

بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / استادیار دانشگاه ملایر

پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۱

دریافت: ۹۷/۰۵/۱۹

normohamadi2531@anjomedu.ir

چکیده

حوزه‌های مختلفی مانند باورهای مذهبی، نظریات طبیعی و کیهان‌شناختی، و حوزه اندیشه‌ورزی درباره مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی را می‌توان زمینه‌های تاریخی تقسیم موجود به مجرد و مادی دانست. اگرچه فیلسوفان ملطی و الثائی آغازگر فلسفی این تقسیم بودند، اما افلاطون و ارسطو به صورت برجسته و با شاخص‌های معین این تقسیم را مطرح ساختند. این روند به صورت تکاملی در طول تاریخ فلسفه تداوم داشت و همراه با تحولات در سایر موضوعات فلسفی، تحولاتی نیز در شاخص‌های تفکیک‌کننده موجود مجرد از مادی صورت گرفت. در طول تاریخ، فیلسوفان معیارها و ویژگی‌های متعددی را برای جداسازی موجود مادی از مجرد مطرح ساخته‌اند؛ صفاتی مانند امتداد، حیث، مکان و وضع داشتن، قابل انقسام بودن، قابل ادراک و اشاره حسی بودن، ماده داشتن و علم داشتن. برخی از این معیارها به تفاوت موجود مادی با موجود عقلی بازمی‌گردد نه تفاوت مجرد و مادی؛ برخی نیز دارای اشکال است، اما برخی را می‌توان با انجام اصلاحات یا بدون آن پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: مجرد، مادی، فلسفه، جسم، هیولا.

مقدمه

یکی از نخستین تقسیماتی که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه از زمان افلاطون و ارسطو، متأثر از آموزه‌های ادیان کهن و افسانه‌های قدیمی، برای مطلق موجود بیان کرده‌اند، تقسیم موجود به «مجرد یا مفارق» (Abstract, Spiritual, Separated immaterial, Accident) و «مادی» (Material) است. بر اساس این تقسیم، وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات و ویژگی‌های آن است که در این صورت «مادی» نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست؛ به گونه‌ای که بدون جسم و تعلق به آن می‌تواند باقی باشد، که به «مجرد» موسوم می‌گردد. به دنبال این تقسیم، مباحث و تقسیمات و مسائل دیگری در بستر فلسفه شکل گرفت و نظر و فکر اندیشمندان را به خود متوجه ساخت؛ مباحثی مانند اقسام و انواع موجودات جوهری و عرضی مادی و مجرد (مقولات و اجناس عالیه)، نسبت ثابت به سیال، و مایزهای اصلی میان موجودات طبیعی و ماورای طبیعی.

اما در این میان، تحولات و نوآوری‌هایی در طول تاریخ فلسفه پدید آمده که مایزها و ویژگی‌های شاخص در تفکیک موجود مادی از مجرد را دستخوش تغییر قرار می‌دهد و لذا لزوماً سبب تغییر تعریف و تعیین حدود مجرد از مادی می‌شود. در نتیجه می‌توان مدعی شد که تعریف موجود مجرد و مادی و تعیین ویژگی‌های ممیز هریک از آنها سیری تاریخی و همراه با استكمال و تحول را پیموده است؛ مسئله‌ای که گاه فیلسوفان از آن غفلت ورزیده و آرا و دیدگاه‌هایی ناصواب و قابل خدشه در برخی مسائل فلسفی مطرح ساخته‌اند. مثلاً برخی فیلسوفان، پاره‌ای از تمایزات را میان مادی و مجرد بیان نموده‌اند که در واقع تمایز میان مادی و مجرد عقلی است؛ چراکه اساساً یا در زمان آنها مسئله مجردات مثالی مطرح نبوده است، یا گاهی از این مسئله غفلت ورزیده‌اند. لذا اگرچه تمایزات مزبور را نمی‌توان به عنوان تمایز مجرد و مادی دانست، اما مشاهده می‌شود که براساس آن نظریاتی مطرح شده است که جای تأمل و نقد دارد. برای نمونه، ارسطو و مشائیان مسلمان، به «هیولا» به عنوان جزء جوهری در جسم که منشأ بالقوه بودن جسم است، قائل بودند؛ بر خلاف مجردات که بسیط‌اند و از آنجا که فعلیت دارند، فقط بالفعل‌اند و در نتیجه هیچ حالت منتظره و تعییر و تحوّل و حرکتی ندارند؛ اما با توجه به نظر صدرالمشائیین که ترکیب هیولا و صورت جسمیه را اتحادی می‌داند و در نتیجه جسم را در خارج بسیطی می‌داند که در عین بساطت می‌توان از آن دو مفهوم فلسفی قوه و فعل را انتزاع نمود، آیا تفاوتی در بساطت میان جسم و موجود مجرد باقی می‌ماند؟ آیا نمی‌توان مدعی شد همان‌طور که جسم بسیط دارای دو حیثیت قوه و فعل است، از موجود مجرد بسیط نیز همین دو مفهوم را می‌توان انتزاع نمود و در نتیجه امکان تغییر و حرکت را در مجردات پذیرفت؟ آیا زمان را به امور مجرد نیز می‌توان نسبت داد؟ در نتیجه آیا هنوز حرکت و زمان را می‌توان از مایزهای میان موجودات مجرد و مادی دانست؟ در صورت انکار هیولای مشائی در مادیات و پذیرش حرکت و زمان در مجردات، آیا مرز میان مجرد و مادی برداشته، و تقسیم مزبور برای موجودات باطل می‌شود یا باز می‌توان شاخص‌هایی را برای تمییز و تقسیم موجودات به مجرد و مادی مطرح ساخت؟ اینها مسائلی است که به سبب تحولاتی که در سایر مسائل فلسفی در تاریخ فلسفه رخ داده، جای بررسی دارند. از این‌رو ضروری است تحقیق و پژوهشی با رویکرد تاریخی به مسئله تقسیم موجود به مجرد و مادی و مسائل مرتبط با آن صورت گیرد تا اولاً روشن گردد که آیا با تحولاتی که در آرای فلسفی صورت گرفته است، هنوز جایی برای تقسیم

موجود به مجرد و مادی باقی مانده است؟ ثانیاً اگر باقی است، ملاک و معیار و شاخص در تمییز و تفکیک مجرد از مادی چیست؟ و براساس این ملاک‌ها، چه تعریفی از مجرد و مادی می‌توان ارائه کرد؟ تحقیق حاضر پاسخی است به ضرورت و پرسش‌های مزبور که تلاش شده با روشی تحلیلی - نقدی، آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان در این باره بررسی گردد تا در ضمن یافتن ویژگی‌ها و شاخص‌هایی در تمییز میان موجود مجرد از مادی، تعریفی جامع و بدون اشکال از «مجرد» و «مادی» به دست آید.

۱. تاریخچه تقسیم موجود به مجرد و مادی

زمینه‌های تاریخی طرح مسئله تقسیم وجود و موجود به مجرد و مادی را می‌توان در حوزه‌های مختلفی، مانند اعتقادات و باورهای مذهبی و دینی، نظریات طبیعی و کیهان‌شناختی، و حوزه فلسفه و اندیشه‌ورزی درباره مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی جست‌وجو کرد.

در بسیاری از ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی، اعتقاد به اموری فراتر از عالم محسوس زمینی و طبیعی، جزو اصول اولیه آنها به حساب می‌آمده است. در ادیان ابراهیمی اعتقاد به خداوند غیرمادی و غیرجسمانی و ماورای طبیعی، از اصلی‌ترین اصول اعتقادی است. اگرچه در کتاب مقدس مطالبی یافت می‌شود که ویژگی‌های جسمانی به خداوند سبحان نسبت داده شده است، اما بسیاری از علما و دانشمندان دینی در این ادیان، این مطالب را توجیه و تأویل کرده‌اند و خداوند سبحان را منزّه از ویژگی‌های مادی و جسمانی دانسته‌اند (راب، ۱۳۵۰، ص ۳۲ و ۳۳). بنابراین در آموزه‌های این ادیان به تقسیم اشیا به مادی و مجرد توجه شده است و دست‌کم خداوند سبحان را مجرد و غیرجسمانی می‌دانند. علاوه بر ادیان الهی، در تمدن‌های قدیمی شرقی و غربی به وجود الهه‌ها و ایزدانی (مانند: الهه خورشید و ماه و باران و باد و...) اعتقاد داشتند که همه آنها، کوچک یا بزرگ، عناصر و عوامل طبیعی‌ای هستند که الوهیت یافته‌اند. این الهه‌ها از پدیده‌هایی که در وجود آنها الوهیت پذیرفته‌اند، جدا و قابل تمییزند؛ چراکه این الهه‌ها و ایزدان، موجودات شکوهمندی‌اند که در آسمان مقام دارند و غیرقابل نظر و دیدن‌اند؛ اما پدیده‌های طبیعی زمینی و قابل دیدن هستند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۰ و ۲۱ و ۹۴؛ همچنین، ر.ک: هینلز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲؛ کریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ رضی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹). بنابراین در این تمدن‌ها نیز به تقسیم موجودات به امور و پدیده‌های طبیعی زمینی و محسوس، و امور آسمانی و نامحسوس توجه شده است. شاید همین اعتقادات و باورهای دینی و مذهبی، زمینه را برای تقسیم موجودات به مجرد و مادی در اندیشه فیلسوفان گذشته و اولیه فراهم ساخته باشد.

در کیهان‌شناسی و فلکیات قدیم، بر اساس این نگاه که عدد «ده» از آن جهت که مشتمل بر تمام اعداد است، کامل‌ترین عدد است، تعداد افلاک را «ده» می‌دانستند؛ چراکه عالم کامل است و عدد آن نیز باید کامل‌ترین عدد باشد؛ اما از آنجا که فقط نه فلک را یافته بودند، معتقد شدند فلک دیده‌نشده‌ای نیز هست که مرکز جهان است و از آنجا که مرکز است، کامل‌تر است. پس برخلاف زمین، هم دارای نور ذاتی است، و هم ساکن است؛ زیرا نور از ظلمت برتر است و سکون از حرکت. لذا فلکی غیرمحسوس که دارای نور ذاتی و سکون است پدید آمد (یوسف کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵). مباحثی از این دست سبب شد تا عالم را به دو عالم سفلا و علوی تقسیم کنند. عالم سفلا

یا طبیعت مُرکب از عناصر چهارگانه با طبع‌های متضاد می‌باشد. همین امر سبب پیدایش تضاد و تغییر و حرکت و زوال در عالم سفلاست. اما عالم علوی و فوق طبیعت مُرکب از عناصر چهارگانه نیست، لذا از تغییر و کاستی و فزونی و کون و فساد مصون است. عالم علوی پدید آمده از ائیر (Ether) است که به لامسه در نمی‌آید و می‌توان آن را عنصر پنجم (Quintessence؛ اکنون این لفظ در اروپا به معنای جوهر و زبده و وجود خالص استعمال می‌شود) نامید؛ ولی در واقع به منزله جوهر عناصر است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۳۳ و ۱۵۸)؛ همچنین، رک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۹ و ۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۹۰۸، ص ۴۶؛ ابن‌رشد، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۶۴۷).

بنابراین شاخص‌ترین تمایزاتی که میان موجودات سماوی و ارضی یا به تعبیر دیگر موجودات علوی و سفلا قائل بودند، محسوس و نامحسوس بودن، ساکن و متحرک بودن، متغیر و نامتغیر بودن و زوال‌پذیر بودن و ابدی بودن بوده است. ریشه این تمایزات، نقص و کمال وجود و نیز عنصر تشکیل‌دهنده جسم موجودات سماوی و ارضی است. موجودات زمینی ناقص و محدودند و عناصر تشکیل‌دهنده آنها متعدد و متضاد است و همین امر سبب پدید آمدن تغییرات و حرکات و در نتیجه زوال و نابودی در آنهاست. اما اجسام سماوی که از ائیر تشکیل شده‌اند، فاقد نقصان، لذا فاقد اضرارند و در نتیجه فاقد حرکاتند. از این رو نامحسوس و ثابت و ابدی هستند.

اما روشن است که بجز خداوند سبحان، تمام موجودات سماوی و ارضی محدود و ناقص‌اند. از طرفی علت حرکت نیز وجود عناصر متعدد و متضاد نیست و موجود بسیطی که وجودش سیال است نیز دارای حرکت است. لذا اموری که در طبیعیات قدیم به عنوان وجه ممیز عالم علوی و سفلی بیان شده‌اند، قابل قبول نیستند.

به هر حال شاید بتوان گفت مسائلی که بیان شد، آهسته‌آهسته این زمینه را فراهم ساخت تا اندیشه فیلسوفان را که به دنبال شناخت هستی و فهم موجودات و ارائه نظام کلی از وجود بودند، به تقسیم موجود به مجرد و مادی سوق دهد. البته در ابتدا چنین تقسیمی وجود نداشته است، اما اجمالاً تقسیماتی برای موجود به محسوس و نامحسوس یا متحرک و ساکن یا سفلا و علوی را می‌توان در اندیشه فیلسوفان اولیه یافت. از مباحثی مانند وجود و لاجود، وحدت و کثرت، تغییر و عدم تغییر و حرکت نیز نباید غافل بود که زمینه طرح برخی مباحث شناخت‌شناسی شدند و مسئله اعتبار ادراکات حسی به تبع تغییر محسوسات و لزوم دستیابی به علم ثابت از طریق امور و اشیای ثابت را پدید آوردند.

در ادامه سیری اجمالی از این مسئله را بیان می‌کنیم:

فیلسوفان ملطی مانند *تالس* و *آناکسیمندر* و *آناکسیمنس*، میان مادی و مجرد تفکیکی قائل نمی‌شده‌اند؛ به این معنا که هنوز مسئله تقسیم موجود به مادی و مجرد مطرح نشده بود. لذا ظاهر گفته‌های ایشان غالباً مادی است. آنان بیشترین توجه را به اصل همه اشیا و ماده‌المواد و اینکه اشیا از چه پدید آمده‌اند داشته‌اند و از آنجا که امور مادی را به عنوان اصل اشیا مطرح می‌ساختند، غالب دیدگاه‌های آنها ظاهری ماده‌انگارانه دارد و از مجردات خبری نیست (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۶). بر همین اساس، برخی معتقدند فیلسوفان مزبور، منکر لاهوت و مجردات و عالم ماورای ماده بوده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۳).

هر *کلیتوس* از نخستین فیلسوفانی بود که توجه فلسفه را از مسئله جوهر و ماده‌المواد به طبیعت تغییر متحول ساخت (شریف، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۸). او قائل به تغییر و بی‌قراری و عدم ثبات و سریان عمومی و جریان دائمی

وجود اشیا بود. به اعتقاد او تمام اشیا در جهان دائماً در حال تغییر و تحول و حرکت و جریان هستند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹۵؛ همچنین، ر.ک: پاپکین، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵؛ ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۴۷؛ فروغی، ۱۳۷۵، ص ۸؛ سارتن، ۱۳۳۶، ص ۲۵۳ و ۲۵۴؛ بریه، ۱۳۵۲، ص ۷۱). به نظر او واحد و کثیر و سکون و حرکت ملازم یکدیگرند (ریتر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸۷؛ همچنین ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱؛ بریه، ۱۳۵۲، ص ۷۱؛ فروغی، ۱۳۷۵، ص ۸).

فیلسوفان الثائی همانند فیلسوفان پیشین یونانی می‌کوشیدند تا یک اصل را برای جهان کشف کنند. آنان کثرت و حرکت را انکار می‌کردند و معتقد بودند که یک اصل، یعنی «وجود» هست که مادی و بی‌حرکت تصور می‌شود. به نظر آنها وجود حقیقی را نه به وسیله حس، بلکه به وسیله فکر باید یافت (تختئه حس) و فکر نشان می‌دهد که نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی و نه تغییری (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۳).

پارمنیدیس و زنون معتقد بودند که وجود هست و ضمناً مادی و بی‌حرکت و بی‌تغیر است. امپدکلس نه‌تنها این نظر را قبول داشت، بلکه این فکر اساسی پارمنیدیس را نیز پذیرفت که وجود نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود؛ پس ماده بی‌آغاز و بی‌انجام، یعنی فناپذیر است. البته امپدکلس اشیا را کل‌هایی می‌دانست که کائن و فاسد می‌شوند، اما از اجزای مادی که خود فناپذیرند ترکیب شده‌اند. او چهار نوع ماده (آتش، هوا، خاک و آب) را عناصر نهایی تغییرناپذیر می‌دانست که اشیا عالم را با اختلاط خود می‌سازند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷ و ۷۸).

ملیسوس نیز معتقد بود که طبق حکم عقل، وجود واحد و ثابت است؛ زیرا معتقد بود که هر چیزی که حادث باشد، دارای مبدئی است و هر چیزی که حادث نیست، مبدأ نیز ندارد. وجود نمی‌تواند حادث باشد؛ زیرا اگر حادث باشد، باید از لاوجود حادث شده باشد و این خلف است. پس وجود مبدئی ندارد و چیزی که مبدئی ندارد، منتها نیز ندارد. پس وجود نه مبدأ دارد و نه منتها. امر نامتناهی باید واحد باشد؛ زیرا خارجی باقی نگذاشته تا چیز دیگر در آن موجود شود و ثانی این اول باشد. ساکن نیز هست؛ زیرا مکانی خارج از آن نیست تا در آن حرکت کند. ثابت نیز هست؛ زیرا اگر تغییر کند، باید به امری مابین خودش تبدیل شود و در این صورت دیگر واحد نیست؛ درحالی‌که اثبات شد که وجود واحد است. پس بر خلاف آنچه احساس می‌کنیم، وجود واحد و نامتناهی و ساکن و ثابت است (یوسف‌کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳).

به‌رغم تضادی که هرآکلیتوس در نفی ثابت و پارمنیدیس و زنون و دیگران در نفی حرکت ارائه کردند، این اشتراک را داشتند که ادراک حسی را زیرسؤال می‌بردند. لذا فضا را برای سوفسطاییان فراهم ساختند تا نوعی بی‌اعتمادی به دستگاه ادراکی انسان و جهان‌شناسی‌های موجود در آن دوران را که مبتنی بر ادراکات حسی بودند، رقم زنند و زمینه انکار واقعیت و عدم امکان شناخت آن را فراهم سازند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۹؛ ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵). در چنین فضا و شرایطی است که سقراط و افلاطون به دنبال ارائه فکر و اندیشه‌ای برآمدند که در آن هم حق ثبات و هم حق حرکت ادا شده باشد و اعتبار و ارزش را به دستگاه ادراکی و شناختی انسان بازگردانند. بسیاری معتقدند از همین جاست که اندیشه تقسیم موجود به مجرد و مادی یا محسوس و معقول یا طبیعی و مثل در فلسفه شکل می‌گیرد و مطرح می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۳۷).

افلاطون خود را از قید شبه ماتریالیسم بالفعل پیش از سقراطی رها کرد، و قائل به هستی «مثل» نامادی و غیرمحسوسی شد که نه‌تنها سایه‌ای از عالم محسوس نیست، بلکه به معنایی بسیار عمیق‌تر از آنکه عالم مادی،

واقعیت دارد. محسوسات دارای تغییر و تفاوت در صفات‌اند و لذا صفات آنها ذاتی‌شان نیست. پس این صفات از طریق مشارکت امری که این صفات در او ذاتی و ثابت است، به وجود آمده‌اند (یوسف‌کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲). وی درحالی که با هر/اکلیتوس موافق است که اشیا محسوس در یک حالت تغییر دائمی و شدن هستند، به‌طوری که هرگز واقعاً نمی‌توان گفت می‌باشند، دریافت که این فقط یک طرف تصویر است. وجود حقیقی، یعنی واقعیت ثابت و پایدار نیز وجود دارد که می‌تواند شناخته شود و در واقع متعلق عالی معرفت است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۳). به اعتقاد او، خداوند و صانع جهان از آنجاکه حسد ندارد، هنگام خلقت عالم از اشیایی شروع کرد که همانند خودش باشند؛ یعنی دارای حیات و عقل و ادراک باشند. سپس عالم محسوس حادث متغیر را ایجاد کرد (یوسف‌کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳). او عنوان مُثُل یا لوگوس یا عقل را برای بیان موجود مطلقاً حقیقی و فوق محسوسی که حرکت و تغییر ندارد و علم یقینی و ثابت و دائمی در جوهر واحد را پدید می‌آورد، وارد ادبیات و اصطلاحات فلسفه ساخت (همان، ج ۱، ص ۱۹). بنابراین نظریه/افلاطون در وجود و تقسیم موجودات، همانند نظر او در معرفت است؛ یعنی از محسوس به معقول صعود می‌یابد و اولی را در مقابل دومی خاضع و ضعیف‌تر می‌داند (همان، ص ۸۰).

ابن‌سینا نیز به این نکته توجه کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۳۱۰ و ۳۱۱). صدرالمُتألهین به نقل از او در این‌باره می‌گوید: «فلاسفه نخستین که از محسوسات به معقولات توجه کردند اذهان آنان مشوش گردید و چنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسات و معقولات ایجاب می‌کند که هر چیزی مرکب از دو چیز باشد؛ مثلاً انسان دو وجود داشته باشد: یکی انسان فاسد متحول و متغیر که در معرض فنا و نیستی و زوال می‌باشد و در عالم حس است و دیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی. و بالجمله برای هر شیئی دو وجود قائل شدند یکی وجود عینی حسی و دیگری وجود مفارق مثالی که در معرض فنا و زوال نمی‌باشد» (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰).

ارسطو منکر مُثُل افلاطونی بود، اما با طرح مسئله هیولا و صورت و قوه و فعل و مبتنی ساختن حرکت بر قوه و هیولا، و نیز استناد به برهان حرکت، قائل به مُحرک بدون حرکت بود. از نگاه او اشیای جهان مُرکب از قوه و فعل و دارای حرکت و تغییرند، اما مُحرک جهان که فعلیت محض است، خود فاقد قوه و فعل و حرکت است و لذا فاقد تغییر و زوال می‌باشد. در نتیجه موجودات را می‌توان به موجودات مادی که دارای قوه و ماده اولی و هیولا هستند، و موجود مجرد از ماده و هیولا که بسیط و فعلیت محض و فاقد قوه و حرکت است، تقسیم کرد (راسل، بی‌تا، ص ۲۴۸-۲۵۰). از زمان ارسطو به بعد، همه فیلسوفان بجز وایتهد در «فلسفه پویشی» و کی‌یرگور بر تغییرناپذیری خداوند تأکید دارند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۵).

برخی فیلسوفان پس از ارسطو، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، ویژگی فعلیت محض و فاقد حرکت و تغییر بودن را به سایر موجودات فوق طبیعی، یعنی مجردات تعمیم دادند و معتقد شدند که هر موجود مجردی از آن جهت که فاقد قوه و ماده و هیولاست، بسیط و ثابت و ابدی و فعلیت محض و بی‌حرکت است. در واقع تعریف رایج و مشهور امروزی از مجرد و مادی را باید در اندیشه‌های ارسطو و تا حدودی افلاطون جست‌وجو کرد.

به نظر می‌رسد در صورت انکار هیولای بدون فعلیت و بسیط دانستن جسم و اعتقاد به عدم ابتدای حرکت بر هیولای ارسطویی، باید طرحی نو در انداخت و تعریفی دقیق‌تر برای موجود مجرد و مادی ارائه نمود و معیار و

شاخصی غیر از هیولا و ثبات را برای تقسیم موجود به مجرد و مادی بیان کرد. لذا به بررسی صفات و معیارهای گفته شده توسط فیلسوفان می‌پردازیم تا به تعریفی جامع و مورد قبول از «مجرد» و «مادی» دست یابیم.

۲. تعریف مجرد و مادی در فلسفه

پیش از پرداختن به تعریف «مجرد» و «مادی»، چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. در علوم تجربی نیز از واژه و اصطلاح «ماده» (هر چیزی که حجم و جرم داشته باشد) استفاده می‌شود. «ماده» در اصطلاح این علوم در مقابل «انرژی» قرار دارد. البته طبق یک نظر، هر دوی آنها دارای یک حقیقت و ماهیت هستند؛ یعنی ماده همان انرژی متراکم و متکائف است و انرژی همان ماده انبساط یافته و غیرمتراکم؛ اما اصطلاحاً در مقابل یکدیگر قرار دارند. در اصطلاح فلسفه ماده و انرژی، هر دو مادی به‌شمار می‌آیند. همچنین شکل‌های مختلفی از وجود فیزیکی مانند امواج، نورها و یا صوت‌هایی که مستقیماً به ادراک حسی ما در نمی‌آیند نیز در اصطلاح فلسفی مادی محسوب می‌شوند. امروزه در اصطلاح علمی، این امور «ضد ماده» نامیده می‌شوند؛ یعنی ذرات بنیادی‌ای که بار الکتریکی آنها نقطه مقابل ذراتی است که می‌شناسیم؛

۲. واژه «مجرد» و «مادی» معقول ثانی فلسفی‌اند که از نحوه وجود موجودات حکایت می‌کنند. لذا نمی‌توان تعریف حدی و منطقی از آنها ارائه کرد و نباید در تعریف آنها به دنبال جنس و فصل بود؛ بلکه باید مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های برجسته آنها را که مجموعاً آن دو را از دیگر امور متمایز می‌سازند، به عنوان تعریف آنها بیان کرد. شاید برخی از این ویژگی‌ها به‌تنهایی به موجود مورد تعریف اختصاص نداشته باشند و در موجود دیگری نیز یافت شوند؛ اما با ضمیمه وصفی دیگر، مجموعاً به موجود مورد تعریف اختصاص می‌یابند.

۳. مادیت (به معنای شیئی که به ماده وابسته است به‌گونه‌ای که بدون ماده امکان بقا نداشته باشد، چه خود ماده باشد و چه شیء حال در ماده) و جسمیت (جوهر مرکب از ماده (ضرورتاً به معنای هیولای مشائی نیست) و صورت که فعلیتی جز انبساط در جهات سه‌گانه ندارد) در غالب موارد متلازم‌اند. بنابراین در صورت انکار «ماده اولی» و «هیولا»، باز می‌توان موجود را به مجرد و مادی تقسیم کرد و به دنبال کشف تمایز صفات و ویژگی‌های هر یک بود. با این تفاوت که صفات عام جوهر جسم در تعریف «مادی» آورده می‌شود؛

۴. برخی فیلسوفان، پاره‌ای از تمایزات را میان مادی و مجرد بیان نموده‌اند که در واقع تمایز میان مادی و مجرد عقلی است. چراکه اساساً یا در زمان آنها مسئله مجردات مثالی مطرح نبوده است، یا گاهی از این مسئله غفلت نموده‌اند. لذا تمایزات مزبور را نمی‌توان به عنوان تمایز مجرد و مادی دانست؛

۵. واژه «مجرد»، اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه شده است. البته نه به این معنا که امور مجرد، از چیزی که داشته‌اند، برهنه و کنده شده باشند، بلکه در اصطلاح فلسفه، «مجرد» معنایی سلبی دارد و در مقابل «مادی» به کار برده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷)؛ یعنی «چیزی که مادی نیست و ویژگی‌های ماده را ندارد». لذا روشن شدن تعریف مجرد و معنای تجرد در گرو مشخص شدن معنای ماده یا موجود مادی است. بنابراین برای فهم معنای مجرد و تجرد، نخست باید تعریف مادی یا جسم (طبیعی) مشخص و روشن شود.

در ادامه برخی از تعریف‌ها یا ویژگی‌هایی را که فیلسوفان برای «مادی و جسم» و «مجرد یا مفارق» بیان کرده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهیم تا بتوانیم ویژگی‌ها و صفاتی را که به مادیات اختصاص دارد به دست آوریم و در نهایت از مجموع آنها به تعریفی جامع از «مادی» و «مجرد» دست یابیم:

الف) مادی دارای امتداد در جهات سه‌گانه است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳). یکی از ویژگی‌هایی که برای امور مادی و جسم بیان شده، داشتن امتداد و گستردگی ذاتی در سه بُعد (طول و عرض و ارتفاع) است. این ویژگی بر اساس مبنای *ابن‌سینا* و مشائیان خالی از اشکال است؛ چراکه ایشان قائل به دو نوع جوهرند: مادی محض و مجرد محض. یکی دارای امتداد است و دیگری فاقد آن. اما بنابر مبنای *صدرالمآلهین*، ممکن است اشکالاتی را به نظر آورد:

اولاً نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (مانند کرم)، در عین حال که مادی انگاشته می‌شوند، فاقد امتدادند و هیچ بُعدی ندارند؛ زیرا این نفوس سریان در وجود ماده و جسم ندارند تا با امتداد آن دارای امتداد شوند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶ و ۱۷ و ۴۸؛ ج ۹، ص ۱۱۴؛ همچنین، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۵۱؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۶). توضیح آنکه موجود حال در ماده دو قسم است: الف) حال در جسم و ساری در آن؛ ب) حال در جسم و غیرساری در آن. در هر دو صورت شیء مادی بدون ماده و جسم قابل بقا نیست، اما در قسم اول شیء مادی امتدادی به تبع امتداد جسم پیدا می‌کند و همراه با آن قابل انقسام خارجی یا فرضی می‌شود؛ بر خلاف قسم دوم که فاقد امتداد تبعی است و با انقسام جسم، منقسم نمی‌شود؛

ثانیاً با پذیرش عالم مثال و مجردات مثالی، این دسته از مجردات نیز دارای امتدادند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰). بنابراین ویژگی امتداد داشتن، نه به مادیات اختصاص دارد، و نه شامل تمام افراد و مصادیق مادی می‌شود. برای حل این اشکالات باید به ویژگی‌های دیگر امور مادی و مجرد متوسل شد. موجود مجرد نه تنها جسم نیست، بلکه حال در جسم و امور مادی نیز نمی‌باشد. لذا اگرچه نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (مانند کرم) مادی غیرممتدند، لکن حال در جسم و موجودی‌اند که دارای امتداد است، بر خلاف مجردات مثالی.

همچنین امتدادی که در موجود مادی و جسم یافت می‌شود، این ویژگی‌ها را دارد که دارای حیّز است و ذاتاً در خارج قابل انقسام به اجزای خارجی است. علاوه بر این، ذاتاً محسوس و ملموس به ادراکات حسی ظاهری و قابل اشاره حسی است؛ اما مجردات مثالی با اینکه دارای امتدادند، لکن فاقد حیّز و مکان‌اند (تعریف مکان و حقیقت و واقعیت آن، از مسائل چالشی در فلسفه است که اقوال و آراء متفاوتی پیرامون آن وجود دارد. از آنجاکه این مسئله مستقیماً به موضوع تحقیق حاضر مربوط نیست، جهت اجتناب از طولانی شدن، از بیان و بررسی اقوال می‌پرهیزیم. آنچه اجمالاً مشخص است، فیلسوفان مکانمند بودن را از ویژگی‌های اجسام و موجودات مادی برشمرده‌اند) و نه ذاتاً و نه به تبع شیء دیگر انقسام خارجی نمی‌پذیرند و به حس و اندام و قوای ادراکی حسی ظاهری در نمی‌آیند و لذا قابل اشاره حسی نیستند.

بنابراین با توجه به این توصیفات، می‌توان ویژگی اول موجودات مادی را این‌گونه کامل و بیان کرد که موجود مادی با امتدادی که ۱. حیّز و مکان اشغال می‌کند، و ۲. موجود ممتد را به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌نماید، و ۳. به

حس و قوای حسی درمی آید، در ارتباط است؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد. از آنچه گفته شد، چند ویژگی دیگر از ویژگی‌های موجودات مادی روشن شد؛ یعنی:

ب) موجود مادی یا خود دارای حیّز («عبارة عن المكان، أو تقدير المكان»: سمیح، ۲۰۰۱، ص ۲۹۱؛ همچنین، ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴۲؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۵؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۲۵) و مکان و وضع است و یا حال در متحیز است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳؛ همچنین، ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۰۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹؛ ج ۷، ص ۲۸۹؛ ج ۸، ص ۳۸۸)؛ زیرا موجودی که دارای امتداد و جهت و اجزای قابل تقسیم خارجی و محسوس است، وجودش به گونه‌ای خواهد بود که حیّز و مکان اشغال می‌کند؛

ج) موجود مادی، قابل انقسام به اجزای عینی و خارجی است؛ یعنی علاوه بر ذهن، در خارج نیز می‌توان آن را تقسیم و تجزیه کرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۲۴؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۶۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳؛ سمیح، ۲۰۰۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۸ و ۷۷۹ و ۷۹۵). همچنین ترکیب‌پذیر است، یعنی ممکن است با امتزاج با انواع یا نوع دیگری از جسم، نوع مرکبی با آثاری تازه از جسم به وجود آید (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۷). روشن است چنین موجودی دارای اجزای مقداری بالقوه است؛ برخلاف مجردات که به واسطه بساطتشان، نه اجزای بالقوه دارند و نه اجزای بالفعل. لذا چنین امکانی در آنها نیست که تقسیم یا ترکیب خارجی بیابند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳). البته مجردات مثالی نیز دارای امتداد مثالی‌اند. اما آیا به سبب داشتن امتداد مثالی، قابل تقسیم نیز هستند یا خیر؟ آنچه قطعی است، عدم قابلیت تقسیم خارجی در مجردات مثالی است. لذا تأکید ما در اینجا که به دنبال معیاری برای تمییز موجود مجرد از مادی هستیم، بر ویژگی قابلیت تقسیم خارجی است که در اجسام وجود دارد؛ اما قطعاً در مجردات نیست.

تنها اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد، نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (نفوس حیواناتی مانند کرم که فاقد مرتبه خیال می‌باشند) است که در عین حال که مادی‌اند، به نظر صدرالمآلهین، فاقد امتدادند و قابل انقسام نیستند. لذا ویژگی «غیرقابل انقسام بودن» به مجردات اختصاص ندارد.

در پاسخ باید گفت: اگرچه نفوس مزبور قابل انقسام نیستند، اما حال در جسم و موجودی‌اند که قابل انقسام است. برخلاف مجردات که نه قابل انقسام‌اند و نه حال در موجودی‌اند که قابل انقسام است.

بنابراین ویژگی سوم موجود مادی این است که یا قابل انقسام خارجی است و یا حال در موجودی است که قابل انقسام خارجی است. برخلاف مجردات که نه قابل انقسام خارجی‌اند و نه حال در موجودی‌اند که قابل انقسام خارجی است؛ د) موجود مادی ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی (بالقوه یا بالفعل) است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰؛ ج ۴، ص ۷۶؛ همچنین، ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲ و ۲۹۳؛ محمدشریف، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹). یعنی قوای ادراکی حسی از طریق تأثیری که اندام حسی ظاهری از اشیا مادی و اجسام می‌پذیرند، صورتهایی را نزد نفس حاصل و حاضر می‌سازند و سبب می‌شوند تا نفس نسبت به اشیا مادی و اجسام پیرامون خود ادراکی را به دست آورد و از آنجا که اجسام مادی و متحیز و مکانمندند، می‌توان با اشاره حسی‌ای که مختص به شیء موردنظر است و ممکن نباشد که شیء دیگری جز آن مدلول اشاره واقع شود، به آن اشاره کرد

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۷۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۷ و ۸۸). برخلاف مجردات که تنها با ادراک عقلی یا مثالی می‌توان آنها را درک کرد و به آنها اشاره عقلی یا مثالی داشت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰).

باید دقت کرد که اولاً صورت‌های حسی و خیالی نیز مجرد مثالی‌اند و همان مرتبه از نفس که این صورت‌ها را درک می‌کند، چنانچه شرایط لازم فراهم گردد، این امکان را دارد که مجردات مثالی یا همان موجودات در خیال منفصل را نیز درک کند؛ با این تفاوت که شرط حصول و ادراک صورت‌های حسی در نفس، حصول نسبی وضعی میان اندام و آلات ادراکی با شیء محسوس است که صورت از آن گرفته می‌شود تا اثری از آن در اندام و آلات مزبور ایجاد شود و از این طریق، صورتی در نفس پدید آید؛ برخلاف مجردات مثالی در خیال منفصل که چنین شرطی ندارند. همچنین متعلق صورت‌های حسی، چون دارای حیز و مکان و وضع خارجی‌اند، ذاتاً قابل اشاره حسی‌اند، اما متعلق ادراک در ادراک خیال منفصل (یعنی مجردات مثالی) چنین وضعی را ندارند و لذا ذاتاً قابل اشاره حسی نیستند؛ نه به صورت بالقوه و نه بالفعل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹).

ثانیاً منظور از قابل ادراک حسی بودن امور مادی، صرفاً این نیست که مستقیماً با آلات و اندام ظاهری انسان درک شوند، بلکه اگر قوای حسی با کمک عقل یا با واسطه ابزار حسی دیگر (مانند میکروسکوپ، دوربین، دستگاه‌های ردیاب، گیرنده‌های امواج و باینده‌های میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی و...) به حس و اندام حسی بیایند نیز مادی و محسوس محسوب می‌شوند. همچنین اگر موجود دیگری غیر از انسان به سبب تفاوتی که اندام و آلات بدنی او با اندام انسان دارد، ادراکاتی از اشیا داشته باشد که انسان با اندام خود ندارد، متعلق این ادراکات نیز مادی به‌شمار می‌آیند. بنابراین معیار محسوس بودن، قابلیت ذاتی برای درک شدن شیء مزبور از طریق اندام و آلات بدنی و حسی است، چه بالقوه و چه بالفعل؛ چه مستقیم و چه غیرمستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان.

ثالثاً ممکن است گاهی مواقع در هنگام ارتباط اندام حسی ظاهری با جهان خارج، به واسطه فعالیت قوه متخیله یا تصرفی که یک موجود مجرد در قوای ادراکی انسان می‌نماید، صورت‌هایی در این قوا پدید آیند و از آنجاکه در هنگام ارتباط اندام با محسوسات، این صورت‌ها پدید آمده‌اند، گمان شود که متعلق آنها نیز از امور محسوس و مادی‌اند، اما چنین گمانی صحیح نیست. زیرا پدید آمدن این صورت‌ها در نفس و قوای ادراکی، به سبب تأثیری که شیء خارجی بر اندام ظاهری گذاشته‌اند نبوده است، بلکه یا اساساً متعلق در خارج نداشته‌اند، یا تصرف موجود مجرد چنین صورتی را در قوا پدید آورده است؛ اما به غلط چنین گمانی برای انسان پدید آمده که متعلق این صورت‌ها، اموری مادی در خارج‌اند.

ه) موجود مادی علم حضوری به خود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۳۵۷؛ همچنین، ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۴۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۵۲ و ۳۵۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۶؛ همو، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۶۳). زیرا وجود او وجودی ممتد به امتدادی قابل تقسیم خارجی و مرکب از اجزاء و لذا پراکنده است، از این رو نزد خود حضور ندارد تا علم حضوری به خود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۲).

برخی بر اساس لوازم ظواهر پاره‌ای از متون دینی چنین معتقدند که موجودات مادی نیز دارای علم هستند. لذا از این جهت تفاوتی میان موجود مجرد و مادی نیست.

لکن باید توجه داشت که اولاً معنای علم و نحوه وجود آن در موجودات مادی، در ظواهر نصوص دینی دارای اجمال است و مشخص نیست که علم مزبور، حصولی است یا حضوری؟ تصور است یا تصدیق؟ اکتسابی است یا فطری؟ منبع و ابزار کسب آن علم چیست؟ قابل صدق و کذب است یا خیر؟ علم یا حصولی است که مبتنی بر وجود ذهن در عالم می‌باشد، و یا حضوری است که مستلزم حضور معلوم نزد عالم است. لوازم چنین علومی در موجودات مادی یافت نمی‌شود. لذا آیا علم در مادیات از نوع و سنخ دیگری است؟ آیا نوع دیگری از علم، غیر از علم حصولی و حضوری وجود دارد؟ آیا اساساً نوع سوم از علم، قابل فرض و تصور است؟ ثانیاً استدلال‌هایی که فیلسوفان در نفی علم موجودات مادی می‌آورند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۵۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۶)، ظاهراً تمام‌اند و پاسخ و نقدی از طرف علمای دینی بر آنها وارد نیست.

بنابراین به نظر می‌رسد یا باید ظواهر متون دینی را توجیه و تأویل نمود و یا معتقد به علمی غیر از دو نوع علم متعارف بالا در مادیات شد (که با توجه به محصور عقلی بودن علم در دو قسم حصولی و حضوری، چنین فرضی محال است) و یا معتقد به مرتبه‌ای از تجرد در همه موجودات شد. بررسی و تحقیق در این باره برای رسیدن به یک دیدگاه مشخص، خود نیازمند پژوهشی مستقل و مفصل است تا هم آرا و ادله فیلسوفان، و هم نصوص دینی و آیات و روایاتی که در جهت عالم بودن مادیات مورد استناد قرار گرفته‌اند، ارزیابی شوند. آنچه اجمالاً در اینجا می‌توان پذیرفت، عدم وجود علم حصولی و حضوری (با تعریف فلسفی) در مادیات است؛ برخلاف مجردات که دارای علم‌اند. از میان تمام اقسام و انواع علم، برای تمایز موجود مادی از مجرد، ما بر علم حضوری عالم به خویش تکیه می‌کنیم. زیرا هر علمی یا خود علم حضوری عالم به خویش است و یا ملازم با چنین علمی است؛ یعنی تنها در شیئی که هیچ‌گونه علمی وجود و امکان نداشته باشد، علم حضوری به خود نیز وجود نخواهد داشت؛

(و موجود مادی یا «هیولا/ ماده اولی» (ماده بالقوه اولیه اجسام) است، و یا حال در ماده است، و یا مرکب از «هیولا» و «صورت» است؛ بر خلاف مجردات که فعلیت بسیط‌اند و فاقد هیولا و ماده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰). مشائیان ماده را هیولا می‌نامند و هر آنچه را منطبق در ماده و هیولاست، امر مادی می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که با انعدام هیولا، شیء مادی نیز منعدم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۶۶ و ۶۷؛ همچنین، ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱ و ۳۷۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۴). اما دلالی (عمدتاً برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل) که ایشان برای اثبات «هیولا» و ترکیب جسم از آن و «صورت» آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۶۶ و ۶۷) قابل نقد و خدشه‌اند. از این رو بسیاری از فیلسوفان مسلمان، مانند شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹ و ۸۰) و صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۳ و ۳۰۰ و ۳۰۷) و دیگران (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۵)، هیولای مشائی را نپذیرفته‌اند و جسم را از این جهت مرکب نمی‌دانند. البته صدرالمتألهین و پیروانش قائل به ترکیب خارجی جسم از ماده و صورت هستند، اما مرکب به ترکیب اتحادی، نه ترکیب انضمامی که مشائیان قائل‌اند.

به نظر می‌رسد که حق با منکران هیولا (به عنوان جزء جوهری جسم که مبهم است و هیچ فعلیتی جز فعلیت عدم فعلیت ندارد و منشأ بالقوه بودن جسم است) می‌باشد و استدلال‌های مشائیان بر اثبات هیولای اولی ناتمام و

مخدوش است. لذا سخن مشائیان قابل قبول نیست. بنابراین «هیولا» و «قوه» را نمی‌توان به عنوان معیاری برای تمایز میان موجودات مادی و مجرد پذیرفت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹ و ۸۰؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۵). کسانی که «قوه» و «هیولا» را به عنوان معیاری برای تمییز موجود مادی از مجرد معرفی کرده‌اند، بر اساس این معیار و شاخص، ویژگی‌های دیگری نیز برای مادیات برشمرده‌اند:

ز) موجود مادی دارای حرکت است و می‌تواند معروض عوارض و در معرض تغییر و تبدیل واقع شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۰؛ همچنین، ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳ و ۴۵۰؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲ و ۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰)؛ برخلاف مجردات محض (مجردی که هیچ علقه‌ای با ماده ندارد) که چنین اموری در آنها ممکن نیست؛ زیرا موجودی می‌تواند حرکت و تبدیل و تغییر داشته باشد که مرکب از قوه و فعل و مشتمل بر ماده و هیولا باشد. درحالی که موجود مجرد، موجود بالفعل بسیط است و فاقد هرگونه قوه و ماده‌ای است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳).

روشن است که در صورت عدم پذیرش «هیولا و ماده» و انکار ترکیب جسم و نیز پذیرش امکان قبول به معنای اتصاف در مجردات (وجود قوه و قبول و در نتیجه سیلان وجودی و حرکت در مجردات، خود مسئله مستقل و مفصلی است که نگارنده در ضمن یک مقاله مستقل به آن پرداخته است)، ویژگی‌های مزبور نیز نمی‌توانند به عنوان یک معیار در تمایز موجود مادی از مجرد مورد قبول واقع شوند. توضیح آنکه فیلسوفان در آثار خود، واژه «بالقوه» و «قبول» را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۶۰ و ۲۹۴ و ۳۲):

الف) درباره شیئی که فاقد آثار خاصی است، و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود. در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معناست که شیئی که فاقد چیزی بوده، واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط است به ۱. بقای شخصی منفعل، ۲. عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیء بالقوه دارا می‌شود) در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است؛ مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است.

ب) درباره شیئی که کار می‌رود که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش، جای خود را به شیئی که واجد آن آثار باشد می‌دهد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این‌گونه از قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود؛ بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن، فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچ‌گاه فاقد مقبول نیست؛ اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچ‌گاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ همچنین، ر.ک: تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۰۱).

صدرالمتألهین نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید دارد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی‌نفسه

بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است. با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجد آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثار جدیدی دارد. در حقیقت واجد مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری (جزء کامل تر) است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از این رو قابل حقیقی هیچ‌گاه در خارج فاقد مقبول نیست؛ اما از آنجاکه افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرف تحلیل خود قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجد آن شده است. بنابراین لازم نیست که واقعیت سیال در حال اشتداد، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹).

با دقت در نتیجه بالا روشن می‌شود که حکم مزبور اختصاصی به واقعیات سیال اشتدادی ندارد، بلکه شامل هر واقعیت سیالی، اعم از اشتدادی و تضعیفی یا غیراشتدادی و غیرتضعیفی می‌شود؛ یعنی در تمام این واقعیات، سیلان وجود سبب می‌شود تا قوه و فعلیت یافتن بالقوه، به معنای اتصاف باشد و در نتیجه نیازی به هیولا نباشد؛ بلکه هر جزء فرضی از واقعیات مزبور، قابل فرضی است برای قبول و فعلیت یافتن جزء فرضی بعدی.

نکته درخور دقت دیگر اینکه از نگاه صدرالمتألهین، ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی است و ماده چیزی جز جهت نقص صورت و موجود بالفعل نیست (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۸). از این رو در واقعیات سیال، ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده نسبت بجزء فرضی کامل تر بعدی نیست و از آنجاکه در ترکیب اتحادی، اجزا عقلی و ذهنی‌اند و در خارج همه به یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ج ۵، ص ۳۰۷ و ۲۸۳ و ۳۰۹)، پس در واقعیات سیال، ماده آنها نیز همانند اجزای فرضی، سیال است و در هر مرحله‌ای، جزئی از آن موجود است؛ یعنی جزء فرضی قبلی هیولا به همراه جزء فرضی قبلی صورت موجود است و با معدوم شدن جزء فرضی قبلی صورت، جزء فرضی هیولا نیز معدوم می‌شود. سپس جزء بعدی هیولا به همراه جزء بعدی صورت موجود می‌شود. لذا در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی صورت نگرفته است تا نیازمند هیولا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳ و ۴ و ۶۲).

با ضمیمه کردن این نکته به دو اصل دیگر از مبانی صدرالمتألهین، یعنی نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به همه امور جسمانی، می‌توان نتیجه گرفت که تمام امور جسمانی، اعم از جواهر و اعراض، سیال‌اند؛ لذا در هیچ‌یک از امور جسمانی، انفعال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تمام آنها از هیولا بی‌نیازند. به عبارت دیگر، نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به کل امور جسمانی و طبیعی، مستلزم تعمیم سیلان به کل طبیعت و امور جسمانی است و تعمیم سیلان به کل طبیعت مستلزم نفی انفعال از کل طبیعت و در نهایت مستلزم نفی هیولایی مشائی از کل طبیعت و امور جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲). حال که اولاً خود عالم طبیعت و اجسام فاقد هیولا و جزء جوهری بالقوه هستند و ثانیاً جوهر جسم در عین بساطت و فعلیت امکان حرکت دارد، پس چرا جوهر مجرد بسیط فاقد هیولایی مشائی چنین امکانی را نداشته باشد؟ یعنی پذیرش حرکت در مجردات و سیال دانستن وجود جوهر مجرد، بر پایه مبانی مزبور بدون اشکال است؛ چراکه اصلی‌ترین دلیل فیلسوفان بر اثبات ثبات و

نفی حرکت در مجردات، بساطت آنهاست؛ زیرا معتقدند حیث قوه ضد حیث فعلیت است و با هم قابل جمع نیستند. لذا موجودی می‌تواند دارای هر دو حیث قوه و فعل باشد که مرکب باشد از این‌رو موجود بسیط از آن جهت که بسیط است، یا بالفعل محض (تام الفعلیه) است، یا بالقوه محض (مانند هیولا). مجردات بسیط و بالفعل‌اند، لذا فقط فعلیت دارند (تام‌اند) و هیچ‌گونه قوه و لذا حرکت در آنها امکان ندارد. اما روشن شد که بر پایه مبانی صدرالمآلهین، جوهر بسیط نیز می‌تواند دارای هر دو حیث قوه و فعل و در نتیجه «حرکت» باشد. بنابراین بساطت و فعلیت مجردات، دلیلی بر ثبات و تام الفعلیه بودن آنها و نیز مانعی از امکان حرکت در آنها نیست (در میان فیلسوفان معاصر، استاد فیاضی بر وجود حرکت در مجردات تأکید دارند و با نقد ادله فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات و نیز استناد به آیات و روایات دال بر حرکت در موجودات مجرد، نظریه خود را اثبات می‌کنند) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۱-۲۶۴ و ۲۷۶ و ۲۸۱).

ح) موجود مادی، دارای حالت منتظره است؛ بر خلاف مجردات که فعلیت محض‌اند و هیچ حالت منتظره‌ای در آنها نیست (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۵۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۲ و ۱۵۳). این ویژگی نیز به ویژگی پیشین بازمی‌گردد؛ یعنی در صورتی می‌توان آن را به عنوان معیاری در تمایز موجود مادی از مجرد پذیرفت که امکان هرگونه حالت بالقوه و تغییر و حرکت در موجود مجرد را منتفی بدانیم؛ اما روشن شد که موجود بالفعل بسیط نیز می‌تواند حالت بالقوه داشته باشد و در عین حال که فاقد هیولا و انفعال است، به واسطه سیلان در وجود، تغییر و حرکت و حالت منتظره داشته باشد.

ط) موجودات مادی دارای زمان‌اند؛ بر خلاف مجردات که فاقد زمان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۰؛ همچنین، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵). این ویژگی نیز به نحوی به ویژگی‌های قبل بازمی‌گردد؛ زیرا زمان و حرکت ملازم یکدیگرند و چنانچه حرکت و تغییر، منحصر در موجود مادی باشد، زمان نیز به موجودات مادی اختصاص خواهد داشت و مجرداتی که هیچ نحو تعلقی به ماده ندارند، از زمان نیز مبرا خواهند بود و هیچ نحو معیت و تقدم و تأخر زمانی با موجودات دیگر ندارند. اما در صورت اثبات حرکت در مجردات، نسبت موجود مجرد با «زمان» چگونه خواهد بود؟ روشن است که اگر زمان را ملازم با حرکت بدانیم، پای زمان به مجردات نیز کشیده می‌شود و لذا نمی‌توان آن را معیاری برای تمایز موجود مجرد از مادی دانست.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌ها درباره تمایزات و ویژگی‌هایی که فیلسوفان برای موجود مادی و موجود مجرد بیان کرده‌اند، صرف‌نظر از ویژگی‌هایی که مورد قبول واقع نشد، می‌توان تعریف جامع از موجود مادی و مجرد (مفارق) را این‌گونه ارائه نمود:

موجود مادی عبارت است از جسم و هر چیزی که قائم به جسم باشد (در بقا نیازمند جسم باشد)؛ یعنی موجودی که اولاً با امتدادی که با آن، موجود ممتد حیّز و مکان اشغال می‌کند و به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌گردد و ذاتاً (بالقوه یا بالفعل) به حس و قوای حسی درمی‌آید، در ارتباط است؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد؛ ثانیاً یا خود دارای حیّز و مکان و وضع است و

یا حال در متحیز است؛ ثالثاً یا خود قابل انقسام ذهنی و خارجی است و یا حال در موجودی است که قابل چنین انقسامی است؛ و رابعاً ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی است؛ یعنی موجود مادی ذاتاً از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک است، چه به صورت بالقوه یا به صورت بالفعل، چه مستقیم و چه غیرمستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان؛ خامساً نسبت به خود علم حضوری ندارد.

موجود مجرد یا مفارق نیز عبارت است از موجودی که نه جسم است و نه قائم به جسم که با فنا و زوال جسم، آن نیز فانی و زائل شود؛ یعنی موجودی که اولاً با امتدادی که حیّز و مکان اشغال می‌کند و موجود ممتد را به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌نماید و ذاتاً به حس و قوای حسی (بالقوه یا بالفعل) درمی‌آید، در ارتباط نیست؛ به این صورت که نه خود دارای چنین امتدادی است، و نه حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد. دوم اینکه نه خود دارای حیّز و مکان و وضع است و نه حال در متحیز است. سوم اینکه نه خود قابل انقسام خارجی است و نه حال در موجودی است که قابل چنین انقسامی است. چهارم اینکه ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی نیست؛ یعنی ذاتاً از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک نمی‌باشد، چه به صورت بالقوه و چه بالفعل؛ چه مستقیم و چه غیر مستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان. و نهایتاً پنجم اینکه نسبت به خود علم حضوری دارد.

.....منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۹۶۷م، *تفسیر مابعدالطبیعه*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۰۸م، *فی الاجرام العلویه*، قاهره، بی‌نا.
- ، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیةالله المرعشی.
- بریه، امیل، ۱۳۵۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، تهران، چشمه.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۳۶۸، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- راب، ا، کهن، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، زیبا.
- راسل، برتراند، بی‌تا، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، سخن.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۴، *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*، تهران، سخن.
- ریتر، یوآخیم، ۱۳۹۳، *فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، کارل فرید گروندر، گتفرید گابریل، ترجمه زهرا بهفر، پرستو خانیانی و ماریا ناصر، تهران، سمت.
- ژان وال، ۱۳۷۵، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- سارتن، جرج، ۱۳۳۶، *تاریخ علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، کتابخانه طهوری.

- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سمیح، دغیم، ۲۰۰۱م، *موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میان محمد، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقايق الربانيه*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكيه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *سه رسائل فلسفی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للكتاب.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۷۱، *سیاست مدنیه*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، البرز.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۶۷، *ایران در زمان ساسانیان*، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هینلز، جان، ۱۳۷۹، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ سوم، تهران، چشمه.
- یوسف کرم، بی تا، *تاریخ الفلسفه اليونانیه*، بیروت، دارالقلم.