

بررسی دیدگاه‌های مختلف فلاسفه اسلامی در نقد و اصلاح نظریه ماده- صورت‌گرایی مشائیان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

سعید انواری*
حمیده مختاری**

چکیده

در این مقاله، نظریه ماده- صورت‌گرایی مشائیان و مبانی آن در مواجهه با دیدگاه‌های جدید فیزیکی (نظریه اتم‌ها) را نقد و تحلیل کرده و بدین منظور، دو دیدگاه رقیب این نظریه در تاریخ فلسفه اسلامی، یعنی نظریه منسوب به رواقیان (عرضه‌شده از سوی ابوالبرکات و سهروردی) و نظریه ذره‌گرایی در تفسیرهای فلسفی (اجسام صغار صلبه) و کلامی آن (اجزای لایتجزی) را بررسی کرده‌ایم؛ سپس رویکرد اندیشمندان معاصر درباره نظریه ماده- صورت‌گرایی را واکاوی و آنان را براساس نظراتشان به سه گروه تقسیم کرده‌ایم: دو گروه از ایشان نظریه ماده- صورت‌گرایی را نفی کرده و هرکدامشان به نحوی از یکی از نظریات مخالفان با این نظریه حمایت کرده‌اند. در این میان، محیی‌الدین الهی قمش‌های و استاد حسن‌زاده آملی به نظریه ذره‌گرایان تمایل یافته و استاد مصباح یزدی و استاد فیاضی به نظریه منسوب به رواقیان گرایش پیدا کرده‌اند. دسته دیگر، کسانی همچون فاضل تونی و علامه طباطبایی هستند که کوشیده‌اند به نحوی میان نظریه ماده- صورت‌گرایی و نظریه اجسام صغار صلب و دیدگاه فیزیک جدید جمع کنند؛ باوجود آن، برخی مبانی نظریه ماده- صورت‌گرایی مانند متصل‌دانستن جسم، بالفعل‌نبودن اجزای جسم و وجودداشتن هیولای اولی همچنان با چالش‌های فلسفی و تجربی مختلف روبه‌روست.

واژگان کلیدی: ماده، صورت جسمیه، صورت نوعیه، جسم، ابن‌سینا، مشائیان، جزء لایتجزی.

saeed.anvari@atu.ac.ir

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

mokhtari114@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

مقدمه

براساس دیدگاه ماده- صورت‌گرایی^۱ که ابن‌سینا آن را پذیرفته، جوهر اجسام از دو جنبه تشکیل شده است: یکی قوه (استعداد، ماده و هیولی) و دیگری فعلیت (صورت). این نظریه با مخالفت گروه‌های مختلفی از متفکران اسلامی مواجه شد. برخی همچون زکریای رازی و ابوریحان بیرونی از نظریه ذره‌گرایان (اتم یا اجزای صغار صلب) دفاع کردند که نظر ایشان با نظریه برخی متکلمان (جزء لایتجزی یا جوهر فرد) مشابهت‌هایی داشت؛ درمقابل، گروهی دیگر همچون ابوالبرکات بغدادی، سهروردی و پیروان اشراقی وی، و خواجه نصیرالدین طوسی نظریه منسوب به رواقیان درباره جسم را پذیرفتند. نظریه ماده- صورت‌گرایی نزد ابن‌رشد، دشتکی و ملاصدرا نیز با نظریه ابن‌سینا اختلافاتی دارد. در عصر جدید، نظریات فیزیک‌دانان درباره ساختمان اجسام که یادآور نظریه ذره‌گرایان است، سؤالات و اشکالات تازه‌ای را درخصوص این دیدگاه مطرح کرده که باعث ایجاد تغییراتی در دیدگاه‌های برخی فلاسفه معاصر درباره نظریه ماده- صورت‌گرایی شده است. در این مقاله، دیدگاه خاص محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، علامه شعرانی، فاضل تونی، محمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، حسن حسن‌زاده آملی، محمدتقی مصباح یزدی و غلامرضا فیاضی در نقد و اصلاح نظریه ماده- صورت‌گرایی را مطرح می‌کنیم؛ سپس با مشخص کردن این مسئله که دیدگاه هر یک از حکمای معاصر درباره ماهیت جسم به کدامیک از نظریات تاریخی مطرح‌شده در این زمینه تعلق دارد، دیدگاه‌های مختلف در رد و اصلاح این نظریه را نقد و بررسی می‌کنیم.

پیشینه تحقیق

تاکنون، مقالات متعددی درباره ماهیت جسم از دیدگاه فلاسفه اسلامی نوشته شده (مانند: کاظمی‌زاده، ۱۳۷۶؛ قربانی، ۱۳۸۳؛ شهیدی، ۱۳۸۴؛ طاهری، ۱۳۸۴؛ سلیمانی، ۱۳۸۶؛ شاه‌نظری و عزیزی، ۱۳۹۱؛ ترابیان و جوارشکیان، ۱۳۹۲؛ زارعی و شیرزاد، ۱۳۹۶؛ غفاری و کمالی، ۱۳۹۷؛ کمالی و کمالی، ۱۳۹۸)؛ اما در هیچ‌یک از این مقالات، نقد و بررسی نظریه ماده- صورت‌گرایی و نظرات رقیب آن با توجه به دیدگاه‌های جدید فیزیکی و واکاوی دیدگاه‌های اندیشمندان معاصر

۱. ماده- صورت‌گرایی (Hylomorphism) عبارت از دیدگاهی است که در آن، مشابه با نظر ارسطو، جسم طبیعی براساس ماده و صورت تبیین می‌شود (ر.ک: The New Encyclopaedia Britannica, 1994, V. 6, P. 197).

در این حوزه صورت نگرفته^۱ و تنها در یک مقاله (سوری، ۱۳۹۶)، دیدگاه خاص علامه حسن‌زاده آملی بررسی شده است.

۱. نظریه ماده- صورت‌گرایی

در فلسفه مشاء، وجود جسم، بدیهی دانسته شده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۹۳) و جسم^۲، جوهری سه‌بعدی (دارای امتدادهای سه‌گانه طول^۳، عرض و عمق) (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۶۸) و قابل اشاره حسی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۹۹). جسم بر دو نوع مرکب^۴ و بسیط^۵ تقسیم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۷۹). نظریه ماده- صورت‌گرایی درباره ماهیت و حقیقت جسم بسیط^۶ مطرح شده است^۷ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۲۴۰-۲۴۱).

۱-۱. ماده و صورت

براساس این نظریه برای تبیین تغییر اجسام و کون و فساد آن‌ها از دو ویژگی ذاتی (جوهری) بالقوه و بالفعل استفاده می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵، 1046a، 1047b). مشائیان معتقدند جوهر

۱. همچنین تاکنون، حداقل هفت مقاله درباره نظریه جوهر فرد از دیدگاه متکلمان اسلامی نوشته شده که در مرتبط‌ترین آن‌ها با موضوع مقاله حاضر، بررسی و مقایسه نظریه جوهر فرد متکلمان با ذرات بنیادین در فیزیک صورت گرفته است (ناجی اصفهانی و قاسمی، ۱۳۹۵).

۲. جسم به اشتراک لفظ بر جسم طبیعی (جرم) که جوهر است و جسم تعلیمی (حجم) که عرض (کم) منفصل است، تقسیم می‌شود (نگری، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۴۰۰ و ۴۰۲). در اینجا بحث درباره اجسام طبیعی است (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص. ۵۵).

۳. مراد از طول، نه معنای عرفی آن، بلکه امتدادی است که نخستین بار در جسم اعتبار می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۶۸).

۴. جسم مرکب به متشابه‌الاجزا (مانند یاقوت) و غیرمتشابه‌الاجزا (مانند گوشت) تقسیم می‌شود (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، ص. ۱۴۶).

۵. جسم بسیط آن است که طبیعت واحد داشته (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۱۸) و صورت نوعی اجزایش با کل آن یکسان باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۷۹).

۶. این نظریه را ابن‌سینا هم درباره اجسام عنصری و هم در خصوص اجسام سماوی (اثیری) مطرح کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۵۳)؛ درمقابل، ابن‌رشد با ترکیب‌شدن اجسام سماوی از ماده و صورت مخالف است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص. ۱۷۴ و ۱۹۰) و آن‌ها را مختلف در نوع نمی‌داند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص. ۱۸۰). وی نوشته است: «و لسنّا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوی مرکب من مادة و صورة، کالأجسام البسيطة التي دونه إلا ابن‌سینا فقط» (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص. ۲۰۵).

۷. مراد از اجسام بسیط، همان عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) است و اجسام مرکب طبیعی عبارت از موالید ثلاث (جماد، نبات و حیوان) هستند (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷م، ج. ۱، ص. ۲۷۹).

جسم، خود مرکب از دو جوهر بالفعل (صورت) و بالقوه (هیولی) است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۲۵ و ۶۷). دو جوهر ماده و صورت جزء جسم هستند؛ ولی جسم به شمار نمی‌آیند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۰؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ص. ۶۹). ماده (هیولی) فی نفسه نه مقدار دارد و نه صورت جرمی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۵۹). فعلیت هیولی همان قوه بودن آن است؛ بدان معنا که هیولی فی نفسه و به اعتبار وجود ذاتش بالقوه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۸) و به واسطه صورت که از خارج بر آن وارد می‌شود، به شکل بالفعل درمی‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۸). ابن سینا درباره صورت معتقد است: «و نغنی به کلّ امر یحدث فی قابل یصیر له موصوفاً بصفة مخصوصة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸) و بر این اساس، صورت را عبارت از «ماهیتة التي بها هو» تعریف کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۳۴).

جسم دو صورت دارد: یکی صورت جسمیه که در همه اجسام، مشترک است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۸) و دیگری صورت نوعیه که وجه اختلاف ذاتی اجسام محسوب می‌شود (ریزی، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۶). ابن سینا درباره صورت نوعیه معتقد است: «فصورة الماء مثلاً قوة أقامت هیولی الماء نوعاً و تلك غیر محسوسة و عنها تصدر الآثار المحسوسة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۳۴-۳۵).

ذهن می‌تواند اجسام را به تنهایی و بدون توجه به هرگونه نوعیتی، به مثابه جسم مطلق در نظر گیرد؛ اما اجسام در خارج، همواره دارای نوعیتی خاص (صورت نوعیه) هستند و جسم مطلق در خارج وجود ندارد. صورت جسمیه که امری جوهری است، محسوس به شمار نمی‌آید؛^۱ اما قابلیت دارا بودن ابعاد سه‌گانه که لازمه صورت جسمیه است، امری محسوس محسوب می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۳۸۹). هیولای اولی^۲ و صورت نوعیه نیز که اموری غیر محسوس هستند، از طریق استدلال اثبات می‌شوند. وجود هیولای اولی از طریق برهان‌های فصل و وصل، و قوه و فعل اثبات می‌شود (ابن سینا،

۱. «و الجسم الذی يستعمل فی التعالیم هو المعروف بالجسم التعلیمی هو الصورة الجسمیة» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۱).

۲. در مقابل هیولای اولی، هیولای ثانیه قرار دارد که به مجموع هیولای اولی و صورت جسمیه گفته می‌شود. شایان ذکر است که لفظ «ماده» به اشتراک لفظ در بحث مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) نیز به کار رفته است و همچنین به اشتراک لفظ، ماده در فیزیک به معنای جسم به کار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۰، ص. ۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۶).

۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۶-۶۷) و صورت نوعیه از تفاوت طبیعی اشیا با یکدیگر به دست می‌آید (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۳). وجود صورت جسمیه و نوعیه بر این اساس است که ویژگی مشترک اجسام و ویژگی‌های متفاوت آن‌ها را ذاتی‌شان بدانیم^۱. این مطلب یکی از مبانی نظریه ماده- صورت‌گرایی ابن‌سیناست.

بدین ترتیب، جسم بسیط از سه جوهر تشکیل شده است: ماده (هیولای اولی)، صورت جسمیه و صورت نوعیه (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۷۲-۱۷۳؛ علی‌قلی بن قرچغای‌خان، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۸۳).

۱-۲. نحوه ترکیب ماده و صورت

جسم از ماده و صورت که حالاً در ماده است، ترکیب شده (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۹) و بنابراین، ماده و صورت، علت جسم هستند. ماده، علت مادی و صورت، علت صوری جسم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۵۴) و به همین سبب، ماده و صورت جسمیه، جسمانی و محسوس نیستند؛ بلکه مبدأ محسوسات هستند. باید به این مسئله توجه کرد که علت موجدۀ صورت، واهب‌الصور (عقل دهم) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۱۹۰) و از آنجا که ماده فعلیتی ندارد، صورت بر ماده تقدم وجودی (نه زمانی) دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۰) و شریک‌العله وجود ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۵-۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۳۰).

صورت بر ماده تقدم بالعلیه دارد و ماده و صورت دارای تقدم بالطبع و العلیه بر اعراض هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۹۲). هیولی و صورت به یکدیگر احتیاج دارند و بدون هم تحقق نمی‌یابند (تلازم ماده و صورت)؛ بدین جهت، مستغنی از یکدیگر و تام‌التحصل نیستند. هیولی نمی‌تواند صورت جسمیه را از دست بدهد و بدون آن باقی بماند (إنّ المادّة الجسمانیة لا تعرّی عن الصورة) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۸ و ۷۲) و صورت نیز در قبول تشخیصات و تعینات، نیازمند ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۰۵؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۷)؛ البته هیولی به یک صورت معین نیازمند نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۶؛ ریزی، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۶). مشائیان برای اثبات تلازم و عدم انفکاک صورت جسمیه و هیولی، متناهی بودن اجسام را اثبات می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۷۴).

۱. مراد از ذاتی، جزء مقوم است که بدون آن، جسم تحقق نمی‌یابد.

ماده و صورت، دو حیثیت حقیقی (نه اعتباری) در اجسام هستند؛ چنان که ابن سینا معتقد است: «فصورة الجسم تقارن شیئاً آخر غیراً له فی أنه صورة فیکون الجسم جوهرًا مرکباً من شیء عنه له القوة و من شیء عنه له الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۷). از این گونه سخنان ابن سینا که در آنها هیولی و صورت، دو موجود مغایر با یکدیگر به شمار می آیند، چنین برداشت شده که وی ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی دانسته است^۱ (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۲۸۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، ص. ۱۴۱)؛ بدان معنا که گرچه ماده و صورت، هیچ کدام به تنهایی قابلیت تحقق یافتن ندارند، هنگام ترکیب، واقعیاتی مغایر با یکدیگر به شمار می آیند (عبودیت، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۳۳۵ و ۳۴۰). ابن سینا درباره این مسئله نوشته است: «کاتحاد المادّة و الصورة... لیس احدهما الآخر و یكون المجموع لیس و لا واحد منهما» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ۲۳۸).

۱-۳-۱. اتصال جسم

مشائیان معتقدند جسم همان گونه که حس آن را درک می کند، یک شیء پیوسته است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۱؛ ریزی، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۰)؛ چنان که ابن سینا معتقد است: «الجسم جوهرٌ واحد متصل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۱). دلیل مورد نظر مشائیان برای اثبات پیوستگی جسم، قوای حسی ما نیست؛ زیرا ممکن است جسم از ابتدا در نتیجه اتصال اجزای لاین تجزی پدید آمده باشد و حواس ما در این زمینه خطا کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۵). ابن سینا اینگونه استدلال می کند که «اگر هستی جسم، گسستگی بودی، این ابعاد سه گانه را اندر وی نشایستی توهم کردن» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۵؛ الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۷)؛ لذا جسم بسیط به نحو بالفعل، جزء ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۳). از نظر این گروه از فلاسفه، انقسام پذیری و پیوستگی، به یکدیگر وابسته اند و هر دوی آنها عرض لازم صورت جسمیه محسوب می شوند^۲. ابن سینا معتقد است: «کل جسم فأنه قبل القسمة لا جزء له البتة، بل الفاعل للجزء وجود القسمة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۴). وی درباره

۱. از نظر ابن سینا اتحاد اثنین، محال است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۷۷)؛ اما وحدت میان دو شیء به چند طریق، امکان دارد که یکی از آنها وحدت ماده و صورت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۲۳۸).
 ۲. صورت جسمیه دارای پیوستگی ذاتی و جوهری نیز هست و این خصوصیت در تعریف جسم به «جوهر ذو ابعاد ثلاث» به عنوان فصل جسم مطرح می شود.

جسم متصل نوشته: «و المتصل لا جزء له بالفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۱۸۲) و حدوث اجزا در آن را به صرف اشاره حسی دانسته است که با برداشتن اشاره، اجزا نیز از میان می‌روند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۱۸۲)؛ لذا تقسیم جسم به جزء لایتجزی منتهی نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۳). مشائیان در این زمینه، معانی مختلف اتصال را مطرح می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۲).

به اعتقاد ابن سینا براساس قاعده «کَلِّمًا صَحَّ عَلَى الْفَرْدِ صَحَّ عَلَى الطَّبِيعَةِ» و «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد»، از آنجا که جسم تجزیه‌پذیر است، اجزای آن نیز باید همین‌گونه باشند و نمی‌توان آن‌ها را صُلْب و تجزیه‌ناپذیر دانست؛ لذا جسمیت بما هو جسمیت، قابل انقسام است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۶؛ فاضل تونی، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۵؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۳)؛ به عبارت دیگر، از آنجا که جسم را می‌توان به اجزای بالفعل تقسیم کرد، نباید مانعی در انقسام بالفعل آن اجزا (تقسیم فکّی) نیز وجود داشته باشد (ریزی، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۰)؛ بر این اساس، اجسام را تا هر میزان که تقسیم کنیم، بازهم از نظر عقلی و به صورت وهمی (فرضی)، قابلیت تقسیم بیشتر را خواهند داشت؛ زیرا لازمه صورت جسمیه، مقدار داشتن است و اجزای جسم همواره دارای مقدار هستند.

به اعتقاد ابن سینا جسم یا دارای جزء نیست و یک واحد متصل را تشکیل می‌دهد و یا مؤلف از اجسامی است که فاقد اجزا هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۴). دیدگاه نخست، متعلق به مشائیان است که جسم را دارای اجزای بالفعل نمی‌دانند؛ ولی آن را قابل تقسیم به اجزای بالفعل به‌شمار می‌آورند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۵)؛ بر این اساس، جسم قابل انقسام است (ففی کل طباع الجسمیة أن تقبّل الانقسام) (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۶)؛ اما نمی‌توان آن را به صورت بالفعل تا بی‌نهایت جزء تقسیم کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۹۹)؛ زیرا در این صورت، بی‌نهایت جزء بالفعل در خارج وجود خواهند داشت و بنابراین، مراد از اینکه جسم تا بی‌نهایت قابلیت انقسام دارد، بی‌نهایت انقسامات بالفعل نیست؛ بلکه منظور آن است که تقسیم‌کردن به‌حدی متوقف

۱. «کل جسم بما هو جسم ممّا یقبل لذاته الإنقسام الفکّی كما یقبل لذاته الإنقسام الوهمی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۱۳۳).

نمی‌شود که دیگر قابلیت (قوة) انقسام در جسم وجود نداشته باشد^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق- الف، ص. ۶۶؛ نگری، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۴۰۳). در تمام این تقسیمات، اجزای جسم، دارای صورت جسمیه هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۲۴۰)؛ اما اگر جسم از حدی بیشتر تقسیم شود، دیگر صورت نوعیه (خاصیت ظاهری) خود را حفظ نخواهد کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۲۴۳؛ فخرالدین الرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۳۸). این اجزا مجدداً می‌توانند با هم ترکیب شوند و یک شیء واحد را تشکیل دهند و در این حالت، خاصیت هریک از اجزا از میان خواهد رفت (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۵)؛ البته دشتکی در این زمینه نوشته است: «وقد اشتهر بین المشائین أن الأجسام تخلع صورها عند التصغير المفرط، ولی فیه نظر» (دشتکی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲).

$$\boxed{\text{هیولای اولی} + \text{صورت جسمیه}} + \text{صورت نوعیه} + \text{اعراض} = \text{جسم خارجی}$$

(جسم مطلق / ماده ثانیه)

۲. دیدگاه‌های متفاوت در چهارچوب نظریه ماده- صورت‌گرایی

برخی اندیشمندان اسلامی، نظریه ماده- صورت‌گرایی ارسطو و ابن سینا را با اصلاحاتی پذیرفته‌اند. در این بخش، نظرهای آنان را ذکر می‌کنیم.

۲-۱. نظر ابن‌رشد و قرچغای خان

ابن‌رشد (۲۰۰۲م، ص. ۲۸۱) و مؤلف کتاب *احیای حکمت* (علی‌قلی بن قرچغای خان) در چهارچوب نظریه ماده- صورت‌گرایی، صورت جسمیه را پذیرفته‌اند؛ اما هیولای اولی و صورت نوعیه را قبول کرده‌اند (۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۸۴ و ۲۰۲)؛ چنان‌که علی‌قلی بن قرچغای خان نوشته: «وجود صورت جسمی، لغو و لایعنی است» (علی‌قلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۳).

۲-۲. نظر دشتکی و ملاصدرا

ابن دو فیلسوف، نظریه ماده و صورت را پذیرفته و درعین حال، تغییرات و اصلاحاتی در

۱. در برهان‌های ذکرشده در رد اجزای لایتجزی سعی شده است امکان تقسیم وهمی (فرضی) و ذهنی این اجزا نشان داده و از این طریق، با اثبات قابلیت تقسیم وهمی‌شان مقدارداشتن این اجزا و در نتیجه، وجودداشتن قابلیت تقسیم خارجی در آنها اثبات شود.

آن ایجاد کرده‌اند. آنان ترکیب ماده و صورت را از نوع انضمامی ندانسته^۱ و اتحادی به‌شمار آورده‌اند^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۲۸۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۳۷۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، ص. ۱۴۱)؛ بر این اساس، ماده و صورت در خارج، دو جوهر نیستند که از ترکیبشان جوهر سومی به‌نام جسم حاصل شود؛ بلکه جسم بسیط را می‌توان به‌اعتباری ماده و به‌اعتباری صورت دانست^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۲۸۳). از میان معاصران نیز کسانی مانند استاد مطهری و جوادی آملی که به نظریات ملاصدرا گرایش یافته‌اند، ترکیب ماده و صورت را از نوع اتحادی دانسته‌اند.

۲-۳. نظر استاد مطهری

در این مبحث، استاد مطهری ذیل عبارتی از علامه طباطبایی با اشاره به نظریات ارسطو، ذیمقراطیس و متکلمان دربارهٔ جسم، این مسئله را قبول کرده‌اند که پذیرش صورت جسمیه با مشکل مواجه است (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۷۵۱). کلام علامه طباطبایی که بر اطلاع‌داشتن ایشان از نظریات جدید فیزیکی دلالت می‌کند، بدین شرح است:

امروزه به ثبوت رسانیده‌اند که ساختمان اجسام متصل واحد نیست و هر جسمی مرکب از یک دسته اجزای کوچک و ریز است که قابل تبدیل به انرژی می‌باشند و درحقیقت، هر جزء مادی از تراکم یک تودهٔ انبوهی از انرژی به‌وجود آمده و خود انرژی نیز ساختمان دانه‌دانه که هر دانه‌ای «کوانتوم» نامیده می‌شود، دارد و از سوی دیگر، ما جز ماده و انرژی و با تعبیر صحیح‌تر، جز انرژی در جهان طبیعت، چیزی نداریم (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص. ۷۴۸-۷۴۹).

استاد مطهری همچنین بر مبنای «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» معتقد است ماده جزء حقیقت شیء نیست و نیازمندی صورت به ماده باعث نمی‌شود ماده را جزء جسم و علت داخلی‌اش بدانیم (مطهری، ۱۳۷۱ب، ص. ۴۱۳). ایشان علت مادی دانستن ماده نسبت به

۱. شایان ذکر است که براساس آنچه ملاصدرا گفته، میان دیدگاه ایشان تفاوت‌هایی نیز وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۲۹۴). برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه رک: حسینی و درگاهی‌فر، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۸.

۲. برخی شریک‌العلت بودن صورت برای ماده در فلسفهٔ مشاء را تنها با پذیرش ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، قابل پذیرش دانسته‌اند (غفاری و کمالی، ۱۳۹۷، ص. ۱۴).

۳. «فإنّ معنی اتحاد المادّة بالصورة... أنّ موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعینه وجود ما هو المادّة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۵، ص. ۲۹۳).

جسم را نقد کرده و این مسئله را ناشی از خلط میان دو ماده دانسته و نوشته‌اند: «نمی‌شود که ماده را جزئی در عرض صورت برای جسم بدانیم و علت داخلی بنامیم» (مطهری، ۱۳۷۱ب، ص. ۴۱۳)؛ همچنین با پذیرش ترکیب اتحادی میان ماده و صورت (مطهری، ۱۳۷۱ب، ص. ۲۴۶-۲۴۷)، معتقدند با پذیرش ترکیب اتحادی، نه هیولای اولی قابل پذیرش است و نه می‌توان از برهان فصل و وصل استفاده کرد (مطهری، ۱۳۶۸، ص. ۱۷۶).

استاد مطهری به این اشکال نیز اشاره کرده‌اند که با توجه به امکان تبدیل عناصر به یکدیگر در این روزگار، وجود صورت نوعیه نیز با اشکال مواجه شده است (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۳۱۵-۳۱۷)؛ اما کوشیده‌اند با تفکیک مباحث فیزیکی از مباحث فلسفی، براساس قوه و فعل نشان دهند اختلاف نوعی اشیا نمی‌تواند از اموری ناشی شود که در ذات خود، هیچ‌گونه کثرت و تعددی ندارند (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۳۱۷)؛ لذا ایشان همچنان وجود صورت نوعیه را لازم دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۷۵۱).

به عقیده استاد مطهری، تبدیل ماده (جسم) به انرژی کم‌وبیش، احیای نظر متکلمین است؛ زیرا طبق نظریات جدید، آنچه اجسام را تشکیل می‌دهد (انرژی)، خودش جسم نیست (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۷۵۱)؛ همچنین درباره رابطه نظریه اجزای صغار صلب و نظریه اتمی جدید، استاد معتقد است علم جدید نظریه دموکریتوس درخصوص پیوسته و واحدنبودن اجسام محسوس را تأیید کرده؛ اما جزء دوم نظریه دموکریتوس، یعنی شکست‌ناپذیربودن اجسام صغار صلبه را نپذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۱الف، ص. ۷۶۶)؛ عبودیت، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۸)؛ به‌علاوه، از نظر ایشان، از آنجا که تعبیرات علمی و فلسفی با یکدیگر متفاوت‌اند، تاکنون، تبیین فلسفی دقیقی درباره ماهیت انرژی صورت نگرفته است (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۸۴). ایشان سؤالات مختلفی را درباره ماهیت انرژی مطرح کرده‌اند که از جمله آن‌ها موارد ذیل را می‌توان برشمرد: آیا انرژی دارای بُعد است؟ آیا جوهر است؟ (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۷-۱۸۸)؛ مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۷۳).

۱. این نظرات استاد مطهری در جلد چهارم از اثر ایشان با عنوان *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم* به صورت مفصل آمده (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ص. ۱۷۴-۱۷۶)؛ اما از جلد ششم مجموعه آثار حذف شده است؛ لذا در گزینش منابع، از هردو چاپ این کتاب استفاده کرده‌ایم.

از آنجا که هیولی نمی‌تواند مجرد از صورت باشد^۱، ظاهراً از دیدگاه استاد، لازم است صورتی نیز برای انرژی قائل شویم (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۹۰)؛ علاوه بر آن، ایشان نوشته‌اند: تبدیل ماده به انرژی «نشان داد که آنچه را که ما ماده می‌نامیم...، این خودش یک صورت است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۵). به عقیده استاد، تبدیل ماده به انرژی و انرژی به ماده می‌تواند جای برهان فصل و وصل را بگیرد (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۶) و در نتیجه، حالتی بسیط‌تر وجود دارد که ماده (صورت جسمیه) و انرژی، هر دو صورت‌هایی از آن هستند^۲ (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۶؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص. ۵۸؛ انواری، ۱۳۹۵، ص. ۲۵). براساس آنچه گفتیم، استاد مطهری وجود صورت جسمیه و هیولی را نقد کرده و صورت نوعیه را پذیرفته‌اند.

۳. مخالفان با دیدگاه ماده- صورت‌گرایی

نظریات مطرح‌شده در مقابل نظریه ماده- صورت‌گرایی را به دو دسته کلی بدین شرح می‌توان تقسیم کرد:

۳-۱. نظریه منسوب به رواقیان

وجه اشتراک نظرات این گروه، آن است که گرچه قوه و فعلیت در اجسام وجود دارند، اموری جوهری نیستند^۳ و اجسام، اشیایی بسیط هستند و از دو جوهر تشکیل نشده‌اند. این نظریه در جهان اسلام به رواقیان نسبت داده شده^۴ (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص. ۵۶۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۴۸؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۴) و اردکانی در این زمینه معتقد است:

فرقه‌ای گفته‌اند که جسم، جوهری است بسیط ممتد در جهات ثلاث و فی‌نفسه متصل است به اتصال مقداری جوهری قائم به ذات خود، و این فرقه مشهورند به رواقیان از تابعین افلاطون الهی و از حکمای اسلام، شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب حکمت اشراق، این مذهب را حق دانسته است (اردکانی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۳).

۱. «المادة الجسمیة لا توجد مفارقة للصورة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۷۹).

۲. «الصورة لا توجد إلا فی هیولی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۹).

۳. این نکته، تفاوت دیدگاه این گروه با نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت است.

۴. این نظر به افلاطون نیز نسبت داده شده است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج. ۳، ص. ۱۴۶).

این نظریه را در جهان اسلام، اخوان‌الصفاء، ابوالبرکات^۲ و شیخ اشراق مطرح کرده‌اند.^۳ ایشان گرچه با نظریه جوهر فرد (جزء لایتجزی) مخالف هستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص. ۸۸)، نظریه ماده- صورت‌گرایی را نیز نپذیرفته‌اند. شیخ اشراق قوه و فعلیت را از امور اعتباری همچون فوقیت و تحتیت به‌شمار آورده است؛ بدین نحو که جسم به خودی خود، فعلیت دارد و در نسبت با أعراضی که جایگزین أعراض موجود می‌شوند، دارای قوه و استعداد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص. ۸۰؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۴۰۹-۴۱۰)؛ بنابراین، هیولی امری اعتباری محسوب می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۶۶). این نظر، مشابه دیدگاهی است که مشائیان درباره هیولای ثانیه مطرح کرده‌اند. از نظر فلاسفه مشاء، جسم از هیولای اولی- که امری حقیقی است- و صورت جسمیه تشکیل می‌شود؛ اما تبدیل اجسام به یکدیگر و تغییر صورت‌های نوعیه آن‌ها در اثر وجود هیولای ثانیه در اجسام- که امری نسبی است- اتفاق می‌افتد؛ درمقابل، از نظر اشراقیان، جسم بسیط است و متشکل از هیولی^۴ و صورت نیست (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۹۵-۱۹۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ص. ۷۵). شهرزوری نوشته است: «أنَّ الهیولی الأولى الحاملة لجميع الصور والأعراض هی الجسم، و هو عندهم متصل واحد و شیء لا ترکیب فیہ أصلاً» (۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۵۶).

اشراقیان حقیقت جسم (جسم طبیعی) را همان مقدار (جسم تعلیمی جوهری یا جوهر منبسط بالذات) به‌شمار آورده (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۶۶؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۶؛ علی‌قلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۸۴ و ۲۰۲) و وجه اشتراک و افتراق اجسام را نیز همان مقدار دانسته‌اند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۲۰۱-۲۰۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ص. ۷۷ و ۷۹). از نظر آنان نباید مقدار جوهری در جسم (صورت جسمیه) و

۱. اخوان‌الصفاء نوشته است: «أنَّ الجسم الواحد یسمى تارة هیولی... و تارة صورة... و إنما یسمى الجسم هیولی للصورة التي یقبلها» (۱۹۵۷، ج. ۱، ص. ۲۷۸).

۲. شیخ اشراق در *المشارع و المطارحات* از ابوالبرکات نام برده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۳۵، ۴۳۶ و ۴۷۱)؛ بنابراین می‌توان گفت وی با آرای ابوالبرکات آشنا و احتمالاً در این بحث، تحت تأثیر نظرات وی بوده است.

۳. از نظر علامه حلی، این رأی متعلق به حکمای پیش از ارسطو بوده و ابوالبرکات به آن گرایش یافته است (حلی، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۱).

۴. قطب‌الدین شیرازی نوشته است آنچه اوایل هیولا نامیده‌اند، به‌معنای مطلق جسم است و با هیولای مشائیان که جزئی از جسم است، اشتراک لفظی دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۶).

مقدار عَرَضی در آن (کم متصل یا جسم تعلیمی) را از هم تفکیک کنیم (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۶۲). از آنجا که شیخ اشراق حقیقت جسم را همان مقدار و امتداد دانسته (نه شیء دارای امتداد)، با امتداد مبهم، یعنی صورت جسمیه مخالف است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص. ۱۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ص. ۷۹). به اعتقاد شیخ اشراق، بُعد، خود جسم است؛ نه لازمه آن (سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ص. ۷۴-۸۰).

بر اساس تعریف متفاوتی که شیخ اشراق درباره جوهر به دست داده است (ر.ک: انواری، ۱۳۹۵ الف، ص. ۲۶)، می‌توان گفت وی صورت نوعیه را عَرَض به شمار آورده که لازمه آن، نپذیرفتن صورت نوعیه به عنوان جزء مقوم جسم است؛ زیرا با وجود أعراض، دیگر نیازی به وضع اصطلاحی جدید به نام «صورت نوعیه» نخواهد بود.

۳-۱-۱. نظر پیروان شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی

شهرزوری (۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۵۳)، ابن کمونه (۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۶۶) و قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۳، ص. ۲۰۲) نیز نظر شیخ اشراق را درباره جسم پذیرفته‌اند و شهرزوری در این زمینه معتقد است: «فالحق أن الهیولی هو نفس الجسم و هو المقدار، و لا وجود للصورة الجسمیة و النوعیة الجوهریة و أن لیس فی الجسم إلا الهیئات فحسب» (۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۸۷).

خواجه نصیر نیز در تجرید الاعتقاد، جسم را بسیط دانسته است؛ نه مرکب از هیولی و صورت^۱ (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص. ۲۲۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ ق، ج. ۳، ص. ۱۵۷). علامه حلی در شرح سخنان خواجه، این نظر را مطابق نظر گروهی از متکلمان و ابوالبرکات به شمار آورده است (۱۴۱۷ ق، ص. ۲۲۹). از میان معاصران، نظرات استاد مصباح یزدی و فیاضی را می‌توان ذیل این گروه قرار داد که در ادامه، آن‌ها را شرح می‌دهیم.

۳-۱-۲. نظر استاد مصباح یزدی

دیدگاه استاد مصباح یزدی درباره حقیقت جسم، ذیل این نظر قرار می‌گیرد. به اعتقاد ایشان جسم نه مرکب از ماده و صورت، بلکه جوهری است بسیط که صورت به عنوان یک کمال در آن پدید می‌آید یا از آن زایل می‌شود. به عقیده ایشان قوه و فعل امور عینی نیستند و مابه‌ازای خارجی ندارند؛ بلکه اموری انتزاعی و اضافی محسوب می‌شوند (مصباح یزدی،

۱. خواجه نصیر در شرح الإشارات و التنبیحات، مطابق نظر مشائیان سخن گفته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۴۶).

۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۹-۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ۲۶۹-۲۷۰؛ پس بالقوه بودن، امکانی عینی نیست تا نیازمند حاملی باشد و فقط جسم، وجود عینی و بالفعل دارد. عقل با مقایسه حالت کنونی جسم با وضعیت آینده‌اش که در اثر حصول شرایط و رفع موانع در آن ایجاد می‌شود، به امکان داشتن امری برای جسم حکم می‌دهد و جسم را نسبت به آن، بالقوه لحاظ می‌کند؛ در نتیجه، جسم در خارج، مرکب از قوه و فعل نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۱۹۹-۲۰۱).

ایشان علاوه بر انتزاعی دانستن قوه و فعل، در ضمن تفسیر برهان فصل و وصل، به انتزاعی بودن اتصال و انفصال نیز معتقدند که در نهایت، بر این مسئله دلالت می‌کند که نیازمند محل و موضوع نیستیم. به عقیده استاد مصباح یزدی می‌توان برای اتصال و انفصال، معنای چهارمی را نیز در نظر گرفت^۱ که نه عَرَض و جوهر، بلکه مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی باشد. متصل بودن شیء بدان معنا نیست که آن شیء لزوماً صورتی نیازمند ماده یا عَرَضی نیازمند موضوع است؛ بلکه اتصال و انفصال، معانی‌ای هستند که از رابطه اجزا با یکدیگر انتزاع می‌شوند. اگر اجزا چنان به هم نزدیک باشند که هیچ فاصله‌ای میان آن‌ها وجود نداشته باشد، مفهوم اتصال از آن‌ها انتزاع می‌شود؛ پس اتصال و انفصال، جوهر و عَرَض نیستند که نیازمند محل و موضوع باشند؛ بلکه از مفاهیم انتزاعی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۲-۹۳).

ایشان اصل وجود قوه و فعل در اجسام را نیز پذیرفته‌اند؛ اما آن‌ها را جزء جوهر جسم نمی‌دانند. قوه بودن از نظر استاد، امری است که به صورت نسبی از حالات مختلف جسم در مقایسه با حالات دیگر آن انتزاع می‌شود.

استاد مصباح همچنین معتقدند حقیقت جسم، انرژی متراکم است. در واقع، انرژی همان جرم (جسم) است و جایگاهی مستقل در سلسله اجناس ندارد. براساس این تصویر نباید انرژی را جنسی میان جوهر و جسم در نظر گرفت؛ هر چند ایشان مانند استاد مطهری تأکید

۱. در فلسفه مشاء، اتصال سه معنا دارد: الف) به معنای اتصال جوهری یا صورت جسمیه که در این معنا اتصال، ذاتی شیء و از جوهر است؛ ب) به معنای امتداد که در این معنا اتصال نوعی کمیت و از أعراض است؛ ج) در معنای عرفی که میان دو یا چند شیء است و یک امر اضافی محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۲).

کرده‌اند که هنوز حقیقت انرژی، نامشخص است و به دلیل وجود داشتن این ابهام نمی‌توان دریافت فلسفی قاطعی از آن داشت (مصباح یزدی، ۱۳۶۳ الف، ص. ۲۰۱).

۳-۱-۳. نظر استاد فیاضی

دیدگاه‌های استاد فیاضی هم ذیل این گروه قرار دارد. به‌باور ایشان، هیولی وجود خارجی ندارد و هیچ‌یک از براهین اثبات وجود خارجی هیولی، تمام نیست (فیاضی و حیدرپور، ۱۳۹۵، ص. ۵۹ به بعد).^۱ ایشان معتقدند در پی انکار ماده اولی صورت جسمیه نیز به‌عنوان جوهر فعلیت‌بخش آن انکار می‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که ماده به‌عنوان پذیرنده حالت جدید در اجسام انکار شود، طبق این نظر، جسم، جوهر بالفعلی است که استعداد پذیرش حالات جدید را دارد؛ بنابراین، جسم، مرکب از قوه و فعلیت نیست؛ بلکه امری بسیط است که هم فعلیت و هم قوه را شامل می‌شود (نبویان^۲، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۵۰۴).

استاد صورت نوعیه را نیز جوهر نمی‌داند؛ زیرا صورت نوعیه در خارج با انواع جسم متحد است و به دیگر سخن، وجودی جدا از جسم ندارد تا علاوه بر جسم، جوهر دیگری به‌نام صورت نوعیه وجود داشته باشد. مطابق این دیدگاه، جسم جوهری است که انواعی دارد و صورت‌های نوعیه به عین آن‌ها موجودند. جسم، جنس عالی برای انواع مختلف خود است که صورت‌های نوعیه با آن‌ها متحدند. این خوانش از جسم در کنار حرکت جوهری، این‌گونه نتیجه می‌دهد که جسم، امری ممتد و سیال است که در هر مقطع با صورت جدیدی متحد می‌شود؛ لذا در فرایند تغییر، جسم به‌عنوان جوهری مستعد، همواره باقی است و با استعدادی که دارد، در هر مرحله با صورت نوعیه جدیدی به‌نحو ترکیب تحلیلی (نه خارجی) متحد می‌شود (نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۵۰۴-۵۰۵).

۱. از نظر ایشان براهین اثبات وجود خارجی هیولا عبارت‌اند از: الف) برهان قوه و فعل؛ ب) برهان فصل و وصل؛ ج) استحاله اجتماع فعلیات؛ د) تغایر دو جزء ذاتی با زوال یکی و بقای دیگری؛ ه) برهان خاص‌الخاص؛ و) لزوم منتهی شدن جهات قوه به قوه محض؛ ز) استحاله فاعلیت و قابلیت یک شیء برای شیء دیگر؛ ح) استحاله عینیت قوه با فعل در خارج. ایشان بر تمام این براهین، اشکالاتی را وارد می‌دانند (برای مطالعه بیشتر در این حوزه رک: نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۴۵۳-۵۰۲).

۲. تاکنون، نظرات استاد فیاضی در این زمینه به‌صورت مستقل منتشر نشده و سید محمدمهدی نبویان این مطالب را از یادداشت‌های چاپ‌نشده ایشان جمع‌آوری و منتشر کرده است (رک: نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۲، پاورقی ص. ۵۰۵).

۳-۲. نظریه ذره‌گرایی (جوهر فرد)

بنیان‌گذاران نظریه اتمیسم^۱ یونان را لئوکیپوس^۲ و دموکریتوس دانسته‌اند (تیلور، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۳۸۰؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۳ و ۳۹۸) و ابن‌سینا این نظر را به پیروان ذیمقراطیس (دموکریتوس) و ابروقیلوس و ابیقورس (اپیکور)^۳ نسبت داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۴). دموکریتوس همه اجسام را مجموعه‌ای از اتم‌ها می‌دانست؛ یعنی جوهرهایی بالفعل که متناهی، سه‌بعدی، و دارای اندازه و شکل‌های مختلف‌اند و به‌لحاظ خارجی، تقسیم‌نشده‌اند و نفوذناپذیر هستند (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص. ۸۹). در این ذرات، تغییر راه ندارد و تنها نحوه ترکیب، اجتماع و افتراق آن‌ها قابل تغییر است (ارسطو، ۱۳۸۵، 1042b). این تغییرات باعث پدیدآمدن صفات مختلف در اشیا می‌شود و بر این اساس، اشیا دارای صفات ذاتی نیستند (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص. ۶۵؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۸).

به عقیده ذیمقراطیس، جسم در حد ذات خود گسسته است؛ زیرا اگر پیوسته بود، گسستن را نمی‌پذیرفت (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۷)؛ چنان‌که گفته‌اند: «کلّ قابل للتفریق ففیه تألیف» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۹۸). طبق نظر دموکریتوس، اجسام حقیقی، همین اجزای لایتجزی هستند و اجسامی که ما مشاهده می‌کنیم، در واقع از تألیف آن‌ها پدید آمده‌اند و به همین دلیل، قابلیت انقسام دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۵-۱۸۴؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۸). از نظر او اجسام حقیقی اختلاف نوعی ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

ابن‌سینا درباره نظر آن‌ها تصریح کرده است: «الذین جعلوا هذا الجزء المتهی إليه جسماً و هم شیعة ذیمقراطیس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۶). از نظر ابن‌گروه: «البصر یخطی فی أمر الدائرة و المثلث، و انما هی اشکال مضرّسة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۹۰). آنان سختی و راحتی انقسام‌پذیری اجسام را نیز به همین تألیف میان اجزای لایتجزی نسبت می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۵) و چنان‌که خواهیم دید، نظر جدید مطرح‌شده در علم فیزیک تاحدی مشابه نظر دموکریتوس است.

1. Atomism

اتم در لغت به معنای خردنشده و جزء لایتجزی است.

2. Leucippus

3. Epicurus

وی را ذره‌گرایی متأخر دانسته‌اند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص. ۵۰۱؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص. ۴۴۱).

۳-۲-۱. نظریه ذره‌گرایی در جهان اسلام

این نظریه در جهان اسلام، پیروانی دارد که از جمله آن‌ها زکریای رازی^۱ و ابوریحان بیرونی را می‌توان نام برد (اذکایی، ۱۳۸۴، ص. ۳۱۴ و ۳۱۹). ناصر خسرو درباره این مسئله نوشته است: «اصحاب هیولی چو ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است...؛ پس گفته است اندر قول هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است» (اذکایی، ۱۳۸۴، ص. ۶۸-۶۹).

نظریه اتمیست‌ها (جوهر فرد^۲) در میان بیشتر متکلمان مسلمان (جزء لایتجزی) با نظریه دموکریتوس (اجزای صغار صلب) اندکی تفاوت دارد^۳. از نظر متکلمان، اشیای محسوس از ذراتی به وجود آمده‌اند که خود دارای بُعد نیستند^۴ و جسم به‌شمار نمی‌آیند؛ اما دموکریتوس اجزای صغار صلب را جسم می‌دانست و بدین جهت، اجزای صغار صلبی که وی به آن‌ها قائل بود، نه در ذهن، بلکه فقط در خارج، تجزیه‌ناپذیرند؛ ولی جزء لایتجزی مورد نظر متکلمین هم در ذهن و هم در خارج، تجزیه‌ناپذیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۴؛ فخرالدین الرازی، ۱۴۰۷ق، ج. ۶، ص. ۱۹).^۵ قائلان به نظریه ماده و صورت، نظریه جزء لایتجزی و اجسام صغار صلب را رد کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۸).

۴. جسم از منظر فیزیک جدید

امروزه در علم فیزیک، جسم (ماده)^۶ را شیء متصل پیوسته نمی‌دانند و آن را متشکل از ذراتی بالفعل به نام اتم به‌شمار می‌آورند. در مرکز اتم، هسته‌ای فشرده با بار الکتریکی مثبت

۱. برای مقایسه دیدگاه زکریای رازی و نظرات جدید فیزیک ر.ک: ناجی اصفهانی و قاسمی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۲.

2. Monad

۳. در این مقاله، جزئیات دیدگاه متکلمان را بررسی نمی‌کنیم (برای مطالعه بیشتر درباره آرای متکلمان ر.ک: ولفسن، ۱۳۶۸، ص. ۴۶۶؛ همچنین برای مقایسه نظرات ایشان با آرای فیزیک جدید ر.ک: ناجی اصفهانی و قاسمی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷).

۴. برخی متکلمان تألیف حداقل دو جزء و برخی نیز تألیف سه جزء را برای تحقق یافتن جسم، لازم دانسته‌اند (نگری، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۴۰۱).

۵. ابن‌سینا به نظریه متکلمین اشاره و آن را رد کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۱، ص. ۱۸۴). فخر رازی نیز در *المباحث المشرقیة* گزارش کرده است که فلاسفه بالغ بر بیست دلیل اعم از ادله فلسفی، هندسی و طبیعی بر ابطال نظریه متکلمان اقامه کرده‌اند (فخرالدین الرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۲۵-۳۸).

۶. اصطلاح «ماده» در فیزیک به معنای جسم است و با «ماده» به معنای فلسفی آن اشتراک لفظ دارد.

وجود دارد که الکترون‌ها با بار منفی، دور آن گردش می‌کنند. این هسته از ذره‌هایی به نام پروتون و نوترون تشکیل شده است که آن‌ها نیز محصول ترکیبات مختلف کوارک‌ها هستند (اهانیان، ۱۳۷۲، ص. ۴۸۲). آنچه کوارک‌ها را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد، نیرویی به نام نیروی هسته‌ای قوی است که یکی از چهار نیروی بنیادین عالم محسوب می‌شود. بین هسته مرکزی و الکترون‌ها میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی قدرتمندی وجود دارد که ساختار اتم را شکل می‌دهند. برای آنکه الکترون در مدار هسته قرار گیرد، به نیروی الکترومغناطیسی نیاز دارد (وایدنر و سلز، ۱۳۸۰، ص. ۹۹؛ کرین، ۱۳۷۹، ص. ۵۸۹). این نیروها و میدان‌ها سبب استحکام و صلابت ماده می‌شوند. الکترون‌های اتم‌های مجاور می‌توانند جایشان را با یکدیگر عوض کنند و اتم‌ها را به هم پیوند دهند و بدین طریق، مولکول‌ها را بسازند؛ بنابراین، از این دیدگاه، اتصال ذاتی اجسام محسوس نیست؛ بلکه نیروهای بین‌اتمی و بین‌مولکولی، این اتصال را پدید می‌آورند.

خصوصیات مختلف اجسام در فیزیک جدید براساس تعداد الکترون‌ها یا معادل آن، یعنی بار هسته آن‌ها در جدول تناوبی عناصر دسته‌بندی شده است و بر این اساس، تفاوت خصوصیات نوعی اشیا متناسب با تغییر آن‌ها دگرگون می‌شود؛ همچنین برپایه قانون بقای ماده و انرژی، هیچ‌یک از این دو مقوله به خودی خود پدید نمی‌آیند و از میان نمی‌روند؛ بلکه به یکدیگر تبدیل می‌شوند (هالیدی، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۱۷۴؛ وایدنر و سلز، ۱۳۸۰، ص. ۹۹) و به عبارت دیگر، جرم و انرژی، معادل یکدیگرند (اهانیان، ۱۳۷۲، ص. ۴۸).

۵. جمع میان نظریه ذره‌گرایی و ماده- صورت‌گرایی

برخی اندیشمندان معاصر نیز کوشیده‌اند نظریه ذره‌گرایی و فیزیک جدید را با نظریه ماده- صورت‌گرایی جمع کنند. در ادامه، نظرهای آنان را بیان می‌کنیم.

۵-۱. نظر فاضل تونی

ایشان نظریه ذیمقراطیس و ماده- صورت‌گرایی را قابل جمع با یکدیگر دانسته و نوشته است: «همان اجزای ریز جسم در نظر ذیمقراطیس، اجسامی هستند مرکب از هیولا و صورت» (فاضل تونی، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۵).

۲-۵. نظر علامه طباطبایی

ایشان در کتاب *نهایة الحکمة*، درباره نظریه ماده و صورت ارسطو این اشکال را مطرح کرده‌اند که متصل دانستن جسم بر اساس حواس ظاهری، خطاست^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۹۸)؛ سپس با بیان نظریات جدید فیزیکی نوشته‌اند: «فلینطبق هذا القول علی ما اکتشفوه من الأجسام الذریة التي هی مبادیء تکون الأجسام المحسوسة» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۹۸-۹۹)؛ همچنین در جایی دیگر نوشته‌اند:

وقد تسلّم علماء الطبیعة أخیراً بعد تجربات علمیة ممتدة أنّ الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذریة مؤلفة من أجزاء أخرى لا تخلوا من نواة مرکزیة ذات جرم، ولیکن أصلاً موضوعاً لنا... فالجسم الذی هو جوهر ذو اتصال یمکن أن یفرض فیہ الامتدادات الثلاث ثابت لاریب فیہ، لکن مصداقه الأجزاء الأولیة التي یحدث فیها الامتداد الجرمی... و هو قول ذیمقراطیس مع إصلاح ما (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ص. ۶۸).

بنابراین، علامه نظری مشابه دیدگاه فاضل تونی را در این زمینه مطرح کرده و در نهایت، ذرات اتمی را مصداق حقیقی جسم به‌شمار آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ص. ۶۸)؛ همچنین ایشان نظر دانشمندان جدید درباره جسم را به‌نحو اصل موضوعی پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ص. ۶۸)؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۹۹ که خود تأکیدی است بر این مطلب که تحلیل فلسفی جسم، وابسته به تحلیل فیزیکی (طبیعیاتی) آن است.

علامه به‌نحو اصل موضوعی اذعان داشته‌اند اگر این سخن دانشمندان صحیح باشد که جسم به انرژی تبدیل می‌شود و مجموعه‌ای از ذرات متراکم انرژی است^۲، باید انرژی را در سلسله اجناس قبل از جسم و بعد از جوهر قرار داد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۹۹). ایشان مانند استاد مطهری، به جوهری بالاتر از ماده و انرژی قائل نشده‌اند که گاهی به ماده و گاهی به

۱. این نظر ایشان صحیح نیست و چنان‌که گفتیم، مبنای متصل دانستن جسم در فلسفه مشاء، حواس ظاهری نبوده است.

۲. ایشان در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در ضمن مطرح کردن یک اشکال به این نظر اشاره کرده و نوشته‌اند: امروزه، علم... اثبات می‌کند که واقعیت خارج به‌جز ماده یکنواخت، چیز دیگری نیست و انواع مختلفه عناصر و مرکبات زنده، ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یکنواخت به خود گرفته و آثار گوناگون می‌دهند و همگی این خواص به انرژی، قابل تحلیل می‌باشند و اخیراً به ثبوت رسیده که ماده و انرژی به همدیگر قابل تبدیل بوده و درحقیقت، همان حرکت هستند و از این روی، انواع مختلفه بالذات، مفهومی نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۱).

انرژی تبدیل می‌شود؛ زیرا به‌گفته علامه، براساس نظریات جدید، «درحقیقت، هر جزء مادی از تراکم یک توده انبوهی از انرژی به‌وجود آمده» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص. ۷۴۸-۷۴۹)؛ لذا ایشان انرژی را جوهری بالاتر از جسم دانسته‌اند که جسمانیت، یکی از حالات آن است؛ همچنین عناصر جدول تناوبی (مندلیف) را درمقابل عناصر اربعه قدما قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ص. ۷۰).

۳-۵. نظر علامه شعرانی

ایشان در رساله فلسفه اولی، نظرات مختلف مطرح‌شده در فلسفه اروپایی درباره جسم را عبارت از پنج قول بدین شرح دانسته‌اند: نخست، نظر دکارت که آن را شبیه نظر شیخ اشراق دانسته‌اند؛ دوم، نظر لایب‌نیتز (مونادها) که مشابه نظر متکلمین (اجزای لایتجزی) است؛ سوم، نظر بسکوویچ اتریشی که شبیه نظر شهرستانی است؛ چهارم نظر مطرح‌شده در علم فیزیک درباره اجسام؛ پنجم، نظر فلاسفه جدید که به‌تبع ارسطو، به ماده و صورت قائل هستند (شعرانی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۴-۲۲۵). ایشان درباره نظر مطرح‌شده در علم فیزیک نوشته‌اند:

... عقیده‌ای که در کتب فیزیک، مذکور است، یعنی جسم مرکب است از ذرات صغار که در مرکبات به مولکول و در اجسام بسیطه به اتم تعبیر کرده‌اند و بعضی هر اتمی را مرکب از دو جزء مثبت و منفی موسوم به الکترون و هر مولکول را مرکب از دو جزء مثبت و منفی موسوم به ایون دانسته‌اند^۱ (شعرانی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۵).

بنابراین، علامه با نظر مطرح‌شده در علم فیزیک جدید آشنا بوده و ظاهراً نظر نهایی خویش را از قول لاهر بیان کرده‌اند؛ بر این اساس، نظریه ماده و صورت با نظریه اتم در فیزیک منافاتی ندارد؛ زیرا اتم‌ها نیز مرکب از قابلیت (قوه) و فاعلیت (فعل) هستند (شعرانی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۶).

۶. دیدگاه‌های ذره‌گرایی جدید در فلسفه اسلامی

در پی مطرح‌شدن دیدگاه‌های جدید فیزیکی و نقدهای فلسفی صورت‌گرفته درباره وجود هیولای اولی، عده‌ای از معاصران به دیدگاه ذره‌گرایی درباره جسم گرایش یافته و آن را صحیح دانسته‌اند. در ادامه، نظرهای این گروه را بیان خواهیم کرد.

۱. مطلب نقل‌شده دچار افتادگی‌هایی در منبع انتشار یافته است.

۶-۱. نظر محیی‌الدین مهدی الهی قمشهای

ایشان در کتاب حکمت الهی، دلیل ابن‌سینا در ابطال نظریه اجسام صغار صلب ذیمقراطیس را ناتمام دانسته و نوشته‌اند اشکالی ندارد که نوع اجسام صغار صلب را متفاوت از نوع جسم بدانیم (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۳)؛ همچنین برهان فصل و وصل در اثبات هیولای اولی را ناتمام دانسته و نوشته‌اند: «انفصال که بر جسم متصل وارد شود، اتصال جوهری جسم را معدوم نمی‌سازد؛ بلکه اتصال عرضی مقداری را نابود می‌کند» (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۴). چنان‌که می‌بینیم، این سخن، مشابه نظر شیخ اشراق است. ایشان آن چیزی را که دارای قابلیت چیز دیگر شدن است، همان جوهر جسم مطلق می‌دانند (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۵ و ۱۷۷).

استاد الهی قمشهای با ابطال جوهر قابل (هیولی)، بحث از تلازم هیولی و صورت را بی‌وجه دانسته و سپس نظریه خود را مطرح کرده‌اند که براساس آن، «مبدأ اولای اجسام محسوسه، ذرات جسمی نامحسوس مختلف در نوع و شکل و هیئت است» (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۵ و ۱۷۷) و اجسام از ترکیبات این ذرات که با حرکت شوقی درحال حرکت‌اند، پدید می‌آیند (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۶). درواقع، نظریه ایشان ذیل نظریه ذیمقراطیس قرار می‌گیرد و تنها اختلاف میان این دو نظریه را در منظم و غیراتفاقی بودن حرکات و ترکیبات این ذرات می‌توان یافت (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۶). ایشان سپس نوشته‌اند:

و آن ذرات را می‌توان جسم نامحسوس و هیولای جسم محسوس گفت که نخست، از ترکیب آن‌ها صورت جسمیه به‌نظر بدوی می‌رسد و سپس صورت نوعیه و طبایع مختلف موجودات... مولکول و سلول و الکترون و نیون و اتم و غیره، همه از این ذرات مرکب‌اند و کُرّات بی‌نهایت و آسمان‌ها و کهکشان‌های بی‌حدوپایان از این ذرات تشکیل یافته است (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۶-۱۷۷).

لذا از نظر ایشان، «نتیجه، آنکه جسم همان صورت جسمیه است بدون جوهری دیگر به‌نام هیولی و آن نیز بسیط نیست و از ذرات نامتناهی مرکب است و آن ذرات مختلف‌النوع و الحركة هستند» (الهی قمشهای، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۸).

۶-۲. نظر استاد حسن زاده آملی

ایشان نظر ذره‌گرایان و علمای جدید درباره ترکیب جسم از اجزای بالفعل را پذیرفته^۱ (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۳۷) و نوشته‌اند: «مطلب قابل اعتنایی که در این مقام، شایسته ذکر است، این است که مشاء در رد قائلان به جزء، برهانی ندارند و به قول محکمی آن را رد نکرده‌اند^۲ تا جسم را پیوسته بدانند» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۳۹)؛ همچنین نوشته‌اند: «فالحق الحقیق فی المقام أنّ الأجسام مؤلفة من الأجزاء كما ذهب إليه القدماء و كذلك المتأخرون من علماء الطبيعة علی الوجه الوجیه الذی بینوه فی کتبهم الفنیة» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۳۶).

استاد به این مسئله اشاره کرده‌اند که هدفشان از اثبات هیولی در تعلیقات بر اسفار، شرح دادن عبارات آن کتاب بوده؛ وگرنه نظر شخصی‌شان تألیف جسم از اجزای بالفعل است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۵۹)؛ بدین ترتیب، ایشان عدد عناصر را نیز براساس نظرات جدید، ۱۸۰ دانسته‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۳۷)؛ همچنین برهین اثبات‌کننده تناهی ابعاد را کامل قلمداد نکرده و آن‌ها را ناشی از عدم تصور صحیح از مفهوم غیرمتناهی به‌شمار آورده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۳۶)؛ در نتیجه، از آنجا که اثبات تناهی ابعاد، بیانگر تلازم ماده و صورت است، بحث تلازم ماده و صورت نیز نزد ایشان صحیح نیست.

استاد حسن زاده آملی نظر علامه طباطبایی درباره ترکیب جسم از انرژی را نقد کرده و معتقدند پدیدآمدن جوهر از انرژی مانند آن است که کسی جسم را مجموعه‌ای از اعراض بداند یا آب را رطوبت متراکم به‌شمار آورد؛ درحالی که قوام جوهر (جسم) نمی‌تواند به عرض (انرژی) باشد و بدین ترتیب، این نظر غیرمعقول است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۲۳). ایشان همچنین نظر دیگر علامه طباطبایی و فاضل تونی را که معتقدند براساس نظریات جدید، مصداق جسم تغییر کرده و جسم پیوسته دارای ماده و صورت، همان اجزای تشکیل دهنده اتم‌هاست، نپذیرفته و نوشته‌اند:

۱. «و لعمری إنّ القوم فی اثبات الهیولی الأولى و نفی الجزء الذی لایتجزأ، قد سوّدوا قراطیسهم و أفعموا کرادیسهم بما لا یجدی بظائل و لا یفوق العالم به علی الجاهل» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ الف، ج. ۴، ص. ۱۷۸؛ همچنین رک: سوری، ۱۳۹۶، ص. ۸۲-۸۵).

۲. برای دیدن نقد برهان‌های مطرح‌شده در رد نظریه ذره‌گرایی رک: کمالی و کمالی، ۱۳۹۸، ص. ۶۷-۷۹.

ممکن است گمان رود که خود آن اجزای صغار صلبه چون در نظر شیخ، اجسام‌اند، پس جسمی یافتیم که پیوسته است؛ نه گسسته و این است آن جسمی که لیس لامتداده مفاصل. جواب، اینکه شیخ و دیگر مشاء می‌خواهند جسم را پیوسته بدانند و سپس به برهان وصل و فصل اثبات هیولی کنند؛ پس باید جسمی غیر از اجزای صغار صلبه بوده باشد که لیس لامتداده مفاصل؛ آن‌گاه برهان را تعمیم بدهند و حال اینکه دون اثباته خرط القناد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۴۰).

درنهایت، استاد نظر اصلی خود را این‌گونه جمع‌بندی کرده‌اند که بدون شک، اجسام از اجزای بالفعل تشکیل شده‌اند که به کمک جاذبه به یکدیگر متصل شده‌اند و هیولی در واقع، هیئت و صفتی در جسم است که به اعتبار قابلیت عروض احوال مختلف و قابلیت قبول صورت‌های مختلف در جسم مطرح می‌شود و «هذا هو القول الصواب و فصل الخطاب فی الباب بلا إرتیاب» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۴۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۴۹۵). ظاهراً از نظر استاد حسن‌زاده، هیولی مانند معقولات ثانی فلسفی است که ماباه‌ازای خارجی ندارد؛ ولی منشأ انتزاع دارد (سوری، ۱۳۹۶، ص. ۸۴).

۷. نقد و بررسی دیدگاه‌های مرتبط با نظریه ماده- صورت‌گرایی

در این بخش، براساس آنچه گفتیم، مفاهیم و مبانی مطرح در نظریه ماده- صورت‌گرایی را بررسی و جمع‌بندی می‌کنیم:

الف) می‌توان میان دو نظریه عام و خاص ماده- صورت‌گرایی، بدین شرح تمایز ایجاد کرد: نخست، ماده- صورت‌گرایی به معنای عام: این نظریه مابعدالطبیعی، وجود جنبه بالقوه و بالفعل در اجسام را تبیین می‌کند که ممکن است عینی یا انتزاعی باشند، و مورداتفاق تمام فلاسفه اسلامی است؛ چنان‌که علامه حلی نوشته: «أنّ الوفاق قد وقع بین العقلاء علی اثبات أمر قابل لما یرد علیه من الصور و الهیئات» (حلی، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۱)؛ بر این اساس، در اصل وجود مفهوم هیولی (جنبه قوه در اجسام)، اختلافی نیست؛ بلکه برسر مصداق آن، اختلاف نظر وجود دارد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج. ۳، ص. ۱۴۵)؛ چنان‌که محیی‌الدین الهی قمشه‌ای نیز در خصوص نظریات مختلف درباره هیولی نوشته است:

و در هیولی، برخی از حکما جوهر (مانند معلم اول) و بعضی عَرَض دانسته‌اند و بعضی هیولای عالم را همان جوهر فرد یا اجسام صغار یا اجسام ذرات خلیط دانند و

بعضی جسم مطلق را هیولی گیرند و در صورت، بعضی آن را جسم و بعضی جزء جسم گیرند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۰).

دوم، ماده- صورت‌گرایی به معنای خاص مشائیان: این نظریه از نوع طبیعیاتی است. چنان‌که دیدیم، در پذیرش این نظریه، توافقی وجود ندارد و پس از ابن‌سینا تغییرات و اصلاحات مختلفی در آن صورت گرفته است که برخی از آن‌ها در چهارچوب نظریه مورد بحث هستند و برخی دیگر، تلاشی برای جمع کردن میان این نظریه و نظریه ذره‌گرایان به‌شمار می‌آیند.

ب) همان‌گونه که مشاهده کردیم، اندیشمندان اسلامی به موازات ایجاد تغییر در دیدگاه‌های فیزیک جدید، نظریه ماده- صورت‌گرایی مشائیان را رد یا اصلاح کرده‌اند و خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

نخست، گروهی همچون فاضل تونی، علامه طباطبایی و استاد مطهری که کوشیده‌اند با ایجاد اصلاحاتی در نظریه ماده- صورت‌گرایی مشائیان، آن را با نظریات جدید فیزیکی منطبق کنند. بدین منظور، فاضل تونی و علامه طباطبایی با تغییر دادن مصداق جسم از اجسام محسوس به ذرات بنیادین تلاش کرده‌اند میان نظریه ماده- صورت‌گرایی و ذره‌گرایی و یافته‌های فیزیک جدید جمع کنند. استاد مطهری نیز کوشیده است با تفکیک میان جنبه فیزیکی و فلسفی این نظریات (مطهری، ۱۳۷۱ الف، ص. ۷۰۰-۷۰۱)، به نحوی از نظریه ماده- صورت‌گرایی دفاع کند؛ اما او نیز در نهایت، وجود هیولی و صورت جسمیه را قابل نقد دانسته و تنها از صورت نوعیه دفاع کرده است.

دوم، گروهی دیگر همچون محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای و استاد حسن‌زاده آملی که به نظریه ذره‌گرایان و فیزیک‌دانان تمایل یافته و بدین ترتیب، با نظریه ماده- صورت‌گرایی مشائیان مخالفت کرده‌اند. استاد حسن‌زاده نظریه گروه نخست را نپذیرفته و معتقدند به دنبال ایجاد تغییر در مصداق جسم، برهان فصل‌ووصل، قابل استفاده نخواهد بود؛ همچنین در پی نفی برهان‌های اثبات تناهی ابعاد، بخشی دیگر از نظریه ماده- صورت‌گرایی (تلازم ماده و صورت) نیز با چالش مواجه شده است.

سوم، گروهی همچون استاد مصباح یزدی و استاد فیاضی که به نظریه منسوب به رواقیان (نظر ابوالبرکات و شیخ اشراق) گرایش یافته و نظریه ماده- صورت‌گرایی را رد کرده‌اند. این گروه برهان‌های اثبات هیولی را نقد کرده و آن‌ها را صحیح ندانسته‌اند.

ج) ظاهراً نظریه ماده- صورت‌گرایی به معنای خاص آن با مشاهدات ظاهری قدما از اجسام- که آنها را فاقد اجزای بالفعل می‌یافتند- و تصورشان از محال بودن خلأ و مشاهدات روزمره از اتصال و انفصال موادی مانند مایعات شکل گرفته است. از آنجا که تعیین ماهیت جسم محسوس به حوزه طبیعیات و فیزیک مربوط می‌شود، لازم است در این زمینه به یافته‌های جدید علمی توجه و همچون علامه طباطبایی و استاد حسن زاده آملی، از نظرات جدید تجربی به عنوان اصول موضوعه استفاده کنیم. برپایه دیدگاه علم فیزیک در این روزگار، اجسام چنان‌که حس آنها را درک می‌کند، پیوسته نیستند و از اجزای بالفعل تشکیل شده‌اند؛ بر این اساس، بخشی از نظریه ماده- صورت‌گرایی ابن‌سینا که اشیای محسوس را توصیف می‌کند و آنها را متشکل از اجزای بالفعل نمی‌داند، صحیح به نظر نمی‌رسد.

د) به سبب متصل‌ندانستن اجسام محسوس در این عصر، استفاده از برهان فصل‌ووصل در خصوص اجسام محسوس، قادر به اثبات هیولای اولی نخواهد بود. استاد مطهری با تغییر مصداق جسم از اجسام محسوس به ذرات بنیادی، برهانی مشابه برهان فصل‌ووصل در اثبات هیولای اولی پیشنهاد کرده است؛ بدین نحو که تبدیل ماده به انرژی و انرژی به ماده، نیازمند امری (هیولای اولی) است که گاه صورت مادی (جسمانی) و گاه صورت انرژی را به خود بپذیرد. این نظر ایشان بر مبنای دیدگاه دیگرشان است که ماده و انرژی را صورتهای امر سومی دانسته‌اند که در سلسله اجناس پس از جوهر قرار دارد و گاه به صورت ماده و گاه به شکل انرژی ظاهر می‌شود؛ اما امروزه، این نظر در فیزیک، قابل قبول نیست و ماده (جرم) و انرژی، یک امر واحد به شمار می‌آیند.

ه) ذرات بنیادین (اجسام بسیط) نیز دارای مقدار (جرم و حجم) هستند و بنابراین، از نظر فلسفی، قابلیت تقسیم شدن دارند؛ اما عملاً تقسیم آنها در فیزیک، امکان‌پذیر نیست. شاید این امر از امور جدلی‌الطرفین ذهن ما باشد که در خصوص آنها گمان می‌شود هرچه قابل تقسیم فرضی (وهمی) است، لزوماً باید قابل تقسیم فکری نیز باشد.

و) به دنبال پذیرش نظریه اتم در فیزیک و امکان تبدیل شدن عناصر جدول تناوبی به یکدیگر، صورت نوعیه اجسام محسوس، امری ذاتی آنها نخواهد بود.

ز) عناصر اربعه مورد نظر قدما در واقع، همان اجسام بسیط اولیه هستند؛ اما عناصر جدول تناوبی، اجسام مرکب متشابه‌الاجزای اولیه‌اند که از اجسام بسیط اولیه (ذرات بنیادین) پدید آمده‌اند؛ لذا مقایسه این دو با هم، چنان‌که علامه طباطبایی و استاد حسن‌زاده آملی انجام داده‌اند، صحیح به‌شمار نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم، نظریه ماده - صورت‌گرایی مشائی ابن‌سینا را پس از وی افراد مختلفی در همان چهارچوب نقد جزئی و اصلاح کردند. این نظریه به‌لحاظ تاریخی درمقابل دو نظریه رقیب قرار دارد که با ماده - صورت‌گرایی مخالفت کرده‌اند. نظریه نخست، منسوب به رواقیان است و دیگری را ذیمقراطیس مطرح کرده است. نظریه منسوب به رواقیان را ابوالبرکات بغدادی و شیخ اشراق مطرح و پیروان شیخ اشراق همچون شهرزوری تکرار کردند؛ همچنین خواجه نصیرالدین طوسی این نظریه را در *تجريد الاعتقاد* پذیرفته است. نظریه برخی اندیشمندان معاصر همچون استاد مصباح یزدی و استاد فیاضی را نیز می‌توان ذیل این دیدگاه جای داد.

نظریه ذیمقراطیس در جهان اسلام، در میان فلاسفه با عنوان نظریه اجسام صغار صلب مطرح شد که برخی اندیشمندان همچون زکریای رازی و ابوریحان بیرونی آن را پذیرفتند و در میان متکلمان با تغییراتی با عنوان نظریه جزء لایتجزی (جوهر فرد) مطرح شد. این نظریات تا دوران معاصر که نظریات جدید فیزیکی درباره جسم، وجود اتم‌ها را مطرح نکرده بودند، در جهان اسلام نقد می‌شد؛ اما پس از مطرح‌شدن نظریات جدید فیزیکی، اندیشمندان معاصر کوشیدند تبیین فلسفی خود از جسم را اصلاح کنند. در این میان، افرادی همچون فاضل تونی، علامه شعرانی و علامه طباطبایی درصدد جمع میان نظریه ماده - صورت‌گرایی و نظریه ذره‌گرایی برآمدند؛ درمقابل، کسانی همچون محیی‌الدین مهدی‌الهی قمشه‌ای و حسن‌زاده آملی نظر این گروه را نقد و با نفی ماده - صورت‌گرایی، نظریه‌ای متناسب با ذره‌گرایی و دیدگاه‌های جدید فیزیکی را مطرح کردند.

در مجموع، با توجه به مطرح‌شدن نظریه ماده - صورت‌گرایی درباره اجسام درحوزه طبیعات قدیم به‌نظر می‌رسد نظرات فیزیک جدید در این زمینه، خصوصیات اجسام محسوس را بهتر تبیین کرده‌اند و در نتیجه، مبانی نظریه ماده - صورت‌گرایی درخصوص

متصل بودن اجسام محسوس و اجزای بالفعل نداشتن اجسام محسوس، صحیح به‌شمار نمی‌آید؛ همچنین براساس یافته‌های جدید فیزیکی، مصداق جسم بسیط تغییر کرده است و دیگر اجسام محسوس، مصداق اجسام بسیط اولیه نیستند؛ بلکه باید ذرات بنیادین را مصداق آن‌ها به‌شمار آورد.

در مجموع، یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد چگونه اندیشمندان معاصر در مواجهه با نظرات جدید فیزیکی کوشیده‌اند تبیین فلسفی خود از جسم را بهبود بخشند؛ گرچه این اقدام پس‌از ایشان در جهان اسلام، مغفول مانده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۰). *تألیف مابعدالطبیعة* (عثمان امین، محقق). تهران: حکمت.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۲م). *تهافت التهافت* (صلاح‌الدین الهواری، قدم له و علق حواشیه). بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیهاة* (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه‌ی علائی* (محمد معین، مصحح). همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *الشفاء (الهیات)* (ابراهیم بیومی مدکور، مراجعه و تصدیق). قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء (طبیعیات)* (ابراهیم بیومی مدکور، مراجعه و تصدیق). قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، مصحح). بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی. ابن‌کمون، سعد بن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة* (نجف‌قلی حبیبی، مصحح). تهران: میراث مکتوب.
- ابوالبرکات، هبة‌الله (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمة*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

- اخوان الصفا (۱۹۵۷م). رسائل اخوان الصفاء و خُلقان الوفاء. بیروت: دار صادر.
- اذکایی، پرویز (۱۳۸۴). حکیم رازی. تهران: طرح نو.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی (۱۳۷۵). مرآت الأکوان: تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی (عبدالله نورانی، مصحح)، تهران: میراث مکتوب.
- ارسطو (۱۳۸۵). مابعدالطبیعه (متافیزیک) (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی (عام و خاص). تهران: اسلامی.
- انواری، سعید (۱۳۹۵الف). تفاوت هیئت در حکمت اشراق با عَرَض در حکمت مشاء. شناخت، (۷۴)، ۲۳-۳۸.
- انواری، سعید (۱۳۹۵ب). نگرش فلسفی علامه طباطبایی و استاد مطهری به دو قانون فیزیکی (قانون اول نیوتن و قانون بقای ماده و انرژی). اندیشه علامه طباطبایی، ۳(۵)، ۷-۳۰.
- اهانیان، هانس سی. (۱۳۷۲). فیزیک نوین (جلال‌الدین پاشایی راد و بهرام معلمی، مترجمان). تهران: نشر ماد.
- بهمنیار، ابن‌المرزبان (۱۳۷۵). التحصیل (تصحیح مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران.
- ترابران، زهرا؛ و جوارشکیان، عباس (۱۳۹۲). چیستی و هستی ماده. مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۴۵(۹۱)، ۳۱-۵۶.
- تیلور، کریستوفر چارلز ویستن (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه راتلج (جلد ۱: از آغاز تا افلاطون) (حسن مرتضوی، مترجم). تهران: نشر چشمه. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹الف). تعلیقه بر شرح المنظومه سبزواری (مسعود طالبی، محقق). تهران: نشر ناب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹ب). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). دروس شرح اشارات و التنبیها (نمط اول: طبیعیات). قم: آیت اشراق.
- حسینی، داوود؛ و درگاهی‌فر، رضا (۱۳۹۹). ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی. جاویدان خرد، (۳۸)، ۱۲۳-۱۴۹.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة (مرکز احیاء التراث الإسلامی، محقق). قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (حسن حسن‌زاده آملی، محقق و تعلیقه‌نویس). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶). مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی (عبدالله نورانی، مصحح). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران.

- ریزی، اسماعیل بن محمد (۱۳۷۷). *حیات النفوس: فلسفه اشراق به زبان فارسی* (محمدتقی دانش‌پژوه، مصحح). تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.
- زارعی، زهره؛ و شیرزاد، امیر (۱۳۹۶). بررسی انتقادات ملاصدرا بر سهروردی در بحث حقیقت جسم. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۶(۱۱)، ۸۵-۱۰۶.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه* (مسعود طالبی، محقق). تهران: نشر ناب.
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۵). *طبیعیات: شرح نمط اول از کتاب الإشارات و التنبیها* (مجید شمس‌آبادی و امید ارجمند، تحقیق و نگارش). تهران: دانشگاه امام صادق.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۶). ماده از نگاه فیزیک و فلسفه. *مشکوة النور (حکمت سینوی)*، ۳۶-۳۷، ۲۰-۵۵.
- سوری، روح‌الله (۱۳۹۶). نقد و بررسی دیدگاه مشاء مبنی بر بساطت جسم از اجزای بالفعل با تأکید بر دیدگاه علامه حسن‌زاده. *نسیم خرد*، ۳(۵)، ۶۷-۸۶.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵ الف). *التلویحات اللوحیة و العرشیة: مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۱) (هانری کرین، مصحح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵ ب). *حکمة الإشراف: مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۲) (هانری کرین، مصحح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵ ج). *المشارع و المطارحات: مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۱) (هانری کرین، مصحح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاه‌نظری، جعفر؛ و عزیزی، حسن (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل ماهیت جسم از دیدگاه مشاء و اشراق. *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ۱(۲)، ۱۳۷-۱۵۲.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۸۴). *فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه: بخشی از کتاب زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی علامه میرزا ابوالحسن شعرانی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة* (نجف‌قلی حبیبی، مصحح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شهیدی، سعیده سادات (۱۳۸۴). ماهیت جسم از دیدگاه فلاسفه یونانی و مسلمان. *مشکوة النور (حکمت سینوی)*، ۹(۲۸ و ۲۹)، ۷۴-۵۷.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمة الإشراف* (عبدالله نورانی و مهدی محقق، مصححان). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی السفر الاربعة العقلیة*. بیروت: دار الإحياء التراث.

طاهری، اسحاق (۱۳۸۴). نظریه ذره: فرایند شکل‌گیری، آموزه‌ها و قوت آن. اندیشه‌های فلسفی (فلسفه دین)، ۱(۲)، ۱۱۷-۱۳۴.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *اصول فلسفه و روش رئالیسم: مجموعه آثار استاد مطهری* (جلد ۶). تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۷ق). *بداية الحکمة*. قم: المطبعة العلمية طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیہات*. قم: نشر البلاغة. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). *فلسفه مقدماتی: برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری*. تهران: سمت.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی به نظام حکمت صدرايي*. تهران: سمت.
علی‌قلی بن قرچغای خان (۱۳۷۷). *احیای حکمت (فاطمه فنا، مصحح)*. تهران: میراث مکتوب.
غفاری، حسین؛ و کمالی، محمد مهدی (۱۳۹۷). *تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت. تأملات فلسفی زنجان*، ۸(۲۰)، ۱۱-۴۰.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۹۰). *حکمت قدیم: مجموعه رسایل عرفانی و فلسفی*. قم: آیت اشراق. فخرالدین الرازی (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیة (حجازی سقا، محقق)*. بیروت: دار الكتاب العربی.

فخرالدین الرازی (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات*. قم: بیدار.
فیاضی، غلام‌رضا؛ و حیدرپور، احمد (۱۳۹۵). *هیولای فلسفی در چالش منطقی*. نسیم خرد، ۲(۳)، ۷۲-۵۳.

قربانی، رحیم (۱۳۸۳). *پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژي*. قیسات، ۳۰ و ۳۱، ۲۹۳-۳۲۹.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه (جلد ۱: یونان و روم)*. تهران: علمی و فرهنگی.
کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۵۳). *حکمة العین و شرحه (جعفر زاهدی، مصحح)*. مشهد: دانشگاه فردوسی.

کاظمی زاده، فاطمه (۱۳۷۶). *ماهیت جسم طبیعی*. *مشکوة النور (حکمت سینوی)*، (۱)، ۳۲-۳۸.
کرین، کنت اس. (۱۳۷۹). *فیزیک جدید (منیژه رهبر و بهرام معلمی، مترجمان)*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کمالی، محمد مهدی؛ و کمالی، محمدحسن (۱۳۹۸). *بررسی و نقد براهین فیلسوفان اسلامی بر ابطال مذهب ذره‌گرایی*. *معرفت فلسفی*، ۱۷(۶۵)، ۶۵-۸۰.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: نشر سایه.

- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام* (اکبر اسد علی زاده، محقق). قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان* (بهراد رحمانی، مترجم). تهران: نشر مرکز. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳الف). *تعلیقات بر نه‌ایة الحکمة*. تهران: الزهراء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳ب). *دروس فلسفه* (تقریری فشرده از درس‌های مؤسسه در راه حق). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفاء* (عبدالجواد ابراهیمی فر، تحقیق و نگارش). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم* (جلد ۴). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱الف). *تعلیقه بر اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مجموعه آثار) (جلد ۶). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ب). *شرح مختصر منظومه* (مجموعه آثار) (جلد ۵). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *درس‌های نجات* (مجموعه آثار) (جلد ۷). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *توحید* (مجموعه آثار) (جلد ۴). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *درس‌های الهیات شفا* (مجموعه آثار) (جلد ۸). تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). *الایماضات: مصنفات میرداماد* (جلد ۱) (عبدالله نورانی، به‌اهتمام). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ناجی اصفهانی، حامد؛ و قاسمی، ناصر (۱۳۹۵). *مقایسه بین جوهر فرد از نظر متکلمان اسلامی و ذرات بنیادین در فیزیک نوین*. پژوهش‌های علم و دین، ۷(۲)، ۹۷-۱۱۶.
- ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۸۴). *زاد المسافر* (سید محمد عمادی حائری، مصحح). تهران: میراث مکتوب.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی*. قم: مجمع عالی حکمت.
- نگری، احمد (۱۳۹۵ق). *دستور العلماء: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- وایدنر، ریچارد؛ و سلز، رابرت (۱۳۸۰). *مبانی فیزیک نوین* (علی‌اکبر بابایی و مهدی صفاء، مترجمان). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام (احمد آرام، مترجم). تهران: الهدی.
هالیدی، رزینیک (۱۳۷۷). فیزیک پایه (نعمت‌الله گلستانیان و محمود بهار، مترجمان). تهران: مرکز
نشر دانشگاهی.

The New Encyclopaedia Britannica (1994) (6), Micropaedia, 15th Edition.