط: نستعلیق مشوش.

تعداد صفحات: ۳۶.

قطع اوراق: ۸/۵ × ۱۲/۵.

تعداد سطرها در هر صفحه: ۱۰ تا ۱۳.

تعداد کلمات در هر سطر: بین ۶ تا ۹.

در این نسخه تعدادی از کلمات و مصطلحات به صورت شکل اختصاری و رمزی نگاشته شده بود (چنان که در کتابت قدیم مرسوم بوده) که همه آنها را به صورت کامل و صحیح ثبت نمودیم؛ مانند: (أیض - ایضا)، (ح - حیثئذ)، (فح - فحیئذ)، (ظ - ظاهر)، (کک - کذلک)، (مح - محال)، (لایخ - لا یخلو)، (یق - یقال)، (هف - هذا خلف)، (مم - ممنوع) و (فط - فطری).

پاره‌ای از عبارات نیاز به اشارات و توضیحاتی داشت که در پاورقی نگاشته شد. چند مورد هم خود مصنف در حاشیه‌ی متن توضیحاتی داده که آنها را نیز در پاورقی و با قید «مصنف» درج کرده‌ایم. از ارجاعات درون‌متنی به سبب مصون ماندن اصل متن رساله از هر اضافاتی، احتراز شده و تمام ارجاعات مورد نیاز در پاورقی ثبت گردیده است. به سبب رعایت قواعد فنی تصحیح و تعلیق، تمام توضیحات و حواشی را مطابق با زبان اصل رساله و به عربی نگاشته‌ایم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة على محمد و عترته اجمعين

أما بعد، فيقول المفتقر إلى الله الغني محمد المدعو بماجد الحسيني^١؛ لما كثر الخلاف بين أرباب العقول في إثبات الھیولی^٢ و نفيها و طال النزاع فيما بينهم في إقامة الحجج عليها^٣ و نقضها، أردت أن أحزّر في هذه المسألة ما يرشد العقول السليمة إلى حاقّ الصواب و يهدى الأذهان الصحيحة إلى ما به يتميز القشر عن اللباب و أبين أن لا وجود لها بالبراهين التي يرتضيها أولوا الالباب. فعملت رسالة مرتبة على مقدمة و ثلاثة مقاصد، عربيّة عن وصمتي^٤

١. والسيد ماجد هذا متأخر عن السيد ماجد البحراني المتوفى سنة ١٠٢٨، أستاذ المحدث الفيض الكاشاني (ر.ك: طهراني، ١٤٠٨، ج ٢، ص ٥٠٥).

٢. قيل: إن ارسطو كان أول من ابتدر بإثباتها و سماها ب«هوله» بمعنى خشب غير منحوت لأنها قابلية محضّة و يمكنها أن تتشكّل بأيّ شكل و صورة.

٣. جمع المحقّق الخفريّ جميع البراهين المثبتة للھیولی في رسالته التحقيق في الھیولی.

٤. وصمة بمعنى العيب (من المصنّف رحمة الله).

الإيجاز و الإطناب، داعية لمن كان متحيراً بعد في تيه الارتياب و من لم يفرّق بين البحر و السراب؛ يا من هو عن حضرة القرب بمكان بعيد لقد كشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد^١. فالمرجو من أهل البصيرة و السداد أن ينظروا فيها بنظرٍ سديد خالصين عن رقتهم ربة^٢ التقليد، و بالله الاستعانة و منه التأييد.

اما المقدمة:

ففي تحقيق مفهوم الهيولى المتنازع فيها، اعلم انه لا يكفي في تعريفها أن يقال: «إنها الجوهر القابل»^٣ اذ عندهم أنّ النفوس المجردة أيضاً قابلة حيث حكموا بأن العلم إنّما هو بارتسام الصور في النفس و أيضاً لا يكفي أن يقال: «هي الجوهر القابل للصور و الأعراض الجسمانية» إذ لا نزاع لأحد في وجود الجوهر القابل بهذا المعنى و لا حاجة لإقامة حجة في إثباتها إذ وجودها بهذا المعنى من أقوى الحدسيات. فإنّ كلّ من بلغ أدنى مراتب درجات التخاطب يشهد بديهية عقله بأن النطفة يصير جسداً انسان، و البزر يصير شجراً و الشجر يصير رماداً؛ بل هذا امر معلوم لأكثر حيوانات العجم أيضاً؛ فإن الحيوان يفرق بين ولده و ولد غيره انه من مائه دون ماء غيره و تكونت من بيضته دون بيضته غيره و لذا يبذل الجهد في تربيته و حفظه.

فظهر أن وجود هذا الجوهر من الامور البديهية؛ لكننا نعصده بتنبيه كامل و توضيح شامل، فنقول: اذا قيل خلق النبت من البزر و الحيوان من النطفة فلا يخلو إما أن يكون البزر باقياً و كان بزرّاً و نبتاً معاً و أن يكون النطفة باقية و كانت نطفةً و حيواناً معاً؛ او بطل البزر بكليته و حصل النبت و بطلت النطفة رأساً و حصل الحيوان؛ او بطل شيء عن البزر و بقى شيء آخر منه في النبت و بطل شيء من النطفة و بقى شيء آخر منه في الحيوان.

و الاول محال بالضرورة و كذا الثاني لأنه حينئذ ما صار البزر نبتاً و النطفة حيواناً بل انعدم شيء بكليته و حدث شيء آخر من غير ربط لأحدهما بالآخر، فما حصل النبت من البزر و الحيوان من النطفة و قد قلنا بخلافه هذا خلف.

١. ق (٥٠)، ٢٢.

٢. أصله حبل مستطيل فيه عرى تربط فيه صغار البهم، توضع في أعناقها أو يدها تمسكها. فاستعير ذلك لكل قيد.

٣. ما عثرت على قائل لها بهذا القيد. نعم نسبه صدر المتألهين إلى جماعة من المشائين حيث قال: «قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصور. و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس؛ لأنها جوهر قابل للصور. فالأولى أن يقيد الصورة بالحسيّة» (صدرالدين شيرازي، ١٩٨١، ج ٥، ص ٧٠).

٤. الصحيح: العجماء.

فتعین الثالث و هو انه بطل شيء، منهما و بقي شيء، آخر. فلا يخلو حينئذ إما أن يبطل عن البزر و النطفة صورة البزرية و النطفوية و بقي الجوهر الحامل لهذه الصورة و تلك الصورة؛ او بطل شيء، من البزر بكليته و بقي شيء، آخر منه كذلك و بطل شيء، من النطفة بكليته و بقي شيء، آخر منه و الثاني محال لأنه يعود الى الشق الاول من الشقوق الثلاثة و هو بديهي البطلان فتعین الاول و بالجمله كل من انكر هذا فهو معاند يكذب نفسه في كثير من الاقوال و الاحكام فظهر أن الهيولى بهذا المعنى ما وقع فيها خلاف لأحد.

لكن الخلاف انما وقع في أن الجوهر القابل للصور و الاعراض الجسمانية هل هو الجوهر الغير المتجزية المؤلف منها الجسم؟ او نفس الجسم المتوسع الذات المنبسط في الجهات؟ او هي جزء الجسم بشرط لا اي الجسم المعرى عن جميع الصور؟

و المذهب الاول هو مذهب المتكلمين^١ القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة و قد ابطله جمهور الحكماء بأدلة متقنة^٢ و دلائل واضحة بحيث لا محل لإنكارها؛ فلا حاجة لنا في هذا المقام الى ذكرها.

و المذهب الثاني: هو ما ينسب الى افلاطون و من قبله من القدماء حيث قالوا ان الجسم من حيث انه جوهر منبسط الذات الممتد في الجهات يسمى جسماً؛ و من حيث أنه قابل للصور و الاعراض يسمى هيولى. فهي عندهم نفس الجسم المنبسط المعرى عن الصور النوعية؛ فلها اعتباران: أحدهما بالنظر الى نفسها، و ثانيهما بالقياس الى غيرها؛ فبالنظر الى الاول يسمى جسماً و بالنظر الى الثاني يسمى هيولى.

و المذهب الثالث: هو المنسوب الى ارسطو و اتباعه فانهم ذهبوا الى أن الجسم بشرط لا مركب من جوهرين: أحدهما حال و الآخر محل. و المحل^٣ هو الهيولى و يسمون الحال بالصورة

١. قد صنف العلماء كتباً و رسائل في الجواهر الفردة أي في الأجزاء التي لا تتجزى، ذكر عدّة منها الشيخ الأجل آغا بزرك الطهراني في كتابه القيم «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» (ر.ك: طهراني، ١٤٠٨ق، ج ٥، ص ١٠٣).

٢. ر.ك: صدرالدين شيرازي، ١٩٨١م، ج ٥، ص ٢٩.

٣. قال الشيخ الأشراقي في الفرق بين المادة و المحل ما هذا لفظه: «الجوهر الذي يتبدّل عليه هذه الصور (الهيئات التي بها صارت النطفة نطفة)، هو المسمى «هيولى» فإذا أخذ مع اعتبار امتدادات طولية و عرضية و عمقية فهو الجسم. و إذا أخذ بالنسبة إلى الهيئات التي فيه، فهو المحل و إذا أخذ بالنسبة إلى ما يحصل منه من الأنواع و يتبدّل عليه من الصور، فهو الهيولى» (سهروردي، ١٣٧٥، ج ٤، ص ٤٦).

و قال الكاتب في حكمة العين: «إن كان المحل غنياً عن الحال فيه مطلقاً سمي موضوعاً، و يسمى الحال فيه عرضاً، و إن كان له حاجة من وجه يسمى هيولى و الحال فيه صورة فالموضوع و الهيولى تشتركان اشتراك اخصيين تحت اعم و هو المحل» (كاتبى، ١٣٥٣، ص ٢١٠).

الجسمية، لأنَّ الجسم^١ بها يصير جسماً بالفعل و هي ايسط من الجسم^٢.
و الهيولى بهذا المعنى هي المتنازع فيها بين اصحاب ارسطو و افلاطون.
اذا عرفت هذا، فنقول: القائلون بوجود الهيولى التي هي ايسط من الجسم البسيط اعنى الجسم بشرط لا، قالوا في تحديدها: هي الجوهر القابل للصور و القابلية مبدأ فصلها و هي امر بالقوة و فعليتها نفس القابلية و قوة قبول الواردات؛ فليست امرا بالفعل و لذا لا يتصف بذاته بالوحدة و الكثرة و الاتصال و الانفصال و التحيز و غيرها، بل تابعة للصورة في جميع هذه. بل ليست حقيقتها الا نفس قابلية الصور و ليست لها فعالية الا فعالية القبول و انما امتاز عن العدم بأن لها شأن القبول و ليس للعدم هذا الشأن. و قالوا الهيولى من الامور الضعيفة الوجود كالزمان و المقولات النسبية.

و اعلم أن القائلين بهذه الهيولى حكموا بتأخر وجودها عن الصورة الجسمية، فقالوا هي محتاجة في الوجود الى طبيعة الصورة، و الصورة الجزئية المتشخصة محتاجة اليها في تشخصها و جزئيتها.

لكن بعض المتأخرين^٣ انكر كونها محتاجة اليها في الوجود و حكم بامتناع كون المحل متأخرا في الوجود عن الحال مطلقاً؛ مستدلاً بأن معنى الحلول هو كون الشئ في نفسه بعينه كونه في محله. فوجود الحال في نفسه وجود رابطى للمحل فهو متأخر عن وجود المحل في نفسه ضرورة تأخر هلية المركبة للشئ عن هليته البسيطة.
و انكروا كون الهيولى امرا بالقوة يصير بالفعل بالصورة الجسمية؛ بل قالوا هي جوهر بالفعل

١. المعرى من الصور النوعية «من المصنف رحمة الله».

٢. كتب المصنف في الهامش تحت هذه العبارة: «لا جزء له».

٣. كتب المصنف في الهامش: «ملا رجب على و تلميذش ميرزا قوام».

قال السيد محسن الامين في ترجمته: «المولى رجب علي التبريزي الأصفهاني من أهل أوائل المائة الثانية عشرة، كان حكيماً متكلماً ماهراً فاضلاً مدققاً مبرزاً مدرساً في أصفهان في عصر الشاه عباس الثاني المتوفى سنة ١٠٧٧ معظماً عنده وعند أمرائه بحيث يزورونه وأدرك عصر الشاه سليمان بن الشاه عباس الثاني المتوفى سنة ١١٠٥ق» (امين ١٤٢١ق، ج ٦، ص ٤٦٤).

وذكره الشيخ عبد النبي القزويني في تنمة أم الآمل فقال: «من أعيان الحكماء المتأخرين وفحولهم ومن عظماء الفلاسفة المبرزين وكبرائهم. كان شديد الانتقال في الحكمة ومن الراسخين فيه؛ كان «الشفاء» و «الإشارات» في يده كالشمع في يد أحدنا يديرهما كما نديره بيدنا؛ وبالجملة كان أستاذ الفن» (قزويني ١٤٠٧ق، ص ١٥٠).

٤. ر.ك: تبريزي، ١٣٨٦، ص ٤٢.

متقدمة بالوجوب و الوجود على الصورة قابلة للصورة و الاعراض و لها شأن قبول الواردات. و استدلو على وجودها بدلائل اخرى^١ غير ما استدل به معظم اصحاب المشائين و قدمائهم. و نحن نذكر دلائل كل من الفريقين و نتكلم عليها ثم نستدل على امتناعها.

المقصد الاول: في ذكر حجج الفرقة الاولى و ما يرد عليها.

اولها^٢: أن الاتصال لازم لذات الجسم لامتناع وجود الجزء الذي لا يتجزى. و الانفصال مقابل للاتصال تقابل العدم و الملكة؛ فهو يحتاج الى محل يقبله. فلو كان الجسم بسيطاً و ملزوم الاتصال، فإذا طرء عليه الانفصال، لا يخلو إما أن يكون^٣ باقياً فيلزم وجود الملزوم عند انعدام لازمه لأن الانفصال يقابل الاتصال و يعانده فيلزم انفكاك اللزوم بين اللازم^٤ و الملزوم^٥؛ او يصير^٦ معدوماً فيلزم انتفاء القابل عند عروض المقبول و كلاهما محالان فلا بد أن يكون للجسم جزءان، يكون بأحدهما ملزوماً للاتصال و بالآخر قابلاً للاتصال و الانفصال حتى لا يلزم احد المحذورين.

و قد تقرر الدليل هكذا^٧: الاتصال لازم لذات الجسم. فلو كان جوهرًا بسيط الذات لزم من طريان الانفصال عليه، انعدام الجسم بالمرّة و حدوث جسمين آخرين من كتم العدم الى الوجود و البديهية و النظر يشهدان بخلافه. اما الاول (اي البديهية) فطرى^٨ و اما الثاني (اي النظر) فلما ثبت في محله أن كل حادث مسبوق بالمادة، فيجب أن يكون له جزء اخر قابل للاتصال و الانفصال باق في كلتا الحالتين معاً لئلا يلزم انعدام الجسم بالكلية.

اقول قبل الخوض في الجواب: لا بد من شرح اسم للاتصال^٩ حتى يتبين به حقيقة الحال.

١. تبريزي، ١٣٨٦، ص ٣٩؛ رازی، ١٣٧٨، ص ٥٧.

٢. هذا الدليل يسمى بدليل الفصل و الوصل (ر.ك: ابن سينا ١٤٠٤ق، ص ٦٦-٨٠؛ صدرالدين شيرازي (١٩٨١)، ج ٥، ص ١٠٩).

٣. اي الجسم.

٤. اي الاتصال.

٥. اي الجسم.

٦. الجسم.

٧. هذا برهان آخر يشبه برهان «كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود و مادة تحملها»؛ و ليس بتقرير ثان لبرهان الفصل و الوصل بل مزج بينهما.

٨. كتب المصنف «فظ».

٩. قال الحكيم رجبعلى التبريزي بعد تقرير جديد لبرهان القوة و الفعل: «و بذلك ثبت وجود الهيولى على احسن الوجوه، بدون ارتكاب البيانات المتطاوله التي ارتكبتها المتأخرون في اثبات هذا المدعى. فانهم ارتكبوا امورا خارجة عن

إعلم أن الاتصال اللازم للجسم الذي تمسك به المثبتون، هو فصل للكَم المتّصل و يعبر عنه بالفارسية بـ«بيوستگی» و يعبر عن المتصل بـ«بيوسته اجزاء» و لا يريدون من الأجزاء ما هو بالفعل بل يريدون به ما هو بالقوة و الا لم يكن متصلا و لا يريدون من كون الأجزاء بالقوة أن ذوات الأجزاء موجودة بالقوة و الا لم يكن الجسم في حد ذاته منبسطا بل يريدون به أن الأجزاء بوصف كونها أجزاء موجودة بالقوة؛ فيكون الأجزاء بالقوة انما هو سبب الاتصال. فاذا رفع الاتصال، صار الأجزاء بوصف كونها أجزاء بالفعل فليُنظر أن الاتصال هل هو معنى وحداني ليس له أجزاء؟ او يكون له أجزاء كما للجسم؟

و الاول محال. لأنّ بين كل جزئين متلاصقين من الجسم اتصالا غير الاتصال الواقع بين الجزئين الآخرين و الا لكان الحال الواحد حالاً في محالّ متعددة. فتعيّن ان يكون الاتصال معنى مشتملا على أجزاء كالجسم بحيث يكون كلما فرض جزءان للجسم فرض بإزائهما جزء من الاتصال؛ فهو مشتمل على حدود غير متناهية بالقوة، يكون بإزاء كل حد فصل يقابله فإذا وقع هذا الفصل ارتفع ذلك الوصل فقط دون غيره. مثلا الوصل الواقع بين النصفين غير الوصل بين الربعين؛ فالفصل الرافع للوصل بين النصفين غير الفصل الرافع للوصل بين الربعين. وكذا الحال بين سائر الحدود.

اذا تمهدت هذه فراجع الى الجواب عن الدليل و نقول لما ثبت امتناع وجود الجزء، ثبت أن الجسم في حد ذاته امر منبسط الذات ممتد في الجهات قابل للانقسام الى الأجزاء؛ فالاتصال الذي لزم من نفي الجزء هو كون الجسم في حد ذاته ذو أجزاء بالقوة. فإن اردتم من كون الاتصال لازماً لذات الجسم، هو هذا الاتصال، فهو مسلّم. لكن لا نسلم امكان عروض الانفصال الرافع لهذا الاتصال و الا يلزم وجود الجزء و إن اردتم من الاتصال اللازم لذات الجسم انما هو طبيعة الاتصال لا جميع افراده، و الانفصال الرافع لها ليس طبيعة الانفصال في ضمن اى فرد وجدت بل الرافع لها جميع افراده و محال ان يخرج جميع افراد الانفصال من القوة الى الفعل، لإمتناع وجود الجزء الذي لا يتجزى.

▶ اصول الحكمة كما ان اكثرهم جعلو الاتصال ذاتيا للجسم مع انه فصل للكم بما هو كم باتفاق الحكماء فإن اتصفت الجسم بالاتصال فذلك بالعرض لا بالذات قطعاً و الاتصال الذي لازم للجسم هو ان يكون مقداره بحيث يمكن ان يفرض فيه حدود مشتركة. و هذا المعنى من الاتصال لا ينفك عن الجسم اصلاً حتى حين الانفصال ايضاً (تبريزى ۱۳۸۶، ص ۳۹).

نعم لو كان طبيعة الاتصال معنى وحدانياً يرتفع بانفصال واحد، او كان جميع افراد الاتصال لازماً لطبيعة الجسم، يلزم من طريان الانفصال ايّما كان، رفع اللازم. لكنه ليس الاتصال معنى وحدانياً كما عرفت؛ و ما لزم من نفي الجزء أن جميع افراد الاتصال لازماً بطبيعتها، فلا يلزم من رفع حدّ من حدود الاتصال، رفع اللازم؛ لأنّ اللازم انما هو طبيعة الاتصال لا كل فرد، كيف لا و لو كان كل فرد لازماً لطبيعة الجسم، لما تحقق انفصال قط. فالذراع مثلاً اذا انفصل الى نصفين، فإنما انعدم وصف كونه ذراعاً متصلاً في جميع حدوده، لا أنه انعدم ذات الذراع؛ و الا يلزم أن ينعدم ذوات المعروضات بانعدام اعراضها المفارقة و هو محال. و الا لم يكن المفارقات مفارقات و هو سلب الشيء عن نفسه.

و قد علمت أن خصوص فرد من افراد الاتصال ليس لازماً لذات الجسم؛ فالذراع بنفس كونه ذراعاً موجود بعينه بعد انفصاله الى نصفين؛ كما كان قبل الانفصال كذلك. انما انعدم عنه هذا الوصل بعينه و هو ليس بلازم له كما علمت.

و ثانيها^١: أن الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية فإذا انتفت الوحدة الاتصالية، انتفت انتفت الوحدة الشخصية، فانتفى الشخص ايضاً للتلازم الواقع بين التشخص و الوجود. فيجب أن يكون في الجسم جزء متصل بذاته به يكون شخصاً واحداً و جزء آخر لا يتصف بذاته بالوحدة^٢ مطلقاً، تابع للجزء الاول فيها^٣ و في غيرها من الاوصاف، قابل للجميع حتى لا يلزم من طريان الانفصال، انعدام الجسم بالكلية و حدوث جسمين آخرين لا عن مادة من كتم العدم.

اقول: هذا مبني على أن التشخص و الوجود متلازمان و قد اختلف فيه و على أن الوحدة الشخصية في المتصلات مطلقاً مساوقة للوحدة الاتصالية و ليس كذلك لأن المركبات التي لها شكل خاص - طبيعياً كان أو صناعياً - وحدتها الشخصية تابعة لشكلها؛ فإن التفاحة و السرير اذا انفصلا الى نصفين لا يصيران تفاحتين و السريرتين بل يكونان تفاحة واحدة و سريراً واحداً كما كانا قبل الانفصال، و إن صاراً منقسمين الى نصفين. نعم الاجسام التي ليست الأشكال معتبرة في صدق الحد عليها كالماء و النار و الحديد و امثالها يرى من امرها ذلك بادئ الرأي و اجيب بعد تسليمه مطلقاً بأن وحدة المقاديريات و تشخصها و وجودها منبسطة كالمقدار فكما أن مقدار

١. اي الدليل الثاني لاثبات الہیولی من جانب المشائين.

٢. كتب المصنف في الهامش «كالكليات فانها موجودة غير متشخصة» و لا يبدو ان هذه العبارات مشيرة الى اي عبارة في المتن.

٣. أي في الوحدة.

الذراع بنفس ذاته مشتمل على مقدار نصفيه، كذلك وحدته مشتملة على وحدة نصفيه و وجوده مشتمل على وجود نصفيه. و استدل عليه بأنه لو لم يكن هذه منبسطة انبساط المقدار، بل انحصرت في جزء غير منقسم منه، فإن كان مهيته ايضاً منحصرة في ذلك الجزء، لزم أن يكون الجسم جزءاً لا يتجزى. و إن لم ينحصر فيه بل كانت منبسطة الذات في الجهات و كان كل من الوحدة و الوجود و التشخيص مختصاً بجزء منه محصوراً فيه، يلزم أن يكون مهية الجسم منبسطة من غير وجود و وحدة و تشخيص. فثبت أن كلا من هذه الامور منبسطة كالجسم. فكما أن ذاته مشتملة على ذات نصفيه، كذلك وحدته مشتملة على وحدة نصفيه و تشخيصه مشتمل على تشخيص نصفيه، فلم ينعدم شيء منها رأساً بل صار اثنين كالجسم من غير فرق.

و ثالثها: و يسمّى دليل القوة و الفعل. و هو و الاول^١ متقاربتا المأخذ^٢.

و تقريره: أن الجسم من حيث هو جسم، امر بالفعل و له قوة قبول الاشياء من الصور و الاعراض. و لا يمكن أن يكون امر واحد من حيث هو بالفعل، هو بالقوة^٣. فلا بدّ فيه من امرين: بأحدهما بالفعل و هو الصورة الجسمية و بالآخر بالقوة^٤ و هو الهولي^٥.

و فيه نظر^٦ ظاهر و هو أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد بالنظر الى امر بالفعل و بالنظر اليه^٧

١. أي دليل الوصل و الفصل.

٢. كما قال صدرالمتهين، (ر.ك: صدرالدين شيرازي ١٩٨١م، ج ٥، ص ١١١).

٣. لأن كل ما فيه حيثيات فعلية و قوة ففيه حيثيات وجدان و فقدان، لما ان الفعلية مساوقة للوجدان و القوة ملازمة للفقدان. و الوجدان ملكة و الفقدان عدمها و يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد.

٤. لم يكن لما بالقوة فعلية اصلاً، و الا لكان له ايضاً حيثيات وجدان و فقدان و صار مركباً من جزئين، و هلمّ جرا فيتسلسل.

٥. هذا الدليل مبنى على ان حيثياتي القوة و الفعل هما حيثيتان عينيتان، و لكل منهما محاذ خاص في الخارج، و لما كان من غير الممكن عد الجسم مركباً من عرضين او من جوهر و عرض اذن لا مفر من اعتباره مركباً من جوهرين بازاء هاتين حيثيتين. ولكن هذا المبنى ليس بصحيح، لان مفهومى القوة و الفعل هما من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية التي ينتزعها العقل بعناية خاصة. و بعبارة اخرى عندما نأخذ بعين الاعتبار شيئين جسمانيين، و احدهما فاقد للآخر (كما في نواة الشجرة فانها فاقد للثمرة) و لكنه يمكن ان يكون واجداً له فاننا ننسب مفهوم القوة و القابلية للموجود الاول، و اذا اصبح واجداً له فاننا ننزع منه مفهوم الفعلية. فهذه المفاهيم اذن هي من قبيل المفاهيم الانتزاعية التي يتم الحصول عليها من المقارنة بين شيئين و ليس لها ما بازاء في الخارج، و ليس هناك سبب يدفعنا لاعتبار حيثية القوة و القبول امراً عينياً، ثم نثبت على اساس ذلك وجود جوهر حتى وجود عرض ليس له ماهية سوى ماهية القوة و القبول. كما ان اثبات العلاقة العلية بين الموجودات ليس لها مثل هذا الاقتضا بحيث يكون للموجود ماهية العلة او المعلول. و يعد هذا ايضاً من موارد الخلط بين المعقول الاول و المعقول الثاني (مصباح يزدي، ١٤١١ق، ج ٢، ص ١٨٣ و ١٨٤).

٦. ر.ك: نظري ١٣٩٣، ص ٢٧-٢٩.

٧. اي بالنسبة الى نفس ذلك الامر.

بالقوة؛ لا أنه يمتنع أن يكون بالنسبة إلى امر بالفعل و إلى اخر بالقوة. و الجسم من قبيل الثاني دون الاول^١. فإنه بالنظر إلى ذاته الجسمية بالفعل و بالنظر إلى الصور و الاعراض بالقوة^٢. ولا محذور فيه اذ ليس^٣ بالنسبة إليه في مرتبة واحدة حتى يلزم تركيبه؛ بل القوة ههنا مترتبة على الفعل كما أن النفس عندهم بالنظر إلى العقل بالملكة بالفعل و في هذه المرتبة بالنظر إلى العقل بالمستفاد بالقوة؛ و لم يقولوا بتركبها من جزئين خارجين. فإن قيل لعله يسندون القوة إلى آلتها^٤، قلنا هم يصرحون بخلافه لما قلنا أننا من انهم يقولون بأن الوجود الذهني انما هو ارتسام الصور في النفس و ما هذا الا القول بكونها بذاتها امرا بالقوة بالنظر إليها قبل حصولها.

١. اما الحكيم الملا رجبعلى التبريزي قرر البرهان - بزعمه - على وجه لا يرد عليه هذا الاشكال فقال: «اذا كان الجسم بما هو جسم واحدا بسيطا لا يمكن ان يلزمه امران لكون الجسم بما هو جسم دائما يلزمه امران: احدهما قوة فعل الابعاد الثلاثة التي لا ينفك من الجسم ابدا و الآخر قوة قبولها و الشيء الواحد لا يلزمه امران فالجسم بما هو جسم لا يكون بسيطا محضاً بل مركبا من امرين: احدهما الهيولى القابلة للصورة و ثانيهما الصورة الجسمية المستلزمة للابعاد الثلاثة» (تبريزي، ١٣٨٦، ص ٣٩).

٢. هذا الاشكال وارد. توضيح ذلك: «ان الفعلية (او الوجدان) و إن كانت ملكة و القوة (او الفقدان) عدها، لكن الممتنع في تقابل الملكة و عدها انما هو اجتماع كل ملكة مع عدم نفسها، لا اجتماعها مع عدم ملكة اخرى. فالبصر لا يجتمع مع العمى و لا مانع من اجتماعه مع الصمم؛ و هنا ليس كذلك. لان الوجدان، وجدان الابعاد الثلاثة و الفقدان فقدان ما يمكن ان يوجد في الجسم من الصور النوعية و آثارها. كما قال صدر المتألهين:

«الحقّ الصّحيح امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة بالفعل و بالقوة معاً؛ و اما امتناع أن يكون شئ واحد بالفعل و له قوة شي، آخر، فغير مسلم. و لا امتناع الاول أيضاً مستلزم لامتناع الثاني، فالفعل و القوة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن تكون جهة الفعلية ذاته و جهة القوة عدم شي، آخر عنه. و لا منافاة بين وجود شي و عدم اشياء كثيرة عنه. و كثيراً ما، يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحثيات و الاعتبارات، فيستعمل منشاء الاتصاف بشي، موضع الحامل له، و لا يلزم أن يكون الحامل لمعني القوة هو بعينه منشاء تلك القوة او حيثية ثبوتها (صدر الدين شيرازي، ١٩٨١، ج ٥، ص ١١٢).

٣. اي القوة و الفعل.

٤. اي إلى الشيء الواحد.

٥. رك: ابن كمونه ١٤٠٢، ص ٤٤٠؛ ابن سينا ١٣٦٣، ص ٩٧.

٦. آلتها هي البدن المادي، لان النفس المجردة لا مادة لها فلا قوة لها (ان قلنا بتساوق القوة و المادة و الحق انه ليس كذلك) بل ينسب إليه القوة بواسطة البدن المادي.

المقصد الثاني: في ذكر حجج المتأخرين^١

اولها: أن الكم لازم للجسم؛ فلا يمكن أن يكون فاعله^٢ أمرا خارجا عنه^٣ و الا لم يكن ذاته^٤ مقتضية له^٥ فلا يكون الكم لازما له^٦، هذا خلف. فهو اما أن يكون^٧ نفس الجسم او جزئه. و الاول محال لأنه^٨ قابل له^٩ ايضا فيلزم أن يكون الشيء الواحد فاعلا و قابلا لأمر واحد من جهة واحدة، فتعيّن الثاني.

فللجسم جزءان بأحدهما فاعل للكم و هو الصورة و بالآخر قابل له و هو الهيولى^{١٠}.

١. اي ملا رجعلي التبريزي و تلميذه.

٢. فاعل الكم.

٣. عن الجسم.

٤. ذات الجسم.

٥. للكم.

٦. للجسم.

٧. اي فاعل الكم.

٨. اي الجسم.

٩. للكم.

١٠. استدل بهذا الدليل مير قوام الدين الرازي تلميذ الحكيم رجعلي التبريزي في رسالته عين الحكمة. و تقريره ان: «قد علمت أن الجسم التعليمي هو مقدار يمكن أن يفرض له أبعاد ثلاثة. و علمت أيضا أن المقدار مطلقا موجود في الموضوع، فهو أيضا موجود فيه، و الذي هو موجود فيه يسمّى جسما طبيعيا. فالجسم الطبيعي هو جوهر قابل للمقدار الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة؛ و هو من حيث إنّه قابل لذلك المقدار لم يكن فاعلا له بالضرورة و لا يمكن أن يكون فاعله أمرا خارجا عن الجسم بلا واسطة أمر داخل فيه، و هو لا يكون إلا قابلا له فقط. لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون الجسم جنسا لما تحته. و لا يمكن أن يتكثّر بالجزئيات مطلقا لا بالأنواع و لا بالأشخاص؛ بل يتكثّر بالأجزاء فقط. لأنه من حيث هو قابل يكون مادة و موضوعا للصور و الأعراض؛ و المادة من حيث هي مادة و كذلك الموضوع من حيث هو موضوع لا يكون جنسا بالضرورة، كما علمت. فالجسم الطبيعي إن كان قابلا فقط لم يكن جنسا لما تحته، و لم يتكثّر بالأنواع و الأشخاص؛ لكنّه جنس لما تحته و كثير بالأنواع و الأشخاص بالضرورة، كما كان مادة للصور و موضوعا للأعراض و كثيرا بالأجزاء. فهو ليس بقابل فقط، بل كان قابلا و فاعلا لذلك المقدار معا؛ و الذي يكون به الجسم قابلا يسمّى هيولا و ما يكون به فاعلا يسمّى صورته. فالجسم مركّب من الهيولى و الصورة، و هو من جهة الهيولى يكون مادة للصور و موضوعا للأعراض؛ و من جهة الصورة التي بها هو بالفعل يكون جنسا لما تحته. و أيضا: إن كان الجسم بذاته قابلا فقط لم يصير بحلول ما حلّ فيه فاعلا بالذات. لأنّ القابل بذاته من حيث هو قابل لا ينقلب ماهيته بحلول الصور و الأعراض فيه و يصير فاعلا بالذات، بل يصير بحلول كلّ صورة فيه قابلا خاصا لا فاعلا؛ و الجسم يصير بحلول كلّ صورة فيه فاعلا خاصا، كما يصير به قابلا خاصا. فإنّه يصير بحلول الصورة النارية فيه مفرقا، و بحلول الصورة المائية فيه جامعا بالذات. إذ النار جسم مفرق بالذات، و الماء جسم جامع بالذات، و كذلك ساير الأجسام فإنّ كلّ واحد منها بحلول صورة



اقول: هذا الكلام مبنى على القول بتغاير وجود الكم و الجسم و انهما شيئان في الخارج و قد اختلف فيه؛ بل الحق أن ليس في الوجود الا الجسم، فإذا اعتبر انبساطه في الجهات، يكون انبساطه كذلك جسماً تعليمياً و اذا اعتبر انبساطه في جهتين، يكون نفس انبساطه كذلك سطحاً، و اذا اعتبر انبساطه في جهة واحدة، يكون انبساطه خطأ. و عليه ادلة متقنة لا يناسب المقام ذكرها، اذ لا يتوقف ابطال هذه الحجة على ابطال هذا الرأي و فيه نظر.

اما اولاً:

فلأنه إن اراد بكون الاتصال لازماً لذات الجسم أنه لازم لكل واحد من جزئيه فلم يتميز احدهما عن الآخر، اذ يكون كل واحد منهما جوهرًا ذا وضع منبسط الذات ممتدا في الجهات. و إن اراد أنه لازم لذات الصورة الجسمية لا الهيولى، فيلزم أن يكون الصورة مركبة ايضاً من هيولى و صورة، لجريان دليله فيها بعينه و يعود السؤال ايضاً.

و إن اراد أنه لازم للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد و لا لأحدهما بعينه، فلا يكون كون احدهما فاعلاً له اولى من كونه قابلاً له؛ و يكون القول بالتخصيص تخصيصاً من غير مخصص؛ على أنه لا يمكن ههنا أن يكون اللزوم مستنداً الى المجموع من حيث هو مجموع لا الى احد الجزئين.

فإن قيل: كثيراً ما يخالف حكمُ المجموع حكمُ الافراد، فلم لا يجوز أن يكون ههنا كذلك؟

نقول: حكم المجموع إنما يخالف حكم الافراد لأمرين:

احدهما أن يكون كل فرد من الافراد علة ناقصة للحكم و يكون المجموع علة تامة له؛ فنفي الحكم عن الافراد إنما هو نفى استقلال كل فرد في عليته لا نفيها مطلقاً.

و ثانيه أن يقع بين الافراد فعل و انفعال ترتب عليهما حصول مزاج يستعد به لفيضان صورة تركيبية كالعناصر في المركبات الطبيعية او يترتب عليهما حصول شبه مزاج يستعد به لفيضان كيفية غير كيفية الاجزاء كالعقاقير بالنسبة الى المعاجين. فبالحقيقة يكون الحكم حينئذ مستنداً الى هذه الصورة او الكيفية لا الى المجموع و ظاهر ان تركيب الجسم من جزئيه ليس من القسمين فكيف يكون حكم المجموع غير حكم فرديّه.

► فيه كان فاعلاً خاصاً كما كان قابلاً خاصاً. فالجسم لم يكن بذاته قابلاً فقط، بل كان مركباً من جوهرين يكون أحدهما قابلاً و بالآخر فاعلاً لذلك المقدار؛ و الذي يكون به قابلاً يسمّى هيولاه و ما يكون به فاعلاً يسمّى صورته؛ و الجسم يكون منهما جميعاً» (رازي تهراني، ١٣٧٨، ص ٥٧ و ٥٩).

و اما ثانياً:^۱

فلأنا لا نسلم أن اللازم مجعول لملزومه، لِمَ لا يجوز أن يكون مجعولاً لا يجعل ملزومه بمعنى أن جعل جاعل يكون متعلقاً بالملزوم أولاً وبالذات، وباللزام ثانياً وبالعرض.

و قد اعترف به المستدل في بيان تلازم الهيولى و الصورة و كيفية صدورهما عن العقل.^۲

و ثانياً:^۳

أن الجسم جنس لما تحته من الأنواع و مادة للصور و الاعراض و لا يمكن أن يكون الجنسية و المادية مستندتين الى امر واحد من جهة واحدة و لا من جهتين مترتبتين، لإمتناع استناد الكثير الى الواحد؛ فلا بد أن تكونا مستندتين الى امرين، فللجسم جزءان: بأحدهما جنس لما تحته من الأنواع و الاشخاص و بالآخر مادة للصور و الاعراض. الاول الصورة و الثانى الهيولى.

و فيه نظر و هو أنه لو كانت الجنسية مستندة الى الصورة لكان يصح أن يحمل الجسم من حيث هو جسم فقط على الأنواع و الاشخاص و هو محال لأنه بهذا الاعتبار مادة و جزء لهما ضرورة أن الجسم المركب من الهيولى و الصورة بشرط قطع النظر عن الصور النوعية جز خارجى لأنواع [الجسم و اشخاصه و الجزء لا يحمل على الكل، فإن اعتبر فيه امر آخر به يصح أن يحمل على ما تحته فيكون]^۴ جنسيته مستندة الى هذا الامر، لا الى الصورة الجسمية؛ بل المعتبر في حمل الكلى مطلقاً سواء كان جنساً او غيره، جوهرًا او غيره على ما تحته مطلقاً. انما هو اذا اعتبر لا بشرط، و اما اذا اعتبر بشرط لا فهو جزء لما تحته و مادة عقلية له و لا يحمل

۱. الجواب الثاني عن الدليل الاول للمتأخرين.

۲. (ر.ك: رازى تهرانى ۱۳۷۸، ص ۶۵): حيث قال: «قد علمت وجود الهيولى و وجود الصورة و كون الجسم منهما؛ و علمت أيضاً أن الهيولى قابلة بذاتها، و القابل بذاته لم يكن فاعلاً بالضرورة؛ فلها فاعل بالضرورة، و فاعلها يجب أن لا يكون ذاته و فعله في الهيولى، و لا أيضاً مركباً منها و من الصورة. لأن ما يكون ذاته في الهيولى يحتاج إليها في القوام و الوجود و التشخص؛ و ما يحتاج إليه الشيء في هذه يستحيل أن يكون فاعلاً له لا برأسه و لا بمشاركة أمر بالضرورة، و كذا ما يكون فعله بالذات في الهيولى لا يمكن أيضاً أن يكون فاعلاً لها بالضرورة. و المركب من الهيولى و الصورة يحتاج إلى الهيولى بالذات، و ما يحتاج إليها بالذات لا يمكن أن يكون فاعلاً لها بالضرورة، و الذي لا يكون ذاته و فعله فى الهيولى هو العقل؛ فجاعل الهيولى و فاعلها هو العقل. و الصورة الجسمية لما كانت لازمة للهيولى بذاتها و اللازم يكون مجعولاً يجعل ملزومه، و يجب أن يكون فاعلها فاعل الهيولى من الجهة التي يكون فاعلها».

۳. الدليل الثاني لإثبات الهيولى من جانب المتأخرين.

۴. العبارات بين المعقوفتين لم ترد في المتن بل كانت مكتوبتا في الهامش و عطفها المصنف بعبارة «الأنواع» او بما بعدها الى «جنسيته».

عليه. الا ترى أن اللون مثلا اذا اعتبر بشرط لا، لا يحمل على السواد و البياض بخلاف ما اذا اعتبر لا بشرط، مع أن اللون ليس بمركب من الهيولى و الصورة عنده، و قس عليه سائر الاعراض و اجناسها العوالى.

و كذا الجوهر لا يحمل على العقل بأحد الاعتبارين و يحمل عليه بالاعتبار الآخر و ليس الجوهر مركبا من الهيولى و الصورة، و الا لكان جسما. و من اراد أن يطلع عليه حق الاطلاع فليرجع الى مظانه^١.

و ثالثها:^٢

أنه لو كان الجسم قابلا بذاته فقط لم يمكن أن يصير بحلول امر فيه فاعلا، غاية الامر انه يصير قابليته خاصّة، اذ لو صار بحلول امر فيه فاعلا، يلزم ان ينقلب حقيقته و ماهيته و هو محال. فلا بد أن يكون قابلا بالذات و فاعلا كذلك؛ و هذان مستندان الى جهتين بالضرورة، فيكون مركبا من جزئين بأحدهما قابل و هو الهيولى و بالآخر فاعل و هو الصورة.

و فيه نظر، و هو أنه إن اراد أن الجسم بما هو جسم فاعل مع قطع النظر عن الصور النوعية فهو باطل؛ و الا لم يتخالف آثاره كمال التخالف و ليس كذلك. و إن اراد أنه فاعل باعتبار الصورة النوعية، فهو مسلم لكنه يناقض نفسه لزعمه انه فاعل بالصورة الجسمية.

و الحاصل أن الجسم ليس فاعلا بما هو جسم، لوجود التضاد و التخالف في افعاله و آثاره؛ بل فاعل بما هو ماء أو نار أو سماء الى غير ذلك. فالقابلية مستندة الى طبيعة الجسمية و الفاعلية الى الصورة النوعية لا الجسمية.

المقصد الثالث: فى ابطال^٣ الهيولى المتنازع فيها.

فنقول الهيولى اما أن يكون في حد ذاتها قابلة للقسمه او ليست بقابلة لها، او رافعة للنقيضين. فعلى الاول يلزم أن يكون في حد ذاتها متقررة^٤ الذات، منبسطة في الجهات و ما كان كذلك فهو جسم على رأى الإشراقيين و صورة جسمية على رأيهم^٥. فما الفرق بينها و بين كل واحد منهما عندهم.

١. المَطَّان: جمع مَطَّنة بكسر الظاء، و هي موضع الشيء و معدنه (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٣، ص ٢٧٤).

٢. الدليل الثالث لإثبات الهيولى من جانب المتأخرين.

٣. ر.ك: نظرى، ١٣٩٣، ص ٣٧ و ٣٨.

٤. او متقدرة. كتب المصنف بحيث يمكن ان نقرئها بكلا اللفظين مع افادة معنى محصل.

٥. اي على رأى القائلين بوجود الهيولى.

و على الثانى يكون امرا متضيقا في حد نفسه فيكون جزءاً لا يتجزى و الثالث بديهى البطلان. و ما قيل من جواز ارتفاع النقيضين في بعض المراتب، فهو اشنع قيل و افحش قول؛ لأن سلب الشئ، ليس الانفس ارتفاعه، و هى ثبوت الطرف الآخر. و ما تمسكوا به من أن «الماهية من حيث هي ليست الا هي فهي في هذه المرتبة ليست بموجودة و لا معدومة» خلط بين الاحكام الخارجة عن الذات و مقوماتها؛ اذ المراد من أن الشئ، لا يتعزى عن احد طرفى النقيض أنه لا يمكن أن يكون في مرتبة من مراتب الواقع مرتفعا عنها النقيضان، لا أنه يجب أن يكون احدهما من مقوماتها؛ و ليس معنى الماهية من حيث هي الا صرف مفهومها و محوضة معناها من غير اعتبار شئ، آخر معها وجوداً و عدماً، و إن كان لا يخلو عن احدهما في الواقع.

فإن قيل: ليس للهولى وجود بالفعل حتى يجرى فيها الترديد المذكور، بل هى امر بالقوة و بالصورة تصير بالفعل؛ فهي مع المتصل متصل و مع المنفصل منفصل و مع الواحد واحد و مع المتعدد متعدد، و ما كان كذلك لا يكون له حكم من الاحكام و خاصة من الخواص بالذات بل تابعة في جميع هذه للصورة.

قلنا: لا شك أن كل معلول انما تصير بالفعل بعلة و لكن لا يلزم منه أن لا يكون له حكم من الاحكام، و لا أن يكون في الاحكام تابعا لعلة. ألا يرى أن النار مثلا انما يصير^١ بالفعل بعلة لها لكن الإحراق و الإضاءة و غيرهما من صفاتها الذاتية انما هى لها بالذات. كيف لا و لو كان المعلول تابعا لعلة في جميع الاحكام و الخواص و متصفا بصفاتها لإرتفع الامتياز و الترتب بين الموجودات رأساً.^٢

فإن قيل: فعلى الهولى ليست الا فعلى القوة و قبول الواردات؛ فإن القابلية مبدا، فصلها، فكما أن كل نوع انما يتحصل و يصير امرا بالفعل بالفصل، فكذلك الهولى تصير امرا بالفعل بكونها قابلا، فحقيقتها حقيقة القوة.

و هذا معنى قولهم بأنها انما امتازت عن العدم بأن لها شأن ورود الواردات و ليس للعدم هذا الشأن كما ذكرت في المقدمة. فليس لها حكم من الاحكام و خاصة من الخواص، فلا يجرى فيها الترديد المذكور.

١. الصحيح: تصير.

٢. بل لو كان المعلول تابعا لعلة في جميع الاحكام و الخواص و متصفا بصفاتها لا يرتفع الامتياز و الترتب بين الموجودات، لانه تابع لها و هذه التبعية نحو من الترتب و التميز.

قلنا: - مع ظهور فساد هذا الرأي حيث جعل الوجود نفس القوة و هو ثبوت و هي سلب - إن لم تصر الہیولی موجودة بالفعل بعلمته كما هو شأن سائر المعلولات، فكيف يصير الجسم مركبا من جزئين متميزين في الخارج؟ و أتى يكون التركيب الخارجي و الحالیة و المحليّة؟ سلّمنا ان الہیولی من الامور الضعيف الوجود، لكن لا يلزم منه أن لا يكون له فعلية اصلا. و ما قالوا من أن فعليتها فعلية القوة، فهل كانت القوة لها بالقوة في حد نفسها؟ و هو قول بعروض الشيء لنفسه فصارت بالفعل بالصورة و هو قول بعروض الشيء لمقابله. او هذا مبالغة في امتناع أن يصير بالفعل؟ فمع ما فيه من لزوم ارتكاب الاطلاقات المجازية في المباحث البرهانية، يلزم ما ذكرناه اولاً من لزوم عدم تركيب الجسم في الخارج من جزئين خارجيين و قولهم بامتيازها عن العدم بأنّ لها الشأن و ليس للعدم هذا الشأن، كلام غير محصل المعنى؛ لأنهم ان ارادوا به انها ترقت من حد العدم و لم يصل الى حد الوجود، فهو قول بالواسطة بين الوجود و العدم و السلب و الايجاب و ان ارادوا به أن هذا الشأن فصل لهما او بمنزلته يميّزها عن العدم، فهو قول بثبوت ما به الاشتراك بين الہیولی و العدم ذاتيا او عرضيا. فيكون للعدم ذات متأصلة في الاعيان و هذا بديهى البطلان و ان ارادوا غيرهما، فعليهم بالبيان.

فان قلت: نختار الشق الثاني^١ و نمنع لزوم كونه جزءاً لا يتجزى و انما يلزم لو لم يقبل القسمة بحلول الصورة و هو ممنوع.

قلنا: لا شك أن ما بالذات اقدم مما بالغير فيكون كونها في حد نفسها غير متجزية، مقدمة على كونها متجزية بواسطة الصورة، بل يكون حينئذ غير متجزية بالذات و متجزية بالعرض، كما هو شأن بعض الاعراض؛ غاية الامر أن القائلين بالجواهر الفردة لا يقولون بتجزيتها مطلقاً و يلزم عليهم (اي على القائلين بالہیولی) ان يقولوا بها، لكن لا بالذات و بهذا الفرق لا يلزم أن لا يكون في حد ذاتها جوهرها فرداً و جزءاً لا يتجزى، على انهم يسندون قبول القسمة اليها اولاً و بالذات و الى غيرها ثانياً و بالعرض.

و لا ريب في أن ما كان بذاته قابلاً للقسمة يجب أن يكون في حد ذاته امراً منبسطة، اذ من المحال أن يكون الامر المتضيق في حد ذاته غير منبسط في الجهات تكون^٢ قابلاً بذاته للقسمة. فالقول بكون الہیولی قابلاً بذاته للقسمة و كونها بذاته غير منبسط الذات، تناقض صريح و

١. يرجع الى قوله: «الہیولی اما ان يكون في حد ذاتها قابلة للقسمة او ليست بقابلة لها، او رافعة للنقيضين... و على الثانى يكون امراً متضيقاً في حد نفسه فيكون جزءاً لا يتجزى».

٢. الصحيح: يكون.

تهافت فضیح؛ و لا یخفی أن ما اقمنا من الدلیل علی امتناع وجودها یرد علی الفرقة الاخیره
ایضا، بل وروده علی رأیهم اظهر حیث حکموا بفعلیتها و تقدّمها علی الصورة.
هذا آخر ما اردنا ایراده، تدبّر فی هذا المقام الذی هو مزالّ اقدام الفحول و انظر فیما بسطناه
لک من المقدمات الظاهرة و البراهین الباهرة بعین الانصاف و القبول تجد الحق و تستنبط
الصدق و الله ملهم الصواب و معین القلوب. تمت فی شهر ربیع الاول سنة ۱۱۵۱ فی دار
المؤمنین کاشان.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهيات». تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آية الله مرعشي.
۳. ابن کمونه (۱۴۰۲ق). الجديد في الحكمة. تحقيق الكيبيسي. بغداد: جامعة بغداد.
۴. ابن منظور (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۳). بيروت: دار الصادر.
۵. امين، سيد محسن (۱۴۲۱ق). اعيان الشيعة (ج ۶). تحقيق سيد محسن امين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
۶. تبریزی، رجب علی (۱۳۸۶). الاصل الاصيل. تهران: انجمن آثار و مواخر فرهنگي.
۷. تبريزيان الحسون، فارس (۱۳۷۶). شرح فقرة من دعاء عرفة. دو فصلنامه ميقات حج، ۲ (۳)، ص ۴۳-۶۲.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات. (ج ۲) چاپ دوم. قم: بيدار.
۹. رازی تهرانی، قوام الدين محمد (۱۳۷۸). دو رساله فلسفی عين الحكمة و تعليقات. تصحیح و تعليق على اوجيبي. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۱۰. چارلز کاپلستون، فردريك (۱۳۸۸). تاريخ فلسفه. (ج ۱). ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي. تهران: انتشارات علمی و فرهنگي.
۱۱. حسینی اشکوری، احمد (۱۳۷۱). فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آيت الله مرعشي نجفی (ج ۱۶). قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
۱۲. حلی، حسن بن يوسف (۱۴۱۷ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق علامه حسن زاده آملی، چاپ هفتم. قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۱۳. خمینی، سيد مصطفی (۱۳۷۶). تفسير القرآن الكريم (ج ۵). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ۱.
۱۴. سهروردي، شهاب الدين (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شيخ اشراق. تصحیح و تحقيق هانري کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

۱۵. صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيئات شفا (ج ۲). تصحيح و تحقيق نجف قلى حبيبي. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۵). بيروت: داراحياء التراث.
۱۷. ضرابى، عبدالرحيم (۱۳۷۸). تاريخ كاشان. به كوشش ايرج افشار. تهران: اميركبير.
۱۸. طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئاليسم (ج ۴). شرح مرتضى مطهرى، تهران: انتشارات صدر.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق). نهاية الحكمة (ج ۱، ۲). تصحيح عباسعلى زارعى سبزوارى. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۰. طهرانى، محمد محسن (۱۳۷۲). طبقات اعلام الشيعة (ج ۶). تصحيح على نقى منزوى. تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. _____ (۱۴۰۸ق). الذريعة. (ج ۲). قم: اسماعيليان.
۲۲. فياضى، غلامرضا (۱۳۸۵). علم النفس فلسفى. قم: مؤسسه آموزشى امام خمينى ۱.
۲۳. قزوينى، عبدالنبي (۱۴۰۷ق). تنميه امل الآمل. تحقيق سيد احمد حسيني. قم: مكتبة آيةالله المرعشي النجفي.
۲۴. قوام صفري، مهدي (۱۳۸۷). نظريه صورت در فلسفه ارسطو. چاپ دوم. تهران: نشر حكمت.
۲۵. كاتبي، نجم الدين على (۱۳۵۳). حكمة العين و شرحه. تصحيح جعفر زاهدی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۶. كاشانى، حبيب الله (۱۳۹۴). لباب الألقاب في ألقاب الأقطاب. تحقيق نزار حسن. قم: مؤسسه كتاب شناسى شيعه.
۲۷. مصباح يزدى، محمدتقى (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. تهران: شركت چاپ و نشر بين الملل.
۲۸. _____ (۱۴۱۱ق). المنهج الجديد في تعليم الفلسفه (ج ۲). بيروت: دارالتعارف.
۲۹. مروى، محمد كاظم (۱۳۶۴). عالم آراى نادری. (ج ۳). تصحيح محمدامين رياحى، [بى جا]: [بى نا].
۳۰. مطهرى، مرتضى (۱۳۷۳). شرح منظومه. تهران: انتشارات صدر.

۳۱. _____ (۱۳۶۸). شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۴، ۳). چاپ چهارم.

تهران: انتشارات صدرا.

۳۲. نظری، ابوالفضل (۱۳۹۳). تبیین فلسفی مسئله حرکت در مجردات (پایان نامه کارشناسی

ارشد فلسفه و کلام اسلامی). قم: دانشگاه قم، دانشکده الهیات.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وعترته
 اجمعين اما بعد فيقول المفسر لا
 الفخر المدعو باحد الطرفين لما ذكر الخلاف بين
 ارباب العقول في اثبات الهمم ونفيها
 وطال النزاع فيما بينهم في اقامة دليل عليها
 ونقضها اردت ان احرز في هذه المسئلة ما يرضى
 العقول السليمة لاحاق الصواب بعد الاذعان
 الصحيحة لا ما يهيم القسرة في التباين والاختلاف
 ان لا وجود لها بل ابراهيم التي برضاها اولوا
 الامانة

تصوير صفحه اول نسخه مخطوط

في حذو ذاته غير منبسط في ابهات تكون قابلا
 بذاته للمقسمة في القول يكون الهمم قابلا
 للمقسمة وكونها بذاته غير منبسط الذات
 تناقض صريح وتهاافت فيفتح ولا يخفى ان ما
 اقتضا مع الدليل على امتناع وجودها يرد على
 القوة الاخرى الظم بل روده على رايهم
 اظهر حيث حكموا بفعاليتها وتقدمها على
 الصورة هذا ان ما اردنا ابراهه تدبر
 في يد المقام الذي هو من اول اقدم القول والظن
 فيما لبطناه لك من المقدمات الظاهرة و
 ابراهيم الباهرة بعين الانصاف والعقول كبد
 اطق وتتنبض الصدق والقدام الصواب ويعين

تصوير صفحه آخر نسخه مخطوط