

جستاری پیرامون آرخه، هولِه و ماده (سرنوشت ماده در گذر زمان، از فلسفه یونان تا فلسفه اسلامی)

ابوالفضل نظری^۱، مهدی منفرد^۲

چکیده

سؤال از «آرخه» و اصل نخستین عالم، جزء نخستین پرسشهای فلاسفه یونان در تاریخ فلسفه می‌باشد و هریک نیز پاسخی به آن داده‌اند. ارسطو آن را «هولِه» نامیده است. در دوره نهضت ترجمه آثار یونانی به عربی، برخی مترجمان آرخه را به «ماده المود» و هولِه را به «ماده» ترجمه کرده‌اند که این واژه‌گزینی غلط موجب سوء برداشت و اشکالات فلسفی فراوانی گردید. از ابتدا در بین اندیشمندان مسلمان، تقسیم موجود به جسمانی و مجرد مطرح بوده است. اما پس از این واژه‌گزینی، اصطلاح «مادی» جایگزین «جسمانی» شد؛ درحالی‌که مفهوم «هیولی» (مفهومی که توسط ارسطو ارائه شد) را نیز در دل خود داشت و عموم فلاسفه نیز ناخواسته به جای جسمانی، مادی را به کار می‌بردند؛ حتی حکمایی که اساساً هیولی (یعنی همان ماده) را قبول نداشتند. در این مقاله کوشش شده تا با تحلیل معناشناسی مصطلحات فلسفی این بحث - بدون ورود به هرگونه نزاع لفظی که اساساً دور از شأن مباحث حکمی است، پیامدهای فلسفی این واژه‌گزینی (از قبیل انحصار قوه در جسمانیات و نفی حرکت و زمان در مجردات) را تبیین نماید و در پایان، تعریف مورد قبولی را از موجود مادی و مجرد ارائه دهد.

واژگان کلیدی: آرخه، هیولی، ماده، مادی، مجرد، حرکت.

abolfazlnazary@gmail.com

mmonfared86@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه قم

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

مقدمه

سؤال از «آرخه» و اصل نخستین عالم، جزء نخستین پرسش‌های فلاسفه در تاریخ فکر فلسفی بشر بوده است. اما آیا به‌راستی آنچه نخستین فیلسوفان یونان در پی آن بودند، «ماده» مواد اشیاء» بوده است؟ آیا مراد آنها از «ماده»، همین ماده است که ما امروز تلقی خاصی از آن داریم؟ آیا تعریف مشخصی از امر مادی و امر غیر مادی ارائه شده است؟ پاسخ به این سؤالات مسیر جدیدی در تحدید و شناخت ماده به‌دنبال خواهد داشت که در این مقاله به آنها خواهیم پرداخت.

معانی واژه «ماده» و «مادی»

ماده در لغت به معنای مدد کننده و امتداد دهنده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۹۷).

این لفظ در اصطلاح علوم گوناگون، در معانی متفاوتی به‌کار می‌رود:

در علم منطق، به کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه (ضرورت، امکان، امتناع) ماده قضیه می‌گویند. به‌این معنا که محمول در هر قضیه حمله، یا به‌صورت ضروری برای موضوع ثابت می‌شود و یا به‌صورت امکانی و یا اینکه ثبوت محمول برای موضوع ممتنع است (مظفر، ۱۳۸۸ق، ص ۱۶۶).

در علم فیزیک، ماده به موجودی گفته می‌شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم^۱، وزن^۲، اینرسی^۳، بُعد^۴ (فاصله) و زمان^۵ باشد (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۷۴، ص ۸ - ۱۱).

-
1. mass.
 2. weight.
 3. inertia.
 4. distance.
 5. tense.

در فلسفه نیز ماده در معانی زیر به کار می‌رود:

- (الف) هیولی اولی^۱: گاهی مقصود از ماده، همان هیولی اولی می‌باشد که جوهری است بدون فعلیت و پذیرای صورت‌ها که قوه محض است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷).
- (ب) هیولای ثانیه: به مجموع مرکب از هیولای اولی و صور جسمی یا نوعی که تبدیل به شیء دیگر می‌شوند، ماده اطلاق می‌شود. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «و قد یراد به الذی من شأنه أن یصیر جزءاً قابلاً لشیء آخر کالماء إذا صار هواء فإنَّ الجزء القابل للصورة المائیة صار قابلاً للصورة الهوائیة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۷۰).
- (ج) ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ چنان‌که خاک، زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۳).
- ماده همان جسم یا جوهر سه‌بعدی است که قابل اشاره حسی واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۶).

دگرگونی معانی «ماده» در گذر زمان

حقیقت این است که واژه «ماده» در گذر تاریخ دچار انحراف استعمال از معنای اصلی خود به معانی دیگری شده است. به نظر می‌رسد در خلال نهضت ترجمه آثار یونانی به عربی، خلطی صورت گرفته است.

وقتی به تاریخ فلسفه رجوع می‌کنیم، می‌بینیم آنچه که نخستین متفکران یونانی در جست‌وجوی آن بودند، «ماده‌المواد» نبوده، بلکه «آرخه^۲» بوده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۸، ۳۴). آرخه به معنای مبدأ و منشأ، بن‌مایه و اصل اولیه اشیاء مورد پرسش قرار گرفت. این سؤال جزء ریشه‌ای‌ترین پرسش‌های بشر بوده است؛ اینکه اصل و منشأ اشیاء و موجودات عالم چیست؟

طبیعتاً پرسش از منشأ اشیاء همیشه در ذهن بشر بوده، اما به‌خاطر ضعف تاریخ‌نگاری، ما این پرسش را اولین بار از زبان ذهن ایونیان می‌شنویم (همان، ص ۲۱). در جریان فکر فلسفی، هر یک از فلاسفه یونانی پاسخی برای این پرسش داده‌اند. آنها در چیستی «آرخه» اختلاف داشتند.

۱. البته کسانی که منکر وجود هیولی هستند، این تعریف از ماده را قبول ندارند.

پاسخ به چیستی آرخبه عالم

نظر «طالس ملطی» به آب بود. او آرخبه همه اشیاء عالم را آب می‌دانست (همان، ص ۳۲). از آن جایی که هیچ نوشته‌ای از طالس به جا نمانده است، منبع اطلاع ما از نظرات طالس، ارسطوست. وی می‌نویسد: «بیشتر کسانی که برای نخستین بار به فلسفه پرداخته‌اند، معتقد بودند که تنها اصل‌های نخستین مادی برای اشیاء وجود دارد که همه چیزها از آن پدید می‌آیند و از آن تشکیل شده‌اند و بار دیگر نیز در آن از میان می‌روند. طالس که بنیان‌گذار این‌گونه فلسفه است، آرخبه را آب می‌داند» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۲). البته از آن‌جا که منشأ اطلاع ما درباره این نظر طالس، تفسیری است که ارسطو از نظریه وی دارد، نمی‌توان اطمینان داشت که مقصود اصلی طالس همان بوده که ارسطو به وی نسبت می‌دهد. (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹)؛ چراکه خود ارسطو نیز از استدلال طالس برای مدعایش اطلاعی ندارد و آن را با لحن گمان و احتمال مطرح می‌کند (گومپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۷).

«آناکسیمندر» معتقد بود 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 «آپیرون»^۱ است. یعنی جوهری بی‌حد که هم ازلی و بی‌زمان است و هم تمام جهان‌ها را فرا گرفته است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۴). آناکسیمنس «هوای نامحدود» را آرخبه عالم می‌دانست (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵) که همان خصوصیت آپیرون آناکسیمندر را دارد؛ با این تفاوت که متعین است. درباره نظریات او نمی‌توان به‌طور جزم تفسیری مادی و جسمانی از هوای مورد نظر وی ارائه داد. شواهدی در سخنان او وجود دارد که تفسیر مادی از آرخبه را دشوار می‌کند. او می‌گوید: هوا، خداست که پدید می‌آید و عظیم و نامحدود است (همان، ص ۱۴۷). او این آرخبه را در تبیین نظام روح انسان‌ها نیز دخالت می‌دهد. وی می‌گوید: «همان‌گونه که روح ما - که هواست - تن ما را با تسلط نگه می‌دارد، به همان روش نفس و هوا نیز نظام جهانی (کوسموس) را در بر می‌گیرد (همان، ص ۱۵۱). در زبان یونانی کلمه روح (ψυχή) و «دم یا نفس» هر دو به یک معناست و هر دو در اصل از مصدری به معنای «دم زدن، دمیدن و نفس کشیدن» است و

۱. بی‌کران و نامحدود.

«پسوخته» به معنای آنچه مانند تنفس مایه حیات انسان است (روح) مشخص شده است (همان، ص ۱۵۲). «دیوگنس آپولونیایی» نیز آرخه عالم را هوا می‌دانست. هوای مورد نظر او همانند هوای مورد بحث آناکسیمنس، هم ازلی است و هم فناپذیر. وی می‌گوید: «به عقیده من، آنچه دارای لوگوس (عقل) است، همان است که آدمیان آن را هوا می‌نامند ... به عقیده من، درست همین چیز، خداست که به همه چیز رساست. همه چیز را نظم می‌بخشد و در همه چیزهاست» (همان، ص ۵۰۷ - ۵۰۸).

فیلولائوس «واحد» را آرخه و اصل نخستین همه چیز می‌دانست (همان، ص ۲۱۳). هراکلیتوس و هیپاسوس نیز - چنان‌که ارسطو به ایشان نسبت می‌دهد - آتش را آرخه عالم می‌دانستند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۳). البته تفسیر مادی از آتش در کلام هراکلیتوس، قدری ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد؛ زیرا با توجه به شیوه نگارش غامض و رمزآلود وی و همچنین مسائل فلسفی خاص^۱ او که شباهت بسیاری به مبانی فیلسوفان اشراقی دارد، احتمال برداشت مادی از آموزه‌های او تضعیف می‌گردد. هراکلیتوس نمی‌خواهد اصل نخستین اشیاء را آتش قرار دهد، بلکه آن را بهترین نمونه برای تبیین محسوس جریان و سیلان و تحول دائمی اشیاء قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «این یگانه جهان را نه یکی از خدایان به وجود آورده است و نه یکی از آدمیان. بلکه او همیشه بوده و هست و خواهد بود. آتش زنده جاوید که به اندازه برافروخته می‌شود و به اندازه خاموش می‌گردد» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۸۳). او نخست بر مخلوق نبودن و ازلی و ابدی بودن هستی اشاره می‌کند و سپس نمونه وجودی آن را به آتشی همواره فروزان و زنده تشبیه می‌کند. آتش صرفاً سرچشمه محسوس جریان هستی و نمایانگر دگرگونی و سیلان است. آتش همه چیز را در کام خود می‌کشد و دگرگون می‌کند. این گرفتن و پس دادن به آتش دوام و ثبات می‌بخشد و دگرگونی دائمی آن را از ما پنهان می‌کند و بدین سان مظهر لوگوس (عقل جهانی) می‌گردد (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۳). نظام مسائل و ادبیات هراکلیتوس بسیار اشراقی می‌نماید. شاهد دیگر بر تفسیر فرامادی از آرخه او، گزارش آیتوس از عقیده اوست: «به عقیده هراکلیتوس، آتش چرخنده جاویدان، خداست» (همان، ص ۲۰۸). همچنین گزارش ارسطو از باور او مؤید این مطلب است: «هراکلیتوس می‌گوید که

۱. مسائلی مانند وحدت هستی در عین کثرت آن، اعتقاد به لوگوس و عقل مطلق جهانی و نیز صیوروت دائمی وجود (ر.ک: خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸-۲۵۱).

روح، اصل نخستین (آرچه) است» (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۳). در پیوند میان این گزارش ارسطو و گزارش پیشین وی (یعنی آرچه دانستن آتش) می‌توان چنین گفت که روح انسانی ماهیت آتشین دارد (همانند آتش جهانی) و از آنجاکه آتش جهانی با قانون و آگاهی مطلق هستی (لوگوس) متحد است، روح نیز آتشی مُدرک، متعقل و آگاه است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۰).

امپدوکلس معتقد بود هستی دارای چهار آرچه و اصل نخستین است. این چهار ریشه ازلی و ابدی بوده و حدوث و زوال ندارند. او می‌گوید: «نخست از چهار ریشه همه چیزها بشنو: زیوس درخشنده (خدای آتش)، هِرّه زندگی (خدای زمین یا خاک)، آیدونیوس (خدای هوا) و نستیس (خدای آب) که با اشک های خود سرچشمه‌های آدمیان را روان می‌سازد» (همان، ص ۳۴۴).

هر کدام از فلاسفه در صدد تبیین و تحلیل اصل اشیاء بودند و هریک 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 تمام کوشش پیشینیان برای یافتن آرچه، یافتن علت مادی عالم بود. او یا به سبب اقتضائات ساختار فلسفه خود و یا به موجب نقص و ابهام آثار فلاسفه پیش سقراطی در توضیح و تبیین سخنان ایشان تمام پاره‌هایی که از آنها به او رسیده بود را مادی تلقی و تفسیر می‌نمود. او در فصل سوم کتاب آلفای بزرگ متافیزیکش، پیش از نقل اعتقاد هر یک از قدما در چیستی آرچه می‌نویسد: «اکثر متفلسفان نخستین بر این عقیده بودند که تنها مبادی از نوع ماده، مبادی همه چیزها هستند» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۲). او گاه و بی‌گاه و به‌صورت مشوش از عبارات «آیتیون^۱» (علت) و «استویخنون^۲» (عنصر) به جای «آرچه» در تبیین مراد فلاسفه پیش سقراطی استفاده کرده است (رک: همان، ص ۱۱-۱۲، ۱۸). در حقیقت، ارسطو کوشیده است تا آرچه فلاسفه پیشین را در قالب ماده، جوهر و عنصر و علت تفسیر نماید. امیل بریه در خصوص میزان درستی فهم ارسطو از فلسفه حکمای ملطی می‌گوید: «ارسطو قائل بوده است که اینان در جست‌وجوی پاسخ این سؤال بودند که: ماده‌ای که اشیاء از آن ساخته شده‌اند چیست؟ این

1. Αίτιον.

2. Στοιχείον.

مسئله را خود ارسطو مطرح می‌کند و طرح آن به زبانی که مخصوص فلسفه اوست صورت گرفته است و هیچ دلیلی در دست نیست که ملطیان خود نیز به این مسئله - آن‌گونه که به آنها نسبت داده می‌شود - پرداخته باشند. پس هرگاه بگویند «به نظر طالس، "آب" و به عقیده آناکسیمندرس، "آپایرون" و بر طبق رأی آناکسیمنس، "هوا" مبدأ همه اشیاء است، مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حل مسئله ماده پنداشت (بریه، ۱۳۵۲، ص ۵۰).

ارسطو معتقد بود بسیط‌ترین و ساده‌ترین اجسام دنیای مادی تحت‌القمر^۱، 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. لذا 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 (صیروت)، یعنی قابلیت محض را داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۲). پس خود این چهار عنصر نیز به دو جزء خارجی جوهری تحلیل می‌شوند؛ یکی صورت جسمیه و دیگری «هوله»^۲. وی در تعریف هوله می‌گوید: «من هوله را نخستین موضوعی می‌دانم که هر شیء مطلقاً از آن به‌وجود می‌آید و خود موضوع در شیئی که به‌وجود آمده است باقی می‌ماند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۴). بنابراین «هوله» مورد بحث ارسطو، در جواب «آرخه» بود (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^۳ و احتراز از تشابه نوشتاری با الفاظ دیگر، به واژه «هیولی» تغییر پیدا کرد (همان، ص ۴۴). اما معلوم نیست در چه زمانی و توسط چه کسی واژه «ماده» به‌جای واژه «هیولی» و نیز واژه «ماده‌المواد» به‌جای «آرخه» و همچنین واژه «ماده اولی» به‌جای «پروته

۱. کون و فساد در عالم زیر ماه رخ می‌دهد، اما در عالم بالای ماه نه؛ زیرا عالم بالای ماه از عناصر اربعه تشکیل شده است. بلکه از عنصر پنجمی به نام «آیتر» (αιθηρ) است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱).

۲. واژه هوله در زبان یونانی کهن 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 برای جوهر بی‌فعلیت مد نظر خود وضع کرده است.

۳. کماینکه بسیاری از نام‌ها و واژه‌های یونانی به همین سرنوشت دچار شده‌اند؛ مانند: اسویختون (اسطقس)، امپدکلس (انباذقلس)، دموکریتوس (ذیمقراطیس)، اوسیا (ایس).

هوله^۱) جایگزین و ترجمه شده است؟ خواه برداشت ارسطو از آرخه مورد بحث پیش‌سقراطیان مطابق با واقع باشد یا نباشد.

به‌هرحال جایگزینی این واژه‌ها خالی از اشکال نبوده و مسیر برخی مباحث فلسفه عربی (یا اسلامی) را تا حدی منحرف نموده است و البته تفسیر ارسطو از آرخه، در جهت‌دهی اذهان مترجمین در گزینش این واژه‌ها بسیار مؤثر بوده است. هم‌چنان که بسیاری از تعابیر و اصطلاحات فلسفی حکمای قدیم غرب و حکمای ایران باستان را که دارای مفاهیم عالی عرفانی و اشراقی فلسفی بوده، از زمان ارسطو به بعد به معنای ظاهریِ مادی و اصطلاحات علوم طبیعی تطبیق داده‌اند و آنها را از مسیر اصلی خود بر گردانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۷۷).

احتمال آنکه این واژه‌گزینی کار اسحاق بن حنین^۲ باشد، ضعیف است. در ترجمه او بر فیزیک ارسطو، هیچ‌جا واژه ماده (که معادل هیولی باشد) به چشم نمی‌خورد (ر.ک: ارسطو، ۲۰۰۷م، ج ۲، ۲۰۱) و همه‌جا واژه «هوله» را همان «هیولی» ترجمه کرده است. هم‌چنین این احتمال هم ضعیف است که این امر از ابتکارات کندی باشد. البته، گرچه وی از نخستین واضعان اصطلاحات عربی در مقابل واژه‌های فلسفی یونانی است^۳، اما او هم در آثار خود از واژه ماده استفاده نکرده است (ر.ک: کندی، بی‌تا). ظاهراً این جایگزینی واژه‌ها به‌دست مترجمین دوره سوم نهضت ترجمه^۴ صورت گرفته است؛ چراکه در شرح‌های بعضی از آنها بر فیزیک ارسطو، واژه ماده زیاد به چشم می‌خورد.^۵

1. πρώτη ύλη.

۲. اسحاق بن حنین بن اسحاق (متوفای ۲۹۸ق) از نسطوریان اهل حیره بود و با پدرش حنین بن اسحاق که از بزرگ‌ترین مترجمان عهد عباسی بود، در بیت‌الحکمه همکاری می‌کرد. وی در زبان عربی از پدرش فصیح‌تر بود. به معتمد، معتضد و مقتدر عباسی (علیهم‌اللعنه) در امر ترجمه خدمت کرده است. ترجمه کتاب سوفسطی افلاطون و کتاب‌های کون و فساد و النفس و بخشی از فیزیک و متافیزیک ارسطو از جمله کارهای اوست (ر.ک: معلمی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

۳. واژه‌هایی مثل «حکمت» به‌جای «فلسفه» و «عنصر» به‌جای «اسطقس» از ابداعات اوست. البته پاره‌ای از اصطلاحاتی که کندی به‌کار برده، بعدها دگرگون شد. چنان‌که بعدها به‌جای «قنیه» ملکه و به‌جای «مجرد» مفارقه و به‌جای «مائی» ماهیه و به‌جای «حامل» قابل به‌کار برده‌اند (ر.ک: معلمی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۶۳).

۴. افرادی مانند ابویشر متی بن یونس القنائی (متوفای ۳۲۸ ه ق) و ابو زکریا یحیی بن عدی (متوفای ۳۶۴ ه ق) و ابوعلی بن المسموح (متوفای ۳۹۸ ه ق).

۵. ر.ک: ارسطو، ۲۰۰۷م، ذیل شروع متی بن یونس، یحیی بن عدی و ابن المسموح.

اشکال ترجمه ماده به جای هوله

ایراد این واژه‌گزینی این است که کلمه «ماده» در عرف عرب، کلمه‌ای عریق و ریشه‌دار و کثیرالاستعمال بوده است، نه واژه‌ای بی معنا و فاقد سابقه ذهنی. یعنی علما نسبت به این واژه ذهنیت داشته‌اند و معانی متفاوتی را از این واژه برداشت می‌کردند. البته مناسب ظریف و دقیقی که بین ماده و هوله وجود دارد، غیر قابل انکار است. ولی همین سوء انتخاب، باعث خلط معنایی چند واژه باهم گردیده است.

فهم مشترک علما از کلمه «ماده»، معنایی مشابه «هیولی» نبوده است. یعنی بحث موجود مادی و غیر مادی (طبق مصطلح کنونی) یا به تعبیری جسمانی و فراجسمانی، هم در فلسفه یونانی پیش از ارسطو مطرح بوده (ر.ک: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۲، ۴۹۵، ۵۱۲ - ۵۱۳) و هم در بین حکمای ایرانی پیش از اسلام مورد توجه بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۸؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۶). البته حقیقت این است که معنای قوه محض ارسطویی بر واژه «ماده» عربی تحمیل شده و منشأ اشتباهات بسیاری هم گردیده است. شواهد زیادی وجود دارد که فهم ارتکازی بسیاری از فلاسفه اسلامی از واژه «مادی» همان «جسمانی» بوده است؛ حتی نزد آنهایی که ماده به معنای هیولای ارسطویی را قبول داشته‌اند و متقابلاً واژه مجرد را به معنای «مجرد عن الجسم» می‌فهمیده‌اند، نه «مجرد عن الهیولی».

ابن رشد در تفسیر ما بعد الطبیعه می‌گوید: «المادة هي التي يشار اليها من طريق الحس» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۷۶). غیاث‌الدین منصور دشتکی نیز به نقل از پدرش صدرالدین دشتکی در مورد نفس مجرد می‌گوید:

«و لا خفاء في أن تلبسه ببعض الآثار، كقبول الأبعاد و النمو، مستلزم لأن يكون له مقدار و وضع و حيز، و تلبسه بشيء من هذه الأمور الثلاثة. فهو مدرک الکلیات من حیث انه مجرد عن هذه الثلاثة، و هذا هو المجرّد عندهم، فان المجرّد هو العریان، و ارادو به العاری عن هذه الثلاثة» (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۴ - ۹۷۵).

نظام‌الدین احمد هروی هم در شرح حکمت الاشراف سهروردی می‌گوید: «جوهر اگر قابل اشاره حسیه باشد جسم می‌نامیم، و آلا جوهر مجرد می‌گوییم» (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۹).

همچنین میرداماد وجود مادی را آن می‌داند که وضع و حیز و جهت و ابعاد و زمان و حدود و امتدادات ندارد و در مقابل، مجرد را عاری از همین ویژگی‌ها می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷).

صدرالمثالهین نیز چنین برداشتی را از مجرد ابراز کرده است: «فکل جسم او جسمانی، او مجرد... منته الی مبدأ واحد هو القیوم الواجب بالذات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۶۱). وی نسبت به متکلمین فرموده است: «اعترفوا بوجود مجرد عن الجسمانیات» (همان، ص ۳۰۵). او در جای دیگر نیز تصریح نموده که مجرد آن است که وضع و حیز ندارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۸).

پیامدهای فلسفی این واژه گزینی غلط

تساوق قوه و ماده و انکار وجود حرکت و زمان در مجردات

یکی از نتایج این اشتباه، مساوق دانستن ماده با قوه^۱ است؛ چراکه ارسطو معتقد بود قوه (دونامیس^۲) با هوله مساوق است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲). وقتی هوله با ماده مترادف شد، قوه نیز با ماده مساوق خواهد بود و قوه داشتن امر غیر مادی هم متناقض می‌گردد. از این رو فلاسفه معتقدند حرکت فقط در موجودات مادی عالم رخ می‌دهد؛ چراکه موجود مجرد فاقد قوه و استعداد است. به همین سبب، وقوع حرکت - که خروج از قوه به فعل است - در آنها امکان ندارد. اما اگر قوه را منحصر در ماده ندانیم و مشترک بین مادیات و مجردات بدانیم، امکان وقوع حرکت در مجردات نیز اثبات می‌گردد. به عبارت دیگر، اگر قوه را منحصر در ماده دانستیم و موجود مجرد را نیز به عنوان «موجودی که عاری از ماده یا همان هیولی است» تعریف نمودیم، مسلماً قوه داشتن چنین موجودی محال خواهد بود و همچنین حرکت (خروج از قوه به فعل) نیز برای آن متصور نخواهد بود.

مشائین، «حرکت، زمان، اندازه و مقدار، بُعد و شکل» را از ویژگی‌های انحصاری ماده می‌دانستند. از این رو وجود این ویژگی‌ها را در مجردات منکر بودند و عوالم را به عالم عقول (مجردات تام) و ماده تقسیم می‌کردند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۵-۸۴). اما سهروردی عالم دیگری را که متوسط بین عالم عقول محض و ماده است اثبات کرد و آن را عالم «اشباح مجرد» و «صور معلق» نامید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳، ۲۲۹-۲۳۵). پس از او، ملاصدرا نیز وجود مجردات مثالی را پذیرفت و براهینی برای آن اقامه نمود. وی صور معلق را فاقد قوه و استعداد، ولی واجد شکل و امتداد و کم و کیف می‌دانست (صدرالدین

۱. قوه به معنای قابلیت و استعداد و در مقابل فعلیت است.

۲. Δυναμικ.

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸). به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد بود آن اموری که مشائین از لوازم انحصاری ماده می‌پنداشتند، در حقیقت لوازم انحصاری نبوده است و هیچ برهانی بر حصر آن اقامه نشده است و صرفاً براساس اجماع بر تعریف امر مادی آن را پذیرفته‌اند. در خصوص ویژگی قوه داشتن نیز چنین است و هیچ دلیلی بر انحصار این ویژگی در امور جسمانی وجود ندارد.

از طرفی هم فلاسفه، گرچه در عبارت‌پردازی در بسیاری از مواضع کلمه «مجرد عن المادة» را به کار برده‌اند، اما در مقام اثبات موجود مجرد، آنچه که بودنش را اثبات کرده‌اند، موجود غیرجسمانی و غیرمحسوس و فاقد وضع و حیث و مقدار است، نه موجودی که ماده و هیولی ندارد. یعنی معتقد براهین و قدر متیقن موضوع اثبات شده در ادله اثبات عقل و نفس، موجود غیر جسمانی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۴۴-۴۴۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۶۲؛ فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). شاهد این مطلب آن است که برخی از فلاسفه اساساً منکر وجود هیولی هستند و درعین حال وجود موجودات مجرد را اثبات می‌نمایند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۴؛ ج ۳، ص ۴۱-۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۷).

بن‌بست تعریف «موجود مادی» در قبال منکرین هیولی

اگر بگوییم مادی یعنی موجودی که هیولی دارد، این تعریف مورد قبول منکرین هیولی واقع نخواهد شد؛ چراکه تعدادی از فلاسفه اساساً هیولی را قبول ندارند.^۱ بنابراین چیزی را که معدوم می‌پندارند نمی‌توانند در حدّ شیئی اخذ کنند. در بین فلاسفه، رواقیون^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۶)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴-۷۶؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۲۴)، فخر رازی (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸)، خواجه نصیرالدین طوسی (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۵، ۲۲۹) و در بین متأخرین نیز حکیم الهی قمشه‌ای^۳، محقق شهید سید مصطفی خمینی^۴ (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۸۳)، علامه مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۷-۱۸)، آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۹۱)،

۱. هیولی را به‌عنوان جزء جوهری قبول ندارند، نه اینکه قوه را قبول ندارند.

۲. آن‌گونه که ملاصدرا به ایشان نسبت می‌دهد.

۳. به نقل از آیت‌الله فیاضی (به نقل از علامه جوادی آملی). دست‌نوشته‌های فلسفی (هیولی). فیاضی، غلامرضا،

کتابخانه تخصصی مجمع عالی حکمت اسلامی

آیت‌الله فیاضی (فیاضی و حیدرپور، ۱۳۹۵، ص ۷۱) همه از منکران وجود هیولی هستند و ادله اثبات هیولی را ناتمام و بلکه مخدوش می‌دانند. بااین حال، هم وجود موجودات مادی (به معنای جسمانی) را می‌پذیرند و هم مجردات را. با لحاظ این مواضع، باید موجود مادی و مجرد را به نحوی تعریف نماییم که مورد اتفاق همه حکمایی که این دو مرتبه از موجودات را قبول دارند واقع شود. پیش از معرفی معیار مقبولی برای تمایز موجود مادی و مجرد، به اختصار برهانی در امتناع وجود هیولای ارسطویی ارائه می‌گردد.

برهان امتناع وجود هیولی^۱

قائلین به وجود هیولی در تعریف آن می‌گویند «هیولی هیچ فعلیتی ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۷۶، ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۵۲؛ همان، ج ۲، ص ۳۳). از طرفی هم مسلم است که وجود مساوق فعلیت است. پس آنچه که فعلیت ندارد، وجود هم ندارد و از آنجا که هیولی فاقد هرگونه فعلیتی است، نه به تنهایی می‌تواند موجود شود و نه به واسطه صورت. به تنهایی نمی‌تواند موجود شود، زیرا فعلیت ندارد و در سایه صورت نیز نمی‌تواند موجود شود، چون چیزی که ذاتاً هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، در سایه امر متحصل نیز نمی‌تواند موجود شود. اساساً فرض موجودی که فعلیت ندارد، متناقض است.

البته قائلان به وجود هیولی، توجیهاات باردی در تمایز میان «عدم» و «هیولی» بیان نموده‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۳-۳۴). ولی هیچ‌یک از آنها موجب رفع اشکال نمی‌شود. آنها می‌گویند: هیولی جز در قوه داشتن، هیچ فعلیتی ندارد. پرسش این است که اگر واقعاً در همین مورد فعلیت دارد، پس [بالاخره] یک نحوه فعلیتی دارد و دیگر کاری که از هیولی مطالبه می‌نماید^۲، از او بر نمی‌آید و اگر هیچ فعلیتی ندارد، پس عدم است.

معنای جمله «فعلیتها انها قوة الاشياء» و یا «لا فعلية لها اصلاً الا فعلية أنها قوة محضة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۲)، نظیر این جمله در مورد حق تعالی است که حکما می‌گویند: «لا ماهية له الا انّ ماهيته انيته» یا جمله «حده آتّه لا حدّ له». چه کسی از این عبارات این‌گونه برداشت می‌کند که خدا ماهیت و یا حد دارد؟ درواقع این جمله، تأکید در بی‌حدی است و این نحوه بیان در بین ادبا نیز رایج است و از

۱. هیولای اولای مشائی به‌عنوان جزء جوهری جسم.

۲. یعنی ایا از پذیرش فعلیت دیگر.

ظرافت‌های ادبی محسوب می‌گردد؛ همچنان‌که نابغه‌ی زیبایی سروده است (تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۳):

«لا عیب فیهم غیر آن سیوفهم بهنّ فلول من قراع الکتائب»^۲

این به معنای تأکید شجاعت در آن طایفه است، نه اینکه واقعاً جزء عیوب آنها محسوب شود. در مورد هیولی نیز همین‌گونه است. جمله «فعلیتها انها قوه محضه»، به معنای تأکید فعلیت نداشتن آن است؛ چون اگر در دستگاه فکری فلسفه‌مشاء، امکان داشت که یک موجودی هم قوه داشته باشد و هم فعلیت، دیگر نیازی به اثبات هیولی نبود. اگر هیولی فعلیتی - هرچند بسیار محدود و همچون عدم - داشته باشد، اصل براهین اثبات آن عبث می‌گردد؛ زیرا مشخص می‌شود که امکان دارد چیزی بوحده هم حیثیت فعلیت داشته باشد و هم حیثیت قوه.

تعریف مورد اتفاق از «مادی» و «مجرد»

با توجه به امتناع وجود هیولی و مورد قبول نبودن وجود آن در نزد برخی از فیلسوفان، بایستی در تعریف موجود مادی بازنگری شود و به تبع آن، تعریف موجود مجرد نیز تغییر خواهد کرد. ناگزیر نمی‌توان مادی را به «موجودی که هیولی دارد» تفسیر کرد. بلکه باید یک معیار صحیح، دقیق و مورد اتفاق برای امر مادی بیان نمود. به نظر می‌رسد از میان تمام عوارض مختص به ماده، قید «قابلیت اشاره حسّی» بهترین معیار و ملاکی است که می‌توان برای تمایز میان مادی و مجرد نام برد (شه‌گلی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). به تعبیر بهتر، آنچه که ما مادی می‌نامیم، به معنای چیزی است که ماده دارد. ولی از آنجایی که ماده (به معنی هیولی اولی) وجود خارجی ندارد یا دست‌کم مورد قبول همه نیست، در حقیقت، آنچه که هست همان ماده ثانیه^۳ می‌باشد. بنابراین مادی امری است که به ماده ثانیه منسوب است و حقیقت ماده ثانیه، همان جسم طبیعی می‌باشد که جوهریست ممتد در جهات سه‌گانه و قابل اشاره حسّی.

فلاسفه قابلیت اشاره حسّی را از ویژگی‌های عالم مادی می‌دانند. ملاصدرا نیز این قید را

۱. یکی از صنعت‌های ادبی، تأکید المدح بما یشبه الذم می‌باشد.

۲. یعنی فلان قوم جنگاور هیچ عیبی ندارد و اگر بخواهیم عیبی به آنها نسبت دهیم، باید چیزی که عیب نیست و اتفاقاً کمال آنها محسوب می‌شود به ایشان اسناد دهیم (مثل: لب‌پَر شدن و شکستن شمشیرها از شدت سلحشوری و شهادت در جنگ‌ها و درگیری‌ها).

۳. آوردن قید ثانیه برای ماده، به‌خاطر همراهی با اصطلاح مشهور است.

به مادیات نسبت می‌دهد: «... وان كان وجوده مادياً قابلاً للإشارة الحسية...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۵). وی اشاره حسی را مشروط به وجود ماده می‌داند (همان). از دیدگاه اشراقیون، ماده همان جسم است؛ با این تفاوت که وقتی شیء را از حیث جوهریتش می‌نگریم، با تعبیر «جسم» از آن یاد می‌کنیم و هنگامی که حیثیت اضافه و قبول صور و مقادیر را لحاظ می‌کنیم، آن را «ماده» می‌نامیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۶). حکمای اشراقی در تعریف ماده و جسم می‌گویند: «کل مشارالیه اشاره حسیه بالذات، فهو جسم و ان كانت الاشارة الحسية اليه بالعرض، فهي الاعراض الجسمانية» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۳). بعضی از فلاسفه غرب نیز همین تعریف را از ماده ارائه کرده‌اند (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۹۵). بنابراین مادی مساوی با جسم و جسمانی است که هم شامل جسم می‌شود و هم اموری که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند^۱ و چنان‌که جسم قابل اشاره حسی است، مادی نیز آن است که قابل اشاره حسی باشد. در مقابل، مجرد هم موجودی است^۲ که محسوس و قابل اشاره حسی نباشد (فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴). ملاصدرا در بحث اثبات تجرّد قوه خیال، ویژگی «عدم قابلیت اشاره حسی» را دالّ بر مجرد بودن قوه خیال می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۹ - ۵۱۰).

گفتنی است قابلیت اشاره حسی، اعم از «مرئی» بودن است. یعنی ممکن است شیئی مرئی نباشد و درعین حال، قابلیت مشارالیه بودن به اشاره حسی را داشته باشد. بنابراین اگر چه امواج مغناطیسی و انرژی‌ها مرئی نیستند، ولی مورد اشاره قرار می‌گیرند؛ زیرا بالاخره در جهتی از جهات این عالم ماده قرار دارند.

البته این‌گونه مرزبندی بین مادی و مجرد، برخاسته از نگرش ماهوی به عالم است. در تلقی ماهوی از عالم میان مراتب موجودات، گسیختگی و تباین وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان حدود و ثغور و احکام آنها را از یکدیگر جدا کرد. اما براساس اصالت و تشکیک در وجود، این چنین دیوارکشی بین مادی و مجرد ناصواب است.

مرز وجودی میان مادی و مجرد

به نظر می‌رسد خط‌کشی‌های ماهوی اشياء عالم، با نگرش وجودی به موجودات سازگار

۱. مانند اعراض که در جسم حلول می‌کنند و با انتقال آن منتقل شده و با زوال آن از بین می‌روند.

۲. قید «موجود» برای اخراج ممتنعات از شمول تعریف است؛ چراکه ممتنعات هم قابل اشاره نیستند.

نیست. براساس مبانی حکمت متعالیه و اصالت وجود، مجرد و مادی دو نحوه وجودند و تفاوتشان در این است که وجود در امر مجرد، به نحو شدیدتر و قوی تر بروز و ظهور دارد و در مادیات به نحو ضعیف تر. ارجاع اشتراک و تفاوت مجرد و مادی به وجود و مرتبه آن، به این معناست که دیگر مرزی میان مجرد و مادی وجود ندارد. حقیقت وجود، واحد و در عین حال امری مشکک و ذومراتب است. از یک مرتبه وجود که قوی تر و دارای آثار بیشتر و نقایص کمتری است، وجود مجرد انتزاع می شود و از مرتبه دیگر که ضعیف تر و نیازمندتر است، وجود مادی انتزاع می شود. خصوصیات هم که برای مجرد و مادی بیان می شود، به تبع همین نحوه وجود است.

علاوه بر این، در مورد تعاریف ماهوی نیز نکته مهمی وجود دارد و آن این است که عقل ما از شناخت حقیقت اشیاء قاصر است و اگر احياناً تعاریفی از موجودات ارائه می کنیم، فقط به اندازه درک اندک خود از واقعیت اشیاء، حدی بر آن مشخص می کنیم و واضح است که چنین تعاریفی، تعریف حقیقی نخواهد بود؛ چراکه با پای خرد خرد، به آن مقصد آسانی (رفیع) نمی توان رسید. کما اینکه فلسفه ورزی های معمول نیز نمی تواند حقیقت موجودات را به ما بنمایاند.

نتیجه گیری

براساس آنچه گذشت، مفهوم هیولی مفهومی متناقض است و به اعتقاد عده ای از فلاسفه، محال است که در خارج مصداقی داشته باشد. بنابراین نمی توان مادی را به معنای موجودی گرفت که دارای هیولی است. در مواجهه با انکار هیولی، یا بایستی اصطلاح «مادی» را از قاموس مصطلحات فلسفی حذف کنیم و اصطلاح «جسمانی» را به جای آن به کار بندیم و یا تعریف جدیدی از موجود مادی را ارائه دهیم؛ تعریفی که با ارتکازات ذهنی فلاسفه همخوانی بیشتری داشته باشد؛ یعنی همان برداشت جسمانی از مادی. این راه دوم آسان تر بوده و هم سو با تلقیات فیلسوفان است. در بین ویژگی های امر جسمانی، «قابلیت اشاره حسی» بهترین ویژگی برای تعریف موجود مادی می تواند قرار بگیرد. بنابراین تنها خصوصیت انحصاری امر مادی که آن را با مجردات متمایز می نماید، قابلیت اشاره حسی است، نه قوه داشتن و یا امتداد و شکل و مقدار داشتن.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آملی، محمد تقی (۱۳۷۷). درر الفوائد. قم: نشر اسماعیلیان.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة (ج ۳). تهران: انتشارات حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۴. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۳). بیروت: دار الصادر.
۶. ارسطو (۱۳۷۸). سماع طبیعی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
۷. _____ (۱۳۷۷). در کون و فساد. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____ (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه علی مراد داوودی. تهران: انتشارات حکمت.
۹. _____ (۱۳۶۶). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
۱۰. _____ (۲۰۰۷م). الطبیعة. ترجمه اسحاق بن حنین و تحقیق عبدالرحمن بدوی. قاهره: المرکز القومي للترجمة.
۱۱. افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون (ج ۱، ۳). ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. بریه، امیل (۱۳۵۲). تاریخ فلسفه در دوره یونانی. ترجمه علی مراد داوودی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۱ق). مختصر المعانی. قم: دارالفکر.
۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق علامه حسن زاده آملی. چاپ هفتم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان. چاپ دوم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۶. خمینی، سید مصطفی (۱۳۷۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر

- آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. دشتکی شیرازی، منصور بن محمد (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور. تحقیق علی اوجیبی. تهران: نشر میراث مکتوب.
۱۸. دشتکی شیرازی، منصور بن محمد (۱۳۸۶). مصنفات (ج ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران.
۱۹. دکارت، رنه (۱۳۷۱). اصول فلسفه. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات (ج ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۲۱. رحیمیان، سعید (۱۳۷۴). «ماده از دیدگاه فیزیک و فلسفه». دوماهنامه کیهان اندیشه، ۱۱ (۵)، ص ۳ - ۳۱.
۲۲. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲). تصحیح و تحقیق هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تحقیق حسین ضیایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. شه گلی، احمد (۱۳۹۱). «ملاک تمایز مادی و مجرد». فصلنامه معارف عقلی، ۷ (۱)، ص ۱۱۱-۱۴۶.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الكمالية. تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقة صدر المتألهين بر الهیات شفا (ج ۱ و ۲). تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح خواجه‌سوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۳۰. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵ش). علم النفس فلسفی. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. فیاضی، غلامرضا و حیدرپور، احمد (۱۳۹۵). «هیولای فلسفی در چالش منطقی». دوفصل نامه نسیم خرد، ۲ (۳)، ص ۵۳-۷۲.
۳۳. قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷). نظریه صورت در فلسفه ارسطو. چاپ دوم. تهران: نشر حکمت.
۳۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (ج ۱). ترجمه سید جلال الدین مجتوبی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). رسائل الکندی الفلسفیة. تصحیح و تعلیق محمد ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
۳۶. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی (ج ۱). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج ۱، ۲). چاپ پنجم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۴). چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق). المنطق. چاپ سوم. نجف: مطبعة نعمان.
۴۰. معلمی، حسن و دیگران (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه اسلامی. قم: نشر مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۱. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). قبسات. تحقیق مهدی محقق. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۲. هروی، نظام الدین احمد (۱۳۶۳). انواریه. چاپ دوم. تهران: نشر امیرکبیر.