

حقیقت جسم از نگاه متکلمان

و نقد آن بر اساس مبانی حکما*

□ دکتر حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)

□ رحمت‌الله کریم‌زاده^۱ (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

چکیده

نزاع اساسی در باب جوهر جسمانی، در نحوه وجود آن است. جمهور متکلمان جسم را مرکب از جوهر غیر قابل انقسام می‌دانند و به تنهایی جوهر فرد قائل‌اند و نظام قائل به عدم تنهایی جوهر فرد شده است. شهرستانی قائل به قابلیت انقسام جسم به عدد متناهی است و سپس انقسام نمی‌پذیرد. ذیمقراطیس قائل به عدم انقسام است مطلقاً. جمهور حکما جسم را جوهری متصل و قابل انقسام الی ما لا نهاییه می‌دانند. گروهی معتقد به ترکیب جسم از دو جوهر می‌باشند: یکی صورت اتصالی و دیگری قابل آن. برخی جسم را مرکب از یک جوهر و یک عرض می‌دانند.

در مورد سازگاری دیدگاه حکما با علم امروزی و نظریه ذیمقراطیس در باب حقیقت جسم، دو دیدگاه مطرح است. علم ثابت کرده است که جسم

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

محسوس، متصل واحد نیست، بلکه از ذراتی تشکیل شده است که دارای جرم بوده و فاصله میان آن ذرات، چندین برابر امتداد جرم آنهاست. از این جهت این نظریه، موافق نظریهٔ دیمقراطیس و مخالف نظریهٔ حکماست. از طرف دیگر، جسم، مرکب از ماده و صورتی است که تابعی نهایت قابل انقسام است. علم از این جهت موافق نظریهٔ حکماست. دیدگاه دوم این است که صورت اتصالی اجسام به اعتبار آن فضا و مکانی است که آنها را اشغال کرده است. با این بیان می‌توان اختلاف دیرینه بین متکلمان و حکما و فلسفه و علم را برداشت. واژگان کلیدی: جسم، جوهر جسمانی، حکما، متکلمان، جزء لایتجزی، اتصال جوهری.

مقدمه

مسائل زیر در این نوشتار بررسی می‌شوند: یکی بحث وجود جوهر جسمانی است که البته این بحث مورد اتفاق است و در اصل وجود چنین جوهری اختلاف نظری وجود ندارد. نزاع عمده در نحوهٔ وجود آن است که آیا متصل است یا نه و آیا مرکب است یا بسیط و اگر مرکب است، مرکب از دو جوهر است یا یک جوهر و یک عرض؟ این مسئله دوم مورد بحث ماست که به حقیقت جسم طبیعی مربوط می‌شود. برخی قائل شده‌اند که جسم، مرکب است از جواهری که به هیچ وجه انقسام‌پذیر نیست. این گروه نیز انشعابات مختلفی پیدا کرده‌اند. برخی قائل به عدم تناهی جواهر فرد در هر جسم شده‌اند، این قول را نظام و پیروان او قائل شده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳: ۸۹/۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶). برخی قائل به تناهی جواهر فرد شده‌اند و آنها جمهور متکلمان هستند (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۹/۶؛ همو، بی‌تا: ۵/۱). قائلان به اتصال جسم جوهری نیز چند شاخه شده‌اند: جمهور حکما گفته‌اند که آن جوهر متصل، به صورت ما لا نهاییه قابل انقسام است. بعضی مثل صاحب ملل و نحل قائل شده است که جسم قابلیت انقسام به عدد متناهی را دارد و پس از آن انقسام نمی‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶). برخی نیز مانند دیمقراطیس قائل به عدم انقسام مطلقاً هستند، چون جسم، یک شیء کوچک و سختی است که قابل تقسیم نیست. کسانی که قائل به انقسام تابعی نهایت شده‌اند خود به سه دسته انشعاب پیدا کرده‌اند: برخی قائل شده‌اند

جسم، جوهری است بسیط و دارای امتداد در جهات ثلاث و این اتصال مقداری است و قائم به ذات نیز می‌باشد. این دیدگاه منسوب به افلاطون و مذهب رواقیان و سهروردی است (صدرالمطلبین، ۱۴۲۲: ۳۲). گروهی معتقد به ترکیب جسم از دو جوهر می‌باشند که یکی صورت اتصالی و دیگری جوهر قابل آن صورت است. این دیدگاه ارسطو و پیروان او از جمله فارابی و ابن سیناست (همان). برخی نیز بر این عقیده‌اند که جسم مرکب است از یک جوهر و یک عرض که همان اتصال مقداری است. این قول را شیخ اشراق در تلویحات پذیرفته است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۱۴/۱). مسئله سوم در باب جزء لایتجزی است که آیا این نظریه در باب جسم قابل قبول است یا نه؟ آیا این دیدگاه با دیدگاه امروزی در باب جسم طبیعی سازگاری دارد؟ اگر قائل به وحدت صورت جسمیه شویم، آیا با دیدگاه امروزی در باب جسم قابل جمع است؟

طرح مسئله

حس ما اجسام را جوهری دارای امتداد در جهات سه گانه می‌بیند و آن را جوهری ممتد و یکپارچه و قابل تقسیم تلقی می‌کند، نه مجموعه‌ای از اجزای بالفعل که در کنار هم قرار دارند. سؤال این است که آیا واقعاً اشیای خارجی آن گونه که حواس ما آنها را ادراک می‌کنند هستند یا اینکه واقعیت چیز دیگری است؟ جواهر محسوسی که ما آنها را جسم می‌خوانیم دارای ابعاد سه گانه‌اند، یعنی در هر جسمی امکان فرض سه بعد که یکدیگر را به طور عمودی قطع کنند وجود دارد. محل خلاف این است که آیا هر جسمی در حاق حقیقت خود جوهری پیوسته است که به ما امکان می‌دهد سه بعد متقاطع در آن فرض کنیم؟ و یا حقیقت جسم مجموعه‌ای از اجزای ناپیوسته است و آنچه به ما امکان مزبور را می‌دهد اجتماع یک سلسله اجزای ناپیوسته است؟ بنا بر فرض دوم، خود اجزای ناپیوسته چه وضعی دارد؟ آیا هر یک از آنها در ذات خود یک حقیقت پیوسته و دارای کشش است، یعنی طول و عرض و عمق دارد و پیوستگی هر جزء به ما امکان می‌دهد که سه بعد متقاطع در خود آن جزء فرض کنیم؟ و یا خود جزء در ذات خود فاقد هرگونه پیوستگی و کشش است، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، خاصیت نقطهٔ هندسی را دارد، با این تفاوت که

نقطه هندسی یکی از عوارض جسم است و قائم به جسم است، ولی این اجزاء، قائم به ذات و فراهم آورنده جسمند و به عبارت دیگر جوهر فردند؟ پرسشهای فوق مسائلی است که درباره حقیقت جسم طرح شده است و باید بدانها پاسخ داده شود. دو رویکرد کلی در این باب وجود دارد: رویکرد نخست این است که اجسام از اجزاء و مجموعه‌ای از ذرات تشکیل یافته‌اند و رویکرد دوم این است که جسم طبیعی یک واحد پیوسته و به صورت یک امر واحد ممتد می‌باشد. جسم همان طور که با چشم دیده و با لامسه احساس می‌شود، در واقع نیز متصل واحد است.

رویکرد نخست در باب حقیقت جسم

رویکرد تشکیل اجسام از اجزا و مجموعه‌ای از ذرات ریز، دیدگاه‌های مختلفی را به دنبال داشته است.

نظریه متکلمان اسلامی

متکلمان اسلامی بر این عقیده‌اند که جسم طبیعی مرکب است از اجزا و مجموعه‌ای از ذرات که خود آنها جسم نیستند و هیچ نوع انقسامی را نمی‌پذیرند. این ذرات، متحیز و مکاندار و قابل اشاره حسی می‌باشند. متکلمان این اجزا را «جزء لایتجزی» و گاهی «جوهر فرد» می‌نامند. بر اساس این نظریه، جسم دارای طول و عرض و عمق است و از چیزهایی فراهم شده که فاقد طول و عرض و عمق هستند، یعنی از لاجسم، جسم به وجود آمده است (ایبجی، بی‌تا: ۵/۷). اجزای جسم از ویژگیهای سه گانه برخوردارند: یکی اینکه دارای موقعیت مکانی هستند و دیگر اینکه هیچ نوع تقسیمی اعم از خارجی، وهمی و عقلی نمی‌پذیرند و سوم اینکه این اجزا محدود می‌باشند (تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۲-۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۹/۶).

این ذرات از آن جهت که قائم به ذات هستند، «جوهر» به شمار می‌آیند و از آن جهت که طول و عرض و عمق ندارند و هیچ جزئی برای آنها فرض نمی‌شود، «فرد» و «جوهر فرد» نامیده می‌شوند. این ذرات، محسوس نیستند و با دست لمس نمی‌شوند ولی قابل اشاره حسی می‌باشند. این اجزای لایتجزی محدود و متناهی هستند. به

عقیده متکلمان، اینکه ما جسم را به صورت یک واحد متصل و پیوسته می‌بینیم و موقعی که جسم حرکت می‌کند، خیال می‌کنیم یک واحد پیوسته حرکت می‌کند، خطای چشم است. در واقع، مجموعه‌ای از ذرات خالی از بُعد می‌باشند که چنین به چشم می‌آیند. این ذرات، با اینکه حجم ندارند دارای وزن می‌باشند. وزن هر جسم عبارت است از مجموع اوزان هر یک از ذرات (تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۰۹).

دلایلی بر ابطال نظریه متکلمان در باب جزء لایتجزی از سوی حکما اقامه شده است که برخی از آنها در اینجا مطرح می‌شود:

برهان اول: اینکه می‌گویید جسم از اجزای لایتجزی تشکیل شده است، این جزء از دو حال خارج نیست: یا حجم دارد و یا حجم ندارد. اگر دارای حجم است باید دو طرف داشته باشد؛ چون هرچه حجم دارد دست کم دارای دو طرف خواهد بود؛ در نتیجه قابل تقسیم خواهد بود، هر چند به تقسیم وهمی باشد. اگر آن جزء دارای حجم نباشد، محال است با اجتماع آن، جسم دارای حجم پدید آید؛ زیرا هرگز از قرار گرفتن شیء بدون حجم در کنار هم، حجم به وجود نمی‌آید (ایبجی، بی‌تا: ۱۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۸۵/۶؛ همو، بی‌تا: ۱۱/۱؛ صدرالمآلهین، بی‌تا: ۳۰/۵).

برهان دوم: اگر بگوییم جسم از اجزای لایتجزی ترکیب یافته است، حرکت جسم مانند کره یا سنگ به دور خود نتایج سه گانه زیر را به دنبال دارد: یکی اینکه لازم می‌آید در هنگام حرکت جسم، انفصال و اتصال اجزا از یکدیگر پدید آید به نحوی که در هنگام حرکت جسم، بعضی متحرک و بعضی ساکن شوند و فواصل معینی ایجاد شود و دوباره هنگام سکون به حالت اولیه برگردند. و دیگر اینکه لازمه‌اش عدم تساوی مسافت دو حرکتی است که در سرعت و زمان مساوی هستند. سوم اینکه مستلزم اثبات نقیض مدعا یعنی تجزئ اجزاست.

این سه فرض باطل است، طبعاً مدعای متکلمان محال خواهد بود. چون ترکیب جسم از اجزای لایتجزی، مستلزم مثلاً انفکاک اجزای سنگ آسیا از یکدیگر است. روشن است این نوع انفکاک و اتصال به گونه‌ای است که عقل سلیم آن را نمی‌پذیرد. جسمی که مانند سنگ آسیا به دور خود می‌چرخد، سرعت حرکت قسمتهای مختلف آن مختلف است. اگر مثلاً در وسط سنگ، خطی عمودی فرض

شود، سنگ به دور آن می‌چرخد ولی اجزای نزدیک‌تر با سرعت کمتر و اجزای دورتر با سرعت تندتر می‌چرخند. هرچه اجزا از مرکز دورتر باشند، حرکتشان سریع‌تر خواهد بود؛ زیرا هر نقطه از سنگ را که فرض کنیم، دایره‌ای را طی می‌کند که مرکزش در خط محور است و شعاعش فاصله آن نقطه تا محور است. از طرف دیگر، محیط دایره متناسب است با مقدار شعاع و هرچه نقطه دورتر باشد، شعاع بزرگ‌تر و محیط دایره نیز وسیع‌تر خواهد بود. قهراً در هر دوری که سنگ به دور خود می‌چرخد همه نقاط مفروض، یک دور طی می‌کنند و چون دایره‌ها از لحاظ وسعت و محیط مختلفند و باید محیطهای مختلف را در یک زمان طی کنند سرعت حرکت آنها تفاوت خواهد کرد.

بنابراین، اگر قائل به اتصال جسم یا ترکیب جسم از ذرات صغار صلبه باشیم، این اشکال وارد نمی‌شود اما اگر نظریه متکلمان را بپذیریم، اشکال وارد است؛ زیرا در مورد مثلاً سنگ آسیا که حرکت می‌کند اگر فرض کنیم در هر ثانیه یک دور به دور خود بگردد، طبعاً کل سنگ یک دایره کامل را طی خواهد کرد. حال آن بخش از سنگ که در دایره کوچک‌تر قرار گرفته است با آن بخش از سنگ که در دایره بزرگ‌تر قرار گرفته است مقایسه می‌کنیم؛ آیا با حرکت آن بخشی که در دایره بزرگ‌تر قرار گرفته است یک دور کامل را اگر طی کند، وضعیت آن بخش از سنگ که در دایره کوچک‌تر قرار گرفته است چه خواهد شد، آیا آن هم متحرک است یا ساکن؟ اگر ساکن باشد باید پذیرفت که ذرات جسم در حال حرکت، دو حالت مختلف دارند و این خلاف عقل است. اما اگر هر دو بخش را متحرک فرض کنیم، یا سرعت هر دو دایره با هم برابر است در این صورت محال است که با سرعت برابر، در یک زمان دو مسافت مختلف را طی کنند. اگر سرعت اجزای دایره کوچک‌تر کمتر باشد، تجزیه آن اجزا لازم می‌آید. پس اجزای مفروضه دارای مقدار و بُعد هستند و مدعای متکلمان درست نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۹۹/۶-۱۰۲؛ صدرالمتألهین، بی‌تا: ۴۱/۵-۴۲).

نظام نیز همانند متکلمان معتقد است که جسم، مرکب از اجزای بالفعل لایتجزی است که به هیچ وجه قابل تقسیم نیستند ولی معتقد است که این اجزا نامتناهی اند (ایجی،

بی‌تا: ۵/۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۰/۶؛ نفنازانی، بی‌تا: ۲۲/۳؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۸۹/۳؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱۰/۱). تمام جوابهایی که در رد و ابطال جزء لایتجزی بیان شده است، در رد نظریه نظام نیز جاری است. اما جوابهای خاصی نیز در رد نظریه نظام ارائه شده است مانند برهان قاطع و برهان تناسب (آمدی، ۱۴۲۳: ۹۰/۳؛ صدرالمتألهین، بی‌تا: ۴۱-۳۹/۵؛ ابن سینا، طبیعیات: ۱۸۸).

برهان قطع: اگر جسم از اجزای غیر متناهیه تألیف یافته باشد حرکت که عبارت است از طی مسافت معین در زمان معین، محال است و حال آنکه حرکت موجود است، پس ترکیب جسم از اجزای غیر متناهیه باطل است.

توضیح اینکه به موجب ترکیب جسم از اجزای غیر متناهی، هر قطعه از مسافت را که در نظر بگیریم دارای اجزای غیر متناهیه است و فرقی از این جهت میان جسم بزرگ و کوچک نیست، آن جسمی که حرکت بر روی آن صورت می‌گیرد و بنا بر فرض، دارای اجزای غیر متناهیه است، خاصیت غیر متناهی این است که نصف، ربع و ثمن و هر کسری را هم که در نظر بگیریم غیر متناهی خواهد بود. پس اگر حرکتی صورت بگیرد طبعاً مقداری مسافت باید طی شود و آن مقدار خود مجموعی از اجزای غیر متناهی است. آنگاه شیء متحرک به زمانی به آخرین جزء آن مسافت می‌رسد که بی‌نهایت جزء را در بی‌نهایت لحظه طی کرده باشد.

به عبارت دیگر در فاصله هر نقطه با هر نقطه بی‌نهایت اجزا وجود دارد و طی هر جزء بعدی موقوف است به طی بی‌نهایت اجزای قبلی که در بی‌نهایت زمان و یا در بی‌نهایت نقطه زمانی یعنی جزء لایتجزی زمان است. خاصیت بی‌نهایت نقطه مکانی و بی‌نهایت نقطه زمانی این است که هیچ وقت به پایان نمی‌رسد. پس طی مسافت هر اندازه کوچک فرض شود محال است پس حرکت محال است. لذا گفته‌اند لازمه این نظریه این است که هیچ موجود سریع السیری مانند اتومبیل به هیچ موجود بطء السیری مانند مورچه نرسد و یا هیچ متحرکی به هیچ واقفی نرسد؛ زیرا بنا بر این نظریه، واقعاً حرکت صورت نمی‌گیرد (ایجی، بی‌تا: ۹/۷-۱۰).

برهان تناسب: هر جا که غیر متناهی موجود باشد متناهی هم موجود است؛ زیرا غیر متناهی از انواع کثرت است و کثرت از وحدت فراهم می‌شود، یعنی هر کثیر مجموعی از واحدهاست. فرض می‌کنیم که یک عدد معین مثلاً هزار عدد از اجزا را از جسم جدا

می‌کنیم این تعداد یا حجمی به وجود می‌آورند و یا به وجود نمی‌آورند، اگر حجمی به وجود نیآورند پس هر اندازه دیگر هم بر آنها اضافه کنیم حجمی پیدا نخواهد شد ولو غیر متناهی اضافه شود؛ زیرا از ضم هیچ به هیچ، شیء به وجود نمی‌آید، همچنان که از ضم صفر به صفر عدد پیدا نمی‌شود. اما اگر حجمی پدید آید، آن حجم، مقدار معینی خواهد بود، پس طبعاً حجمی که دو برابر این حجم باشد مشتمل بر اجزایی دو برابر است و حجمی که ده برابر است مشتمل بر اجزایی است که از لحاظ عدد ده برابر است و همین‌طور... پس هر جسمی را که در نظر بگیریم چون حجم معینی دارد از نسبت حجم آن جسم با حجم جسمی که از مجموعه‌ای متناهی از اجزا به دست آورده‌ایم می‌توانیم نسبت عدد اجزای تشکیل‌دهنده هر دو جسم را به دست آوریم و سپس نفس عدد اجزای تشکیل‌دهنده جسم را (ایچی، بی‌تا: ۱۱/۷-۱۲؛ مطهری، شرح منظومه: ۲/۲۱۹).

ذیمقراطیس بر این عقیده است که جسم، مرکب از اجزای بالفعل است که اولاً؛ این اجزا غیر قابل شکست هستند و عملاً در خارج قابل تقسیم نیستند اما تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرند. ثانیاً؛ این اجزا طول و عرض و عمق دارند، یعنی خود آن اجزا جسمند، نه لاجسم (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۷/۵؛ ایچی، بی‌تا: ۶/۷؛ تفتازانی، بی‌تا: ۳/۲۲)، لذا در ذهن قابل تقسیمند اما به دلیل طبیعت جسمیه آنها در خارج، غیر قابل انقسامند. تفاوت نظر متکلمان با نظر ذیمقراطیس در این است که از نظر ذیمقراطیس، ذرات فراهم‌آورنده جسم دارای ابعاد ریاضی می‌باشند ولی از نظر متکلمان، فاقد ابعاد ریاضی هستند (مطهری، مقالات فلسفی: ۱/۱۴۷).

وجه اشتراک نظریه ذیمقراطیس با متکلمان این است که در هر دو نظریه جسم پیوسته و متصل نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از اجزای بالفعل است. وجه اختلاف ذیمقراطیس با متکلمان این است که به عقیده متکلمان جسم از نقاط جوهری قائم به ذات، غیر محسوس، خالی از طول و عرض و عمق تشکیل شده است؛ اما به عقیده ذیمقراطیس آن نقاط، طول و عرض و عمق دارند و از نظر ذهن و قوه واهمه منقسم به اجزا هستند ولی انقسام خارجی نمی‌پذیرند.

حکما فقط به رد قسمت دوم نظریه ذیمقراطیس پرداخته‌اند و گفته‌اند که امکان ندارد اجسام وجود داشته باشند در حالی که نه متصل باشند و نه قابل تقسیم، ولی

نسبت به قسمت اول نظریه او بحث نکرده‌اند. بخش اول نظریه ذیمقراطیس مورد تأیید علم جدید نیز هست مبنی بر اینکه اجسام محسوس، مجموعه‌ای از ذرات هستند که «اتم» نام دارند (مطهری، مقالات فلسفی: ۲/۲۲۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۳۸).

اشکال اول این نظریه آن است که اجزای مورد نظر باید جوهرهای دارای حجم باشند، چون اگر قابل تجزیه و همی و عقلی باشند، معنایش آن است که حجم دارند و قائم به موضوع نیستند و طبعاً جوهر خواهند بود. پس خود آن اجزا، اجسامی هستند که دارای اتصال جوهری بوده و اجسام محسوس از آنها ترکیب می‌شوند. این قول اثبات می‌کند که در خارج، اجسام اولیه‌ای وجود دارند که مبادی اجسام محسوس هستند. این قول جسم متصل را نفی نمی‌کند بلکه مصداق آن را اجزای ریزی می‌داند که از اجتماع آنها این اجسام محسوس به وجود می‌آیند.

اشکال دیگر این است که این نظریه ترکیب جسم را نفی نمی‌کند، بلکه صورت جسمی را برای اجسام اولیه اثبات می‌کند که مبادی اجسام محسوس می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷-۹۶).

حکما به حکم قاعده «حکم الامثال» می‌گویند بر اساس نظریه ذیمقراطیس، ویژگیهای موجود برای هر ذره چه ممکن باشد و یا واجب، باید برای دیگری نیز باشد و آنچه برای یکی محال است برای دیگری نیز باید محال باشد. بنابراین، همه ذرات ریز از لحاظ طبیعت واحدند، یعنی ذات واحد و طبع واحد دارند و قهراً خاصیت و اثر واحد دارند، اگر مقتضای آن طبیعت پیوستن است باید همه ذرات، یک جسم پیوسته را به وجود آورند و اگر مقتضای طبیعت گسستن است باید هر جزء نیز تبدیل به دو جزء دیگر و آن جزءها نیز تبدیل به دو جزء دیگر شوند و در نتیجه جزء و جسمی وجود نداشته باشد. پس طبیعت جسم نه اقتضای پیوستن دارد و نه اقتضای گسستن بلکه امکان هر دو را دارد و تحت تأثیر عوامل خارجی گاهی پیوسته و گاهی گسسته است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳).

رویکرد دوم در باب حقیقت جسم

رویکرد دوم در باب جسم طبیعی که عبارت است از یک امر واحد پیوسته و ممتد و

نه شکل یافته از اجزای ریز و لایتجزی نیز همانند رویکرد نخست دیدگاههایی را به همراه داشته است.

نظریه مشهور حکما

از زمان سقراط تا قرن نوزدهم، عموم حکما بر این عقیده بوده‌اند که جسم طبیعی نه از اجزای لایتجزی ترکیب یافته است و نه از اجرام کوچک ذیمقراطیسی، بلکه جسم طبیعی یک واحد پیوسته است. همان‌گونه که اجسام را به صورت یک امر واحد ممتد می‌بینیم، در واقع نیز اجسام، متصل و به هم پیوسته هستند و به صورت یک عده اشیایی که پهلوی هم قرار گرفته و جسم را تشکیل داده باشند نیستند. جسم همان طور که با چشم دیده و با لامسه احساس می‌شود، در واقع نیز متصل واحد است (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۶/۵؛ تفتازانی، بی تا: ۲۱/۳؛ مطهری، شرح منظومه: ۱۸۸/۲).

برای روشن شدن این معنا ابتدا باید معنای حقیقی اتصال و متصل را بدانیم تا تمایز آن با معنای اضافی اتصال روشن شود. اتصال به معنای حقیقی دو معنا دارد:

اول: شیء ذاتاً صلاحیت برای انتزاع امتدادات ثلاث، بدون تعیین هیچ مرتبه‌ای داشته باشد. این معنا از اتصال نه جزء و نه مشارک و نه عاّد و نه معدود و... هیچ اتصال دیگری نیست. اتصال به این معنا نفس متصلیت و ممتدیت است نه شیئی دارای امتداد. بلکه جسم در مرتبه ذات، همان خود امتداد در جهات ثلاث است بدون هیچ تعینی و کمیت اتصال بعد از خود اتصال است. البته جسم در وجود خارجی اش باید تعین مقداری و عددی داشته باشد، ولی این از لوازم وجود خارجی جسم است نه از مقومات و لوازم ذهنی آن. دلیل بر اینکه کمیت اتصال غیر از اتصال است این است که ماهیت جسم بدون هیچ کمیت مقداری و عددی در ذهن تصور می‌شود (ابن سینا، الهیات شفاء: ۶۴؛ صدرالمتألهین، بی تا: ۱۹/۵-۲۰).

شیخ در شفاء می‌گوید: «حقیقت جسم همان صورت اتصالی آن است که قابل ابعاد ثلاثه است و این معنا از اتصال غیر از مقدار و جسم تعلیمی است» (ابن سینا، الهیات شفاء: ۶۴).

دوم: معنای دوم اتصال این است که شیء به گونه‌ای باشد که بین اجزای موهوم

آن حدود مشترکی باشد که هر حدی نهایت یکی و آغاز دیگری باشد. از ویژگیهای این معنا از اتصال این است که شیء متصل به صورت بلانهایه قابل انقسام است و از فصول کم به شمار می‌آید. این دو معنا از معانی حقیقی اتصال هستند (صدرالمتألهین، بی تا: ۲۱/۵).

حکما در مورد حقیقت جسم طبیعی با یکدیگر اختلاف دارند. پیروان افلاطون معتقدند که جسم طبیعی بسیط است؛ یعنی هرچه هست همین جرم اتصالی است که یک واحد جوهری ممتد است و همین واقعیت است که تا بی نهایت قابل انقسام است (همان: ۱۷).

پیروان ارسطو معتقدند که جسم طبیعی مرکب از هیولا و صورت جسمیه است و تا بی نهایت قابل قسمت است. مقصود او این نیست که این قسمتها به مرحله‌ای می‌رسند که جسم دارای بی نهایت اجزای بالفعل می‌شود؛ بلکه مقصود این است که هر جزئی از اجزای جسم که فرض شود به نوبه خود دارای بُعد است، چیزی که هست بعضی از اجزا ممکن است عملاً به دو جزء تقسیم شوند، اینها منقسم بالفعل می‌باشند بعضی دیگر به علت نهایت کوچکی قابل انقسام در خارج نیستند اینها بالقوه قابل انقسام هستند. پس همواره انقسام بالفعل در یک حد معین متوقف می‌شود و هیچ‌گاه به مرحله‌ای نمی‌رسد که تمام انقسامات متوالی پی‌درپی غیر متناهی صورت گیرد و جسم دارای اجزای غیر متناهی بالفعل بشود (همان).

ابن سینا مباحث جسم را هم در طبیعات و هم در الهیات آورده است. ابن سینا با قائل شدن به تمایز خارجی وجود و ماهیت و مابعدالطبیعی بودن آن و تقسیم آن به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به جوهر و عرض و فراتر رفتن او از مقولات ارسطویی و قائل شدن به معقولات، به تعریف ماهیت جسم می‌پردازد. البته اول تعریف مشهور را بررسی می‌کند و سپس نظر خود را در باب حقیقت جسم بیان می‌کند. مشهور جسم را به «جوهر طویل عریض عمیق» تعریف می‌کنند. ابن سینا با ارائه معانی مختلف از طول، عرض و عمق این معانی را در تبیین ماهیت جسم کافی نمی‌داند و خود می‌گوید جسم عبارت است از جوهری که امکان فرض ابعاد برای آن باشد.

ابن سینا جسم را مرکب از ماده و صورت می‌داند. او معتقد است که جسم از

صورت جسمیه و ماده جسمانی ترکیب یافته است. تعریف او از جسم ناظر بر صورت جسمانی آن است و می‌گوید جسم جوهری است که در آن امکان فرض ابعاد سه‌گانه وجود دارد. او بر عبارت «امکان فرض» تأکید دارد و این حاکی از آن است که فعلیت ابعاد، شرط جسمیت جسم نیست، جوهریت جسم به امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن است. بدین معنا که ابتدا بُعد و امتدادی در جسم فرض می‌شود که این را طول می‌نامند، آنگاه بُعد دیگری فرض می‌شود که عمود بر آن است و این عرض نامیده می‌شود و بُعد سومی را می‌توان فرض کرد نسبت به دیگر ابعاد که آن را ارتفاع جسم می‌خوانند. تعریف ماهوی جسم همین است و دیگر امور عارض بر این جوهر می‌باشند و از اعراض آن به شمار می‌آیند. اینکه جسم را در خارج با اندازه‌های معین مشاهده می‌کنیم و خارج از تعین مقدار نیست، این مقدار و تعین عرض و از عوارض جسم طبیعی هستند بنابراین، نهایت داشتن، سطح داشتن و مقدار داشتن از لوازم جسم است نه مقوم ذات (ابن سینا، *الهیات سفاة*: ۶۴؛ فخر رازی، بی‌تا: ۵/۱).

ابن سینا می‌گوید: صورت جسمیه حقیقت و ذاتش اتصال است و آن را امر متصل واحد می‌داند. همان‌گونه که انسان جسم را به صورت متصل و پیوسته حس می‌کند، واقعیت جسم نیز به همان صورت است که حس می‌کند. این اتصال و پیوستگی موجب می‌شود که بتوان در جسم امکان فرض ابعاد سه‌گانه را نمود. از نظر ابن سینا جسم امری متصل است و در عین حال می‌توان آن را تا بی‌نهایت تقسیم کرد. البته به نحو بالقوه و نه بالفعل. نهایت گاهی این تقسیم در خارج است، گاهی در وهم و گاهی در عقل. پس جسم بر خلاف نظر معتقدان به جزء لایتجزی انفصال بالفعل ندارد، بلکه قابلیت انفصال دارد. از نظر ایشان، صورت علت اتصال جسم و ماده سبب انفصال جسم محسوب می‌شود. به همین جهت جسم هم قابلیت پیوستگی و اتصال دارد و هم قابلیت گسستگی و انفصال (ابن سینا، *الهیات سفاة*: ۶۸).

ملاصدرا جایگاه بحث جسم را در الهیات می‌داند و نه در طبیعیات. ایشان بحث جسم را در سطوح مختلف بررسی می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۴/۵ و ۵). او نیز چون ابن سینا جسم را جوهری می‌داند که امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن وجود دارد. جسم طبیعی از آن حیث که جسم طبیعی است، دارای ابعاد سه‌گانه است (همان: ۱۰).

ملاصدرا نیز مانند ابن سینا بر مسئله اتصال جوهر جسمانی تأکید فراوان داشته، آن را مقوم جسمیت می‌داند. وی امتداد را عامل امکان فرض ابعاد سه‌گانه می‌دانسته و اتصال را به اینکه شیء در مرتبه ذات صلاحیت انتزاع امتدادات سه‌گانه را دارد تعریف می‌کند. این معنا از اتصال، مقوم جوهر جسمانی است. صرف اتصال و امتداد شیء مساوق قبول تقسیم مقداری نیست، بلکه بعد از تعیین کمیت این امر امکان‌پذیر است (همان: ۱۹). ایشان در بیان تفاوت جسم تعلیمی با جسم طبیعی نیز این سخن را متذکر شده است. هرچند هیچ جسمی در خارج بدون اندازه معین یافت نمی‌شود و عرض لازم آن محسوب می‌گردد، ولی وهم قدرت دارد آن را جدا از اتصال جوهری لحاظ کند. ملاصدرا هم چون ابن سینا جسم را جوهری متصل و قابل انقسام الی غیرالنهاییه می‌داند، نه دارای اجزای بالفعل. لذا به تفصیل، دیدگاه قائلان به جزء لایتجزی را مورد انتقاد قرار داده و از ادله ابن سینا نیز در این امر بهره می‌برد (همان: ۲۳ و ۳۱). دیدگاه خاص ایشان در باب حقیقت جسم مبتنی بر مبانی خاص او در باب وجودشناختی است؛ یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود و ارتباط وجودی بین علت و معلول.

صدرالمتألهین وجود را اصیل و منشأ اثر و آن را واحدی ذومراتب می‌داند. ملاصدرا از این امر به «وجود امتدادی» تعبیر می‌کند؛ وجودی که دارای ابعاد مکانی و زمانی می‌باشد. مراد او از وجود امتدادی، صورت جسمانی است. چنین وجودی پیچیده در عدم است و حضورش آمیخته با غیبت است، در نهایت این سلسله به مرتبه‌ای می‌رسد که حیثیت وجودش متضمن حیثیت عدم آن است. مرتبه مذکور همان ماده یا هیولای اولی است که صور مختلف را می‌پذیرد. تفاوت این مرتبه با عدم محض در آن است که به واسطه استعداد پذیرش صور مختلف، بالعرض خیر محسوب می‌شود؛ بر خلاف عدم که شر محض است وجود امتدادی یا صورت جسمانی که جنبه بالفعل شیء را تشکیل می‌دهد اگرچه در ذات خود امری ظلمانی و آمیخته با عدم است، با این حال از مراتب نور وجود است. ملاصدرا تحقق صورت جسمانی را نیز ضروری می‌داند، به این دلیل که اگر زنجیره وجود به چنین مرتبه‌ای نرسد، عدم آن شر و عدم ایجادش بخل و امساک از مبدع آن است و این

امساک، در ساحت وجود حق نمی‌گنجد (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳/۳ و ۴۰).

شهرستانی نیز مانند حکما معتقد است که جسم همان گونه که حس، درک می‌کند در واقع و حقیقت نیز یک امر متصل، پیوسته و قابل انقسام و تجزیه شدن به صورت بالقوه و متناهی نیز می‌باشد (تفتازانی، بی‌تا: ۲۱/۳-۲۲، به نقل از «المناهج والبیّنات»). طرفداران پیوستگی جسم طبیعی، در اینکه جسم طبیعی قابل انقسام و تجزیه است، اختلاف ندارند و این امر بدیهی است؛ ولی در این جهت اختلاف دارند که آیا در تجزیه جسم به اجزای کوچک‌تر به جایی خواهیم رسید که دیگر، قابل قسمت شدن نباشد و حالت ذرات ذیمقراطیسی را به خود بگیرد و یا هر اندازه عمل تقسیم را ادامه دهیم، به چنین مرحله‌ای نخواهیم رسید؟

حکما معتقدند که هرگز امکان انقسام، پایان نمی‌پذیرد و چنین نیست که اجزا به صورتی در آیند که دیگر غیر قابل شکست باشند، بلکه هر چند آن را تقسیم کنیم، اجزای به‌دست آمده همچنان قابل تقسیم هستند. تا هر وقت که اجزا در خارج قابل تقسیم باشند تقسیم می‌شوند و اگر در خارج امکان تقسیم نبود، قوه واهمه شروع به تقسیم آن می‌کند و آنگاه که قوه واهمه نیز در اثر نهایت کوچکی جزء، از تقسیم کردن دوباره آن باز ماند، عقل آن را تقسیم می‌کند به این صورت که حکم می‌کند: «هرگاه جسم به چند جزء تقسیم شود، جزء به‌دست آمده دارای حجم است و چون دارای حجم است پس دارای دو طرف است و لذا قابل قسمت می‌باشد و این تقسیم به جایی منتهی نخواهد شد؛ چرا که جسم به واسطه تقسیم از بین نمی‌رود و اجزای به‌دست آمده نیز جسم هستند پس تقسیم در عقل تا بی‌نهایت ادامه دارد (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۶/۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۷؛ مطهری، شرح منظومه: ۱۸۸/۲).

البته باید توجه داشت که بین ذرات صغار صلبه ذیمقراطیس و این ذرات کوچکی که در خارج قابل تقسیم نیستند فرق است، چون ذرات ذیمقراطیسی به لحاظ طبیعت و ذات خود آنها غیر قابل شکست و در خارج تقسیم‌پذیر نیستند. ولی ذرات مورد نظر حکما به دلیل عدم ابزار تقسیم در خارج تقسیم نمی‌شوند نه اینکه این عدم تقسیم‌پذیری به خاطر طبیعت خود آن ذرات باشد، در حقیقت این عدم تقسیم‌پذیری یک امر عارضی است و الا این ذرات در طبیعت و ذات خود قابل تقسیم هستند و دلیل آن

هم این است که وهم و عقل آنها را تقسیم می‌کند (مطهری، شرح منظومه: ۱۹۸/۲).

شهرستانی برخلاف حکما معتقد است که قابلیت انقسام، محدود است یعنی نمی‌توان تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه داد. جسم به اجزای محدودی قابل تقسیم است و این تقسیم به جایی می‌رسد که دیگر امکان تقسیم وجود ندارد (تفتازانی، بی‌تا: ۲۱/۳-۲۲، به نقل از «المناهج والبیّنات»).

لازمه نظریه شهرستانی این است که تقسیم عقلی متوقف شود و این بالضرورة باطل است. چون به حکم عقل، اگر یک شیء دارای حجم باشد به هر مقدار تقسیم شود اجزای به‌دست آمده، حجم داشته هرگز به جزئی نمی‌توان رسید که دارای حجم نباشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۷).

شیخ اشراق نه به تمایز مابعدالطبیعی ماده و صورت ارسطو اعتقاد داشت و نه به تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت ابن سینا. شیخ اشراق تمایز ماده و صورت را انکار می‌کند و برهان فصل و وصل مشائین در اثبات ماده را ناتمام می‌داند. او معتقد است که اتصال به معنای امتداد و مقدار است و قابل انفصال محسوب نمی‌شود. بنابراین، اتصال و انفصال مقابل یکدیگر نیستند تا به تعیین موردی خاص به نام ماده قائل شویم. اتصال میان دو جسم معنا دارد. در جسم واحد امتداد موجود است و این مقابل انفصال نیست. بنابراین، مشائین در مورد کلمه اتصال به جای امتداد گرفتار مغالطه شده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰۹). سه‌روردی در تعریف ماهیت جسم می‌گوید: در جسم امتداد طولی، عرضی و عمقی وجود دارد.... جسم چیزی جز خود مقدار نیست و امتدادات سه‌گانه به جهت پیشروی ابعاد جسم در جهات اخذ می‌شود (همان). از نظر سه‌روردی، تفکیک جسمیت از مقدار، ناشی از آن است که انسان شیء را در ذهن با مقدار خاص تصور می‌کند و حکم به مقدار داشتن شیء می‌کند. اما با تأمل می‌توان دریافت که جسم چیزی جز خود مقدار نیست (همان: ۲۱۰).

از دیدگاه او، اجسام هم اشتراک و هم اختلافشان در اتم و انقص بودن همین مقدار است. لذا می‌توان گفت جسم مطلق همان مقدار مطلق است و اجسام خاصه همان مقادیر خاصه می‌باشند و همان طور که اجسام در مقدار مطلق با هم اشتراک دارند و اختلافشان به مقادیر متفاوت است، در جسمیت با هم مشترکند و اختلافشان

در مقادیر مخصوص است. این تفاوت هم چون تفاوت نور شدید و ضعیف در فلسفه اوست (همان: ۲۱۱). سهروردی پذیرش نحوه تحقق ماده را به نحوی که مشائین تصویر کرده‌اند ناممکن می‌داند. اینکه ماده موجودمایی است که جوهریت آن عین سلب موضوع از آن است، صرفاً اثبات‌گر امری ذهنی است که نمی‌تواند وجود خارجی پیدا کند (همان: ۲۱۷).

شیخ اشراق اشیا را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یک دسته اشیا بی هستند که حقیقت ذاتشان نور است و دسته دوم اشیا بی هستند که حقیقت ذاتشان نور نیست و مظلّم هستند. دسته اول شامل نور مجرد و هیئت نوریه می‌شود و دسته دوم جوهر غاسق و هیئت ظلمانیه را در بر می‌گیرد (همان: ۲۸۶). از نظر او جوهر غاسق ظلمت صرف است و نورانیتی ندارد و ذاتاً عدم محض است و تحقق ندارد. این جوهر مظلّم همان جسم مطلق و کمّیت مطلق است.

شیخ جسم را حاصل ترکیب هیئت نوریه و جوهر غاسق می‌داند. او این ترکیب تازه را برزخ می‌نامد و معتقد است که برازخ جسمانی ذاتاً همان جوهر مظلّم هستند که به واسطه هیئت نورانی که بر آنها عارض شده، تحقق یافته‌اند (همان: ۲۸۹). هیئت نوریه از آن حیث که عارض شده‌اند، نیاز به محل دارند. شیخ اشراق محل آنها را جوهر مظلّم می‌داند. پس آنچه به جوهر مظلّم تحقق می‌دهد و به برزخ تبدیل می‌کند، نور است و از سوی دیگر، هیئت نوریه چون وجود عرضی دارد، برای تحقق نیاز به محل دارد (همان).

ملاصدرا در مورد دیدگاه شیخ اشراق در مسئله جسم بیان دیگری دارد. او با ارجاع به آثار سهروردی معتقد است که ایشان در باب ماهیت جسم دو نوع بیان دارد. در کتاب تلویحات، صورت جسمانی را انکار و ماده را اثبات نموده و آن را جوهر و عین جسم دانسته است که مقدار قائم به خود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۱۵). در کتاب مطارحات اتصال و امتداد جوهری را انکار کرده و تنها امتداد از مقوله کم را پذیرفته است (صدرالمآلهین، بی تا: ۱۸/۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۷).

نظریه صحیح در باب حقیقت جسم

مراد از اتصالی که می‌گوییم جسم عبارت است از حقیقتی متصل که ذاتاً قابل انقسام به

طول و عرض و عمق می‌باشد این انقسام به صورت فرضی و امکانی است. این معنا غیر از آن حجم و طول و عرض و عمقی است که در خارج عارض اجسام می‌شود؛ زیرا اینها یک کمیت مقداری هستند و تعریف جسم تعلیمی‌اند نه حقیقت جسم طبیعی.

در مورد سازگاری دیدگاه حکما با علم امروزی و مقایسه آن با نظریه ذیمقراطیس، دو دیدگاه را می‌توان بیان کرد: یکی این است که علم امروز ثابت کرده است که جسم محسوس، متصل واحد نیست و صرفاً با اتکا بر اینکه حس، اشیا را متصل می‌بیند، نمی‌توان گفت در واقع نیز متصل هستند و از اجزای ریزتری که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‌اند تشکیل نشده‌اند؛ زیرا موارد خطای حس فراوان است و نمی‌توان حقیقت شیء را با حس دریافت.

دانشمندان علوم طبیعی به این نتیجه رسیده‌اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده‌اند که دارای جرم بوده و فاصله میان آن ذرات، چندین برابر امتداد جرم آنهاست. منشأ پیدایش اجسام محسوس، اجسام بسیار ریز دیگری هستند. این دیدگاه از این جهت موافق نظریه ذیمقراطیس و مخالف نظریه حکماست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۸).

از طرف دیگر، تردیدی نیست که جسم، مرکب از ماده و اتصال جوهری است که تا بی نهایت قابل انقسام می‌باشد. علم از این جهت که ذرات را تا بی نهایت قابل انقسام می‌داند موافق نظر حکماست.

علمای امروز علت عدم اتصال ذرات را خصوصیات نوعی آنها می‌دانند، نه طبیعت جسمی آنها و این حرف نظر حکما را تأمین می‌کند. در نتیجه، علم جدید در یک بخش نظریه ذیمقراطیس را تأیید می‌کند و طرفدار نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار غیر صلبه می‌باشد و در بخش دوم مؤید نظر حکماست مبنی بر اینکه جسم ذاتاً قابل انقسام تا بی نهایت است (مطهری، شرح منظومه: ۲۲۱/۲).

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: جسم مرکب است از دو جوهر یکی هیولا و دیگری صورت. اما می‌توان گفت که مصداق واقعی جسم همان ذرات ریز بنیادین موسوم به اتم است. اگر اتمها را هم مرکب اجزای ریزتری به نام الکترون و پروتون بدانند، باز هم می‌گوییم آنچه مرکب از هیولا و صورت است عبارت است از همان الکترونها و یا پروتونها و در واقع مصادیق واقعی جسم همان ذرات ریز می‌باشد و

اجسام محسوسه در واقع، مجموعه‌ای از جسم هستند.

اگر این نظریه فیزیکدانان را که می‌گویند: «ماده تبدیل به انرژی می‌شود و ماده مجموعه متراکمی از انرژی است» بپذیریم، در این صورت خواهیم گفت که اگر انرژی دارای ابعاد سه‌گانه باشد، در این صورت جسم است و در نتیجه نمی‌توان از آن به عنوان یک جنس که بالاتر از جسم و پایین‌تر از جوهر قرار دارد نام برد. اگر دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چگونه از ترکیب مجموعه‌ای از جواهر که جسم نیستند، یک جسم دارای بُعد مثل ذرات ریز اتمی درست می‌شود؟ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۹)

دیدگاه دوم این است که اتصال اجسام را می‌توان به نحوی تصویر کرد که با نظریه‌ای که علم در باب حقیقت اجسام دارد منافات نداشته باشد و در عین حال، نظریه حکما در این باب نیز تأمین شده باشد. این نظریه آن است که ما صورت اتصالی اجسام را به اعتبار آن فضا و مکانی که آنجا را اشغال کرده است ملاحظه می‌کنیم. هر جسمی که فضا و مکان خاصی را پر کرده است به اعتبار همان فضا و مکان خاص، به آن جسم می‌گوییم از صورت اتصالی برخوردار است، هرچند که این جسم به اعتبار ذات خود از اجزا و ذرات ریز تشکیل شده باشد. با این بیان می‌توان این تنافی را برداشت و اختلاف دیرینه بین متکلمان و حکما و فلسفه و علم را حل کرد.^۱

نتیجه‌گیری

نتیجه بحث این شد که در باب حقیقت جسم دو رویکرد کلی وجود دارد که یک رویکرد، جسم را مرکب از اجزای لایتجزی می‌داند که نظریاتی را به دنبال داشت که همه آنها مورد نقد قرار گرفت و رویکرد دوم که جسم را امری متصل و پیوسته می‌داند که این نیز موجب پدید آمدن نظریاتی شده است که برخی از آنها مردود دانسته شد و نظریه منتخب همان نظریه حکماست که دو وجه جمع نیز برای سازش نظریه حکما با نظریه دانشمندان علوم امروز بیان گردید.

۱. این دیدگاه را جناب استاد دکتر حسین غفاری در درس الهیات شفاء در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در بحث حقیقت جسم بیان داشتند.

کتاب‌شناسی

۱. آمدی، *ایکار الافتکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن سینا، *الهیات شفاء*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، بی‌تا.
۳. همو، *طبیعیات شفاء*، مقاله سوم، فن اول، فصل چهارم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، بی‌تا.
۴. ایجی، *شرح الواقف*، قم، شریف رضی، بی‌تا.
۵. تفتازانی، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی، بی‌تا.
۶. شهرزوری، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۸. صدرالمتهین، *اسفار اربعه*، قم، المکتبه المصطفویه، بی‌تا.
۹. همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. فخر رازی، *المطالب العالیه*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. همو، *شرح اشارات*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، بی‌تا.
۱۳. مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، بی‌تا.
۱۴. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، بی‌تا.