

اصطلاح «جوهر» در کلام اسلامی

۱۹۵-۱۷۱

چکیده: شناخت صحیح و دقیق معانی اصطلاحات به کار رفته در دانش کلام اسلامی یکی از پیش‌نیازها و مقدمات ضروری هرگونه مطالعه و تحقیق در متون کلامی است. با توجه به دگرگونی‌ها و تطورات مفهومی بسیاری از اصطلاحات کلامی در ادوار و مکاتب مختلف، بررسی و گزارش تحولات معنایی واژگان فقهی دانش کلام در تاریخ این علم از اهمیت بسیاری برخوردار است. در این مقاله، دو معنای اصلی اصطلاح «جوهر» در کلام اسلامی تعریف و تبیین می‌گردد و تحوّل معنایی اصطلاح مزبور در فرایند گذار کلام اسلامی از گفتمان معتزلی به گفتمان فلسفی بازنموده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جوهر، جزء لا یتجزأ، کلام اسلامی، امامیه، کلام معتزلی، کلام فلسفی، اصطلاحات کلامی

The Term “Jawhar” In Islamic Theology

Hamid Ataei Nazari

Abstract: Correct and accurate knowledge of the meanings of terms used in Islamic theology is one of the necessary prerequisites and preliminaries of any study and research on theological texts. Considering the conceptual changes and evolutions of many theological terms in different periods and schools, the study and reporting of semantic changes in the technical words of Kalām in the history of this branch of knowledge is of great importance. In this article, the two main meanings of the term “Jawhar” in Islamic theology are defined and explained, and the semantic evolution of the term in the process of transition of Islamic theology from Mu’tazilite discourse to philosophical discourse is represented.

Keywords: Jawhar, al-juz alladhi la yatajazza, Islamic Kalām, Imāmī theology, Mu’tazilite Theology, Philosophical Theology, Theological Terms.

مصطلح (الجوهر) في الكلام الإسلامي

حميد عطائي نظري

الخلاصة: إنّ المعرفة الصحيحة والدقيقة بمعاني المصطلحات المستعملة في علم الكلام الإسلامي هي إحدى المقدمات والمستلزمات الضرورية لأيّ دراسة وتحقيق في النصوص الكلامية. ونظراً لما شهدته الكثير من مفاهيم الاصطلاحات الكلامية من التغيرات والتطوّرات في العصور والمدارس المختلفة، فإنّ مراجعة واستعراض التحوّلات المعنوية للمفردات الفتيّة لعلم الكلام في تاريخ هذا العلم تُعدّ من الأمور ذات الأهمية الفائقة. وهذا المقال يقدّم تعريفاً وشرحاً للمعنيين الأصليين لمصطلح (الجوهر) في الكلام الإسلامي، كما يبيّن تحوّل معنى المصطلح المذكور في مسيرة علم الكلام الإسلامي من الخطاب المعتزلي إلى الخطاب الفلسفي.

المفردات الأساسية: الجوهر، الجزء الذي لا يتجزأ، الكلام الإسلامي، الإمامية، الكلام المعتزلي، الكلام الفلسفي، المصطلحات الكلامية.

اصطلاح «جوهر» یکی از اصطلاحات رایج در دانش کلام است که در فرایند گذار کلام اسلامی از گفتمان معتزلی به گفتمان فلسفی دچار تغییر و تحول معنایی بنیادین شد. شناخت دقیق دو معنای اصلی این واژه در دو دوره کلام معتزلی و کلام فلسفی برای کلام پژوهان امری است بایسته و درخور توجه. مفهوم فلسفی اصطلاح «جوهر» در فلسفه اسلامی معنایی است شناخته شده و روشن؛ اما معنای این واژه در کلام قدیم اسلامی و نیز خصائص آن از دیدگاه متکلمان متقدم، همچنان نیازمند تدقیق و تعریف بیشتری است. در مقاله پیش رو، به اختصار، دو معنای اصلی اصطلاح «جوهر» تعریف و تبیین می شود و ایستار متکلمان امامی در ادوار و مکاتب مختلف در خصوص اثبات یا انکار دو معنای مزبور مورد بررسی قرار می گیرد.

۱- مفهوم «جوهر» در دوره کلام معتزلی

واژه «جوهر» مُعَرَّب «گوهر» به معنای مروراید و هر سنگ قیمتی و گرانبها است.^۱ این واژه در زبان عربی به معنای «اصل» و «سرشت» و «ذات» نیز به کار می رود^۲ و معنای اصطلاحی آن در دانش کلام هم ناظر است به همین معنای لغوی آن.^۳ به عقیده متکلمان، موجود مُحَدَّث به دو قسم «جوهر» و «عَرَض» تقسیم می شود. «جوهر» در برابر عَرَض قرار دارد و در تعریف آن عبارات گوناگونی بیان شده^۴ که نمودار خصوصیات آن است: «آنچه که تشکیل دهنده اجسام است»^۵، «چیزی که در عالم خارج دارای حَیْز باشد»، «آنچه که وجودش مانع می شود از این که چیز دیگری در جایی که او قرار دارد وجود پیدا کند»، «آنچه که کمترین میزان مساحت را دارا باشد»، «جزئی که قابل تجزیه نباشد (الجزء الذی لا یَجْزئ)»^۶،

۱. نگرید به: لغت نامه دهخدا ذیل دو واژه «گوهر» و «جوهر».

۲. الفارابی، ابونصر، کتاب الحروف، صص ۹۷-۱۰۰. فارابی دو معنای اصلی عرفی واژه «جوهر» در زبان عربی را عبارت دانسته است از: «سنگ بسیار نفیس و قیمتی» و «ماهیت و ذاتیات شیء». نگرید به: همان، ص ۱۰۰.

۳. ابن متوَّبه، الحسن بن احمد، التذکره فی احکام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۲؛ الجمیری، نَسْوان بن سعید، شمس العلوم، ج ۲، ص ۱۲۰۰.

۴. درباره تعریف های متفاوت «جوهر» و نیز تبیین و تحلیل مفصل ویژگی های مختلف آن در کلام معتزلی و اشعری نگرید به: Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, pp. 55-181. کتاب معروف شلومو پینس درباره نظریه جوهر فرد در کلام و فلسفه اسلامی که در سال ۱۹۳۶ به زبان آلمانی چاپ شد و با انتشار ترجمه عربی محمد عبدالهادی ابوزبیده از آن با عنوان «مذهب الذرة عند المسلمین و علاقته بمذاهب اليونان والهند» (مکتبه النهضة المصریة، القاهرة، ۱۹۴۶ م.) در میان محققان مسلمان شهرت یافت، به رغم فوایدی که دارد کتابی است قدیمی و غیر جامع. بسیاری از آثار کلامی مهم متکلمان معتزلی و اشعری در چند دهه اخیر منتشر شده است که در زمان نگارش کتاب پینس در دسترس او قرار نداشته و وی قادر به بررسی آنها نبوده است. درباره این کتاب و تأثیرات آن نگرید به:

Ess, Josef van, "60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology", in: *Kleine Schriften by Josef van Ess*, vol. 2, pp. 1121-1144.

ترجمه ای فارسی از کتاب پینس بر اساس ترجمه عربی این اثر نیز با مشخصات زیر به چاپ رسیده که برگردانی است مغلوپ و ناستوار: پاینز، شلومو، نظریه جوهر فرد از دیدگاه مسلمین، ترجمه: دکتر فرشته آهنگری، کلک سیمین، تهران، ۱۳۸۷ ش.

۵. «الجواهر عندی هي الأجزاء التي تتألف منها الأجسام ولا يجوز علی كل واحد في نفسه الانقسام». المفید، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص ۹۵؛ «فإن قال: ما الجَوهْر؟ فقل: هو ما تألّفت منه الأجسام». هومو، الذکات فی مقدمات الأصول (چاپ شده در جلد دهم مصنفات الشيخ المفید)، ص ۲۸.

۶. «فحدّ الجَوهْر هو ما له حیز في الوجود، وإن شئت قلت: هو ما یمنع بوجوده من وجود مثله بحیث هو؛ وإن شئت قلت: هو

«آنچه که فضا و حیزی را اشغال کرده و طول و عرض و عمق ندارد»^۷، «حجمی که به هنگام موجود شدن [در خارج] فضا و حیزی را اشغال می‌کند و قسمت پذیر نیست»^۸، «حجمی که قابل قسمت نباشد»^۹.

بر اساس تعاریف و توضیحاتی که درباره «جوهر» ارائه شده است می‌توان گفت که از نظر متکلمان امامی و معتزلی و اشعری قرن چهارم و پنجم هجری «جوهر»:

۱) موجود حادث و کوچک‌ترین جزء مادی است که اصلاً قابل تجزیه و قسمت خارجی و عقلی نیست و از این رو «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزأ» نامیده می‌شود.^{۱۰} به دلیل همین ویژگی «جوهر» گاه از آن با اسامی دیگری همچون «ذره»، «جزء»، «اتم» و «پاره» نیز یاد شده است. در میان متکلمان معتزلی، ابراهیم نظام (د: ۲۲۰ - ۲۳۰ ه.ق.) با ویژگی مزبور برای جوهر مخالف بوده و جسم را مرکب دانسته است از اجزای نامتناهی و تا بی نهایت قابل تقسیم.^{۱۱}

به عقیده متکلمان معتزلی جواهری که از ترکیب آنها یک جسم پدید می‌آید به سبب حلول عرضی به

ماله قدر من المساحة لا يكون أقل منه؛ وإن شئت قلت: هو الجزء الذي لا يتجزئ. الطوسي، محمد بن الحسن، المقدمة في الكلام، ص ۵؛ نیز نگرید به: المقرئ النيسابوري، قطب‌الذین، الحدود، ص ۲۴؛ ابن مثنويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۹.

نظیر همین تعاریف از جوهر، در متون کلامی اشاعره در قرن چهارم و پنجم هجری نیز وارد شده است. برای نمونه امام الحرمین جوینی در تعریف جوهر عبارات زیر را بیان کرده است: «و قال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز، ... و قال بعض الأئمة: الجوهر: كل جزء، و هذا من أحسن الحدود، و يؤول إلى المتحيز و لكنه أبين منه عند الإطلاق. و ربما عبر القاضي عنه فقال: الجوهر ماله حظ من المساحة.» الجويني، عبد الملك بن عبدالله، الشامل في أصول الدين (چاپ النشار)، ص ۱۴۲؛ «الجوهر هو المتحيز وكل ذي حيز متحيز.» همو، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ۱۷. دیگر متکلم اشعری، ابوجعفر سمعانی نیز جوهر را اینگونه تعریف کرده است: «فحقيقة الجوهر: هو الشاغل للحيز وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يحمل من كل جنس من الأعراض عرضاً واحداً.» السمعاني، ابوجعفر، البيان عن أصول الإيمان، ص ۴۸.

۷. «الجوهر هو الذي يشغل الحيز و ليس له طول و لا عرض و لا عمق.» الملاحمی الخوارزمی، ركن الذین، المعتمد في أصول الذین، ص ۸۱.

۸. «الجوهر هو الحجم الذي يشغل الحيز في وجوده و لا يقبل التجزؤ.» الملاحمی الخوارزمی، ركن الذین، الفائق في أصول الذین، ص ۱۱. مشابه همین تعریف از سوی نویسنده رساله الحدود و الحقائق نیز ابراز شده است: «الجوهر: الحجم الذي ليس له بُعد من الأبعاد الثلاثة. أو الذي يشغل فراغاً، أو الجزء الذي لا يتجزأ.» ناشناس (به غلط منسوب به شریف مرتضی)، الحدود و الحقائق، چاپ شده در: الموسوی، علی بن الحسین، الرسائل و المسائل، ج ۵، ص ۴۰۹؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۷.

۹. «الجوهر هو الحجم الذي لا ينقسم.» المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، ص ۳۹.

۱۰. «قال أبو الهذيل، بل وأكثر المعتزلة: إن الجسم يتجزأ حتى ينتهي في تجزئته إلى جزء هو أصغر الأشياء، لا يجوز أن يتجزأ و لأن يكون له نصف أو ثلث أو ربع.» البلخي، أبو القاسم، كتاب المقالات و معه عيون المسائل و الجوابات، ص ۴۵۱؛ «الجسم ينتهي في التجزئ عندنا إلى حد لا تصح فيه القسمة و التجزئ من بعد، وهو أصغر المقادير.» ابن مثنويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۷۵. نیز نگرید به: المقرئ النيسابوري، قطب‌الذین، الحدود، ص ۳۱؛ الكراچكي، ابوالفتح، كنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۱۶.

۱۱. «قال إبراهيم النظام: بل الجسم يتجزأ تجزؤاً بلا نهاية، كل جزء منه جسم، وإن ذلك لم ينتهياً فيه بالفعل، فإنه موهوم معقول.» البلخي، أبو القاسم، كتاب المقالات و معه عيون المسائل و الجوابات، ص ۴۵۱؛ «وقد ذهب النظام و من نحا نحوه إلى أنه لا يبلغ إلى حد إلا و يصح فيه التجزئ.» ابن مثنويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض، ج ۱، ص ۷۵؛ «قال النظام: الجسم هو الطويل العريض العميق و ليس لأجزائه عددٌ يوقف عليه و انه لا نصف الا و له نصف و لا جزء الا و له جزء.» الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، ج ۲، ص ۳۰۴؛ «وقال النظام: لا جزء الا و له جزء ... و ان الجزء جائز تجزئته ابداً و لا غاية له من باب التجزؤ.» همان، ص ۳۱۸.

نام «تألیف» در جسم کنار هم قرار گرفته و ترکیب و تألیف شده‌اند و وجود همین عَرَض تألیف در اجسام است که انقسام‌پذیری و تجزئی جسم را ممکن می‌سازد. هنگامی که عَرَض تألیف از جسمی زائل شود آن جسم به اجزایی تقسیم می‌شود. از آنجا که عَرَض تألیف برای حلول نیازمند به دو محلّ است، در یک محلّ، یعنی در جوهر فرد هیچ عَرَض تألیفی نمی‌تواند حلول کند. فقدان عَرَض تألیف در جوهر فرد علت تقسیم‌ناپذیری و عدم تجزئی جوهر فرد است.^{۱۲}

۲) دارای مقدار (کمّیت) و حجم (مساحت) است^{۱۳} و از این رو مُتَحَيِّز (مکان‌دار یا اشغال‌کننده فضا)^{۱۴} نامیده می‌شود^{۱۵}، یعنی حَيِّز و مکانی^{۱۶}

۱۲. «أن هذه الأجسام مؤلّفة بتألیف ... وإنما یصح تجزئها لثبوت التالیف فیها، فإذا بطل تألیفها بالتفریق الذی هو فی حکم المضادّ له، فقد بقیت أعیاناً لا یصح تجزئها لزوال التالیف عنها». ابن مَنَوَیة، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۷۶؛ «التالیف یتستحل وجوده فی المنفرد من الأجزاء». همان، ص ۸۷؛ «التجزأ لا یصح فیما لا تألیف فیہ». الهمدانی، الفاضی عبدالجبار، المُعنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۱۲، ص ۱۵۴.

۱۳. مقدار و مساحت و حجم جوهر عبارتنست از فضایی که هر جوهر وقتی موجود است اشغال می‌کند: «و أما قولهم: "له حظ من المساحة"، فلعلهم أرادوا به: أن له حجماً ما"، و لذلك یزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فیہ». الجرجانی، السید الشریف علی بن محمّد، شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۹۲.

۱۴. اصطلاح «متحیز» در کلام به معنای چیزی است که حجم و مقدار (اندازه) دارد و فضا و مکانی را اشغال می‌کند و به همین جهت وقتی بر تعداد آن افزوده شود، حجم و اندازه‌اش هم بزرگتر می‌گردد: «الذی نعنیه بقولنا: متحیز، هو ما له ولأجله تتعاطم الأجزاء بانضمام البعض إلى البعض». النیسابوری، أبورشید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ص ۶۱ و ص ۵۸. ابن مَنَوَیة معتزلی نیز تعریف مشابهی برای «متحیز» ارائه کرده است: «المتحیز هو المختص بحال لكونه علیها تتعاطم بانضمام غیره إلیه، أو یشغل قدراً من المكان أو ما یقدر تقدیر المكان فیکون قد حاز ذلك المكان، أو یمنع غیره من أمثاله عن أن یحصل بحیث هو. فهذه وما أشبهها أحكام المتحیز». ابن مَنَوَیة، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۹. عین همین عبارات را نگرید در: الحلّی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۵۹۷. متکلمان فلسفی مشرب اشعری وصف «متحیز» برای جوهر را به معنای «قابل اشاره حسی بودن» آن دانسته‌اند، به این معنا که می‌توان به جوهر فرد اشاره نمود و مشخص کرد که اینجا یا آنجاست. لازمه قابل اشاره حسی بودن، مکان مند بودن و جهت دار بودن است: «أن المراد من المتحیز: ما یمکن أن یشار إلیه إشارة حسیة بأنه هنا أو هناك و کل موجود هذا شأنه و صفته، فإنه لا ید و أن یکون مختصاً بجهة معينة و مکان معين». الرازی، فخرالدین، کتاب الأربعین فی أصول الدّین، ص ۴۸؛ «و قال المتکلمون: لا جوهر إلا المتحیز، أي: القابل بالذات للإشارة الحسیة». الجرجانی، السید الشریف علی بن محمّد، شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۸۸.

۱۵. استفاده از اصطلاح «مُتَحَيِّز» در تعریف «جوهر» ظاهراً پیشنهاد و گزینش ابوهاشم جُبّایی (د: ۳۲۱ ه.ق.) بوده است که - برخلاف نظر متکلمان پیش از خود مثل ابوعلی جُبّائی و ابوالقاسم بلخی - جوهر را شیئی دارای اندازه و مقدار توصیف کرده است. این پیشنهاد و اختیار ابوهاشم مورد پذیرش متکلمان معتزلی بصری و بغدادی و اشعری پس از وی قرار گرفت. نگرید به: Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, pp. 62, 98, 106-107.

ابن مَنَوَیة و علامه حلّی اختلاف نظر یاد شده را با این مضمون گزارش کرده‌اند: «و اختلف الشیخان، فقال أبو علی الجبائی: إنّ الجواهر الفرد لا حظ له فی المساحة، و جعل مساحتها بغيره، كما أنّ طولها بغيره، و به قال أبو القاسم الکعبی. و قال أبو هاشم: إنّ له حظاً فی المساحة». الحلّی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۴۱۶؛ ابن مَنَوَیة، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۸۶.

۱۶. دو اصطلاح «حیز» و «مکان» در دانش کلام معنایی نزدیک به هم دارند به گونه‌ای که برخی از متکلمان این دو واژه را مترادف با یکدیگر دانسته و به فضایی که اجسام را قرار گرفتن در آن اشغال می‌کنند تعریف کرده‌اند: «و المراد بالَحیز و المكان شیء واحد و هو البعد المفطور الذی تشغله الأجسام بالحصول فیہ». الشبّوری، مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، ص ۶۹؛ «المکان و الحیز: و هما لفظان مترادفان فی التحقیق لمعنی واحد». همان، ص ۷۰. با این وصف، برخی دیگر از متکلمان بر تفاوت این دو اصطلاح با هم تأکید کرده‌اند. نگرید: همان جا. به گفته محقق طوسی از نظر متکلمان قائل به جزء لا یتجزأ «مکان» معنایی نزدیک به مفهوم لغوی آن دارد و به معنای تکیه‌گاه یا محلّی است که شیء مکان دار در آن قرار دارد، مثل زمین که تکیه‌گاه تخت است؛ اما «حیز» یعنی فضایی که شیء پُر کرده است، مثل فضای داخل یک کوزه که آب درون آن پُر کرده است. این در حالی

(جهتی)^{۱۷} دارد و وقتی موجود می‌شود، همچون جسم، فضایی را به خود اختصاص می‌دهد^{۱۸} و مانع

است که دو اصطلاح یادشده نزد فیلسوفان با هم مترادف است: «أَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْحِزْرِ غَيْرَ الْحِزْرِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَهُمْ قَرِيبٌ مِنْ مَفْهُومِهِ اللَّغْوِيُّ وَ هُوَ مَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ الْمَتَمَكِّنُ كَالْأَرْضِ لِلسَّرِيرِ، وَ الْإِعْتِمَادُ عِنْدَهُمْ هُوَ مَا يَسْمِيهِ الْحَكِيمُ مِيلًا. وَ أَمَّا الْحِزْرُ عِنْدَهُمْ فَهُوَ الْفَرَاغُ الْمَتَوَهَّمُ الْمَشْغُولُ بِالْمَتَحَيِّزِ الَّذِي لَوْ لَمْ يَشْغَلْهُ لَكَانَ خَلَاءً كَدَاخِلِ الْكَوْزِ لِلْمَاءِ، وَ أَمَّا عِنْدَ الشَّيْخِ وَ الْجُمْهُورِ مِنَ الْحُكَمَاءِ فَهَمَّا وَاحِدٌ وَ هُوَ السُّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي الْمَمَاشِ لِلسُّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ». الطوسي، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۲، صص ۱۳-۱۴؛ «أَنَّ الْمَكَانَ هُنَا فِي مِصْطَلَحِ هَؤُلَاءِ أَنَّهُ: مَا يَعْتَمِدُهُ الْمَتَمَكِّنُ». الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۲، ص ۴۹۵. بعضی از محققان نیز تفاوت دو اصطلاح پیشگفته را اینگونه توضیح داده‌اند که: «مکان» به فضای خالی و «حیز» به فضای اشغال شده - یعنی فضایی که به سبب حصول و حضور چیزی (متحیز) در آن پُر شده است - اطلاق می‌گردد. بر این اساس، «متحیز» به چیزی که فضایی را اشغال کرده است گفته می‌شود. نگرید به:

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, p. 66.

۱۷. اصطلاح «جهت» به معنای جا و فضا و مکان خالی مفروض و مقدری است که جوهر می‌تواند اشغال کند و مادامی که در آن موضع قرار دارد جوهر دیگری ممکن نیست در آنجا قرار گیرد: «ذهب بعضهم إلى أَنَّ للجوهر الواحد ستَّ جهات. و على التحقيق ليس له إلا جهة واحدة و هي ما يشغله و يمنع مثله بحيث هو». المُقرئ النيسابوري، قطب‌الدين، الحدود، ص ۳۰؛ «الجهة عبارة عن فراغ إذا وجد فيه الجوهر يشغله و يمنع غيره بحيث هو». القاضي صاعد البريدي، أشرف‌الدين، الحدود و الحقائق، ص ۲۶؛ نیز نگرید به: ناشناس (به غلط منسوب به شریف مرتضی)، الحدود و الحقائق، چاپ شده در: الموسوی، علی بن الحسین، الرسائل و المسائل، ج ۵، ص ۴۱؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۷؛ «فإن قيل: ما تعنون بالجهة؟ قيل له: نعني بها الفراغ الذي يجوز أن يشغله جسم، و الفراغ ليس إلا تقدير ظرف و مكان للجسم، و إن لم يكن مكاناً على الحقيقة، و ذلك أمر معقول». الملاحمی الخوارزمی، ركن الدين، تحفة المتكلمين، ص ۱۸.

شیخ طوسی ضمن تصریح بر این که دو اصطلاح «جهت» و «محاذات» مترادف هم هستند، نخست به معنای عرفی آنها اشاره کرده است، یعنی همان جهات ششگانه معروف (راست، چپ، بالا، پایین، جلو، عقب) و سپس معنای اصطلاحی آنها را با بیان این مثال توضیح داده است که اگر فضایی را که یک آجر می‌تواند در آن قرار گیرد و اشغال کند در نظر بگیریم، به آن «فضای خالی فرضی» محاذات یا جهت گفته می‌شود. الطوسی، محمد بن الحسن، المقدمة فی الکلام، ص ۸. از تعریف زیر نیز ترادف دو اصطلاح «محاذاة» و «جهة» قابل فهم است: «المحاذاة: الجهة التي يصح أن يشغلها الجوهر». ناشناس (به غلط منسوب به شریف مرتضی)، الحدود و الحقائق، چاپ شده در: الموسوی، علی بن الحسین، الرسائل و المسائل، ج ۵، ص ۴۳۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۸۲. یادکردنی است که اصطلاح «محاذات» در متون کلامی گاهی نیز در معنای لغوی آن، یعنی «مقابل و برابر و روبرو» استعمال شده است مثل: «و منهم من حصر موانع الرؤية في ثمانية و هي: الحجاب و خلاف جهة المحاذاة و الرقة و اللطافة و البعد المفرط و القرب المفرط و فقد الضياء». العجالي، تقی‌الدين، الكامل فی الاستقصاء فيما بلغنا من کلام القدماء، ص ۳۲۲.

به گفته برخی از محققان، در کلام معتزلی بصری اصطلاح «جهت» با دو اصطلاح «مکان» و «محاذاة» مترادف است و هر سه به معنای «فضای خالی» استعمال می‌شود. نگرید به:

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, p. 69.

با وجود این، ذکر تعاریف متفاوت و متمایز برای این سه اصطلاح در برخی از متون و اصطلاح‌نامه‌های متکلمان معتزلی و امامی حاکی از وجود تفاوت‌هایی ظریف میان آنهاست. برای نمونه، در عبارات زیر ابن مثنوی آشکارا میان سه واژه مورد گفت‌وگو فرق نهاده است: «لا يَدُ فِي الْجَوْهَرِ، إِذَا حَصَلَ مَوْجُودًا، مِنْ أَنْ يَكُونَ كَأَنَّ فِي جِهَةٍ. وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُ حَصَلَ عَلَى حَدِّ، لَوْ كَانَ هُنَاكَ غَيْرُهُ، لَكَانَ إِذَا مَا يُقَرَّبُ مِنْهُ أَوْ يَبْعَدُ عَنْهُ أَوْ يُوْجَدُ يَمْنَةً أَوْ يَسْرَةً أَوْ عَلَى بَعْضِ الْجِهَاتِ السَّتِّ، دُونَ أَنْ يَحْصَلَ بِحَيْثُ هُوَ. وَهَذَا فِي الْعِبَارَةِ أَسَدٌ مِنْ أَنْ يُقَالُ «يُوْجَدُ فِي مَكَانٍ أَوْ مُحَاذَاةٍ»، لِأَنَّ الْمَكَانَ هُوَ مَا يُقِيلُ التَّقْيِيلَ وَيَمْنَعُ تَقْلَهُ مِنْ تَوْلِيدِ الْهَوِيِّ؛ وَ الْمَحَاذَاةُ مُفَاعَلَةٌ مِنَ التَّحَاذِي وَ هُوَ التَّقَابُلُ، وَلَوْ وُجِدَ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ فَقَطْ، لَمْ يَكُنْ لِيَحْصُلِ التَّحَاذِي وَ التَّقَابُلُ». ابن مثنوی، الحسن بن أحمد، التذكرة فی أحكام الجواهر و الأعراف، ج ۱، ص ۱۱۶؛ الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۲، ص ۵۹۹.

ملاحمی نیز میان دو اصطلاح «جهت» و «مکان» تفاوت نهاده است. به نظر او اصطلاح «مکان» به معنی جسمی است که ظرف برای جسم دیگری واقع می‌شود: «المكان هو جسم يتمكن فيه جسم آخر و يكون ظرفاً له». الملاحمی الخوارزمی، ركن الدين، تحفة المتكلمين، ص ۱۸. بر این اساس، از نظر ملاحمی، «جهت» شیء و ذات نیست، بلکه فضایی است فرضی و معقول: «إن الجهة و إن لم يكن شيئاً و ذاتاً فإنه معقول و إنه تقدير مكان». همانجا؛ در حالی که «مکان» جسم و شیء و ذات است چون عبارست از جسمی که جسم دیگری در آن جای می‌گیرد.

۱۸. «إنَّ الْجَوْهَرُ لَهُ قَدْرٌ فِي نَفْسِهِ وَ حِجْمٌ مِنْ أَجْلِ كَانِ لَهُ حَيْزٌ فِي الْوُجُودِ». المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص ۹۶؛ «فالجوهر هو المتحيز و كل ذي حجم متحيز». الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ۱۷؛ «الجوهر الفرد

از آن می شود که چیز دیگری در همان مکان قرار گیرد.^{۱۹}

(۳) اصل و بنیان و سازنده جسم است؛ یعنی از کنار هم قرار گرفتن تعداد محدودی جوهر یک «جسم» تشکیل می شود.

(۴) قائم به ذات خود است و از این رو وجودش بی نیاز و مستغنی از محلّ است.^{۲۰}

(۵) پذیرنده (قابل) و محلّ اعراض است.

(۶) قابل مشاهده و لمس است.^{۲۱}

(۷) چون مقدار (اندازه) و حجم (مساحت) دارد، با انضمام جوهر دیگر به آن بزرگتر می گردد؛ یعنی بر حجم و مقدارش افزوده می شود.^{۲۲} بنابراین، هرچه شمار جوهر بیشتر باشد، جسم بزرگتری نیز پدید می آید.

(۸) شکل حقیقی ندارد، اما شبیه به مکعب مربع است.^{۲۳}

(۹) یک قسم و گونه بیشتر ندارد؛ یعنی تمام جوهر از حیث خصوصیات (از جمله اندازه و حجم) مثل

عندکم حجم له جنة و مساحة. الشهرستانی، محمد بن عبد الکریم، نهاية الأقدام فی علم الکلام، ص ۵۰۷.
۱۹. «حقیقة الجوهر ما إذا وجد کان له حیزه ومعنی الحیز أنه یحوز المكان أو ما یجری مجراه (یراد به جهة) ومنع غیره من حصوله فیه وهذا من مواضع المتکلمین». ابن شروین، العباس، کتاب حقائق الأشياء، چاپ شده در:
Ansari, Hassan, Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, p. 57.

۲۰. «أنه لا یتحتاج فی وجوده إلى شیء، لکونه قائما بنفسه». المقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۳۰.
۲۱. «صحة ادراکه رؤیة و لمساً». همان، ص ۳۰. به نظر متکلمان انسان «جوهر فرد» را فقط در حالت انضمام و اجتماع آن با دیگر جوهر می توانند ببینند. ابن متّوّه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۸۷؛ الحلّی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۴۹۶.

۲۲. «الجوهر له حظّ فی المساحة عند الشیخ أبي هاشم... إذا قلنا إن له مساحة، فغرضنا أنه متحیز وأنه لأجل هذه الصفة یتعاطم بضمّ غیره الیه». ابن متّوّه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۸۶. نیز نگرید به: المقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۳۱؛ «و أما قولهم: "له حظ من المساحة"، فلعلهم أرادوا به: أن له حجماً ما"، ولذک یزید حجم الجسم بازیداد الجواهر الفردة فیه». الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۹۲.

۲۳. «أنّ الجوهر مشبه بالمربع، ولذک یصح أن یتألف مع ستة أمثاله». المقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۲۴. طبق نظر متکلمان معتزلی بصری چون «جوهر» بسیط محض است، شخصی که آن را می بیند از هر جهت که مشاهده کند جوهر را یکسان می بیند، درست مثل مکعب مربع که مشاهده گر از هر طرف به آن نگاه کند آن را شینی یک جور و یکسان مشاهده می کند. پس جوهر باید شبیه یک مکعب مربع باشد و مثل آن بر حسب جهات شش گانه با شش جوهر دیگر مانند خودش تماس و برخورد داشته باشد؛ «والقول فی أنه یلقى ستة أمثاله مبني علی أنه، إذا شُبه الجزء بشیء من الأشکال، فهو بالمربع أشبه، وبعنی به أن هذا الشكل هو المختص من بین سائر الأشکال أن تتساوی جوانبه وأطرافه حتی لا تتفاوت. فکذلک الجزء یجب تساویه من أي جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صح کونه شیناً واحداً، فتشبیهه بما ذکرناه هو الواجب... فإذا صح أنه شبيه بالمربع، فلا شبيهة فی صحة ملافاة الأجزاء الستة له، فإن هذا سبیل المرّيع أنه تلقاه ستة أمثاله من الجهات المعروفة». ابن متّوّه، الحسن بن أحمد، التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۸۱؛ الحلّی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۴۹۳.
با توجه به این که متکلمان برای جوهر شش طرف و جانب در نظر می گرفته اند معلوم است که مراد آنها از مشابهت جوهر با مربع در واقع شبیه بودن آن به مکعب مربع است. در این خصوص نگرید به:

هم هستند و به تعبیری، متمائل و متجانس اند و اختلاف و تفاوت آنها به سبب اعراضی است که در آنها حلول می‌کند.^{۲۴}

۱۰) برخلاف جسم، طول (درازا) و عرض (پهنا) و عمق (ژرفا) ندارد.

برای تبیین این ویژگی جوهر فرد یادآوری این نکته ضروری است که تعریف متکلمان معتقد به نظریه جوهر فرد از سه اصطلاح «طول» و «عرض» و «عمق» با تعریف و تلقی متداول فلاسفه و ریاضی دانان از این واژگان به کلی متفاوت بوده است. این تفاوت معنایی اساسی، ریشه در اختلافی مبنایی میان آنان در خصوص پیوسته یا گسسته دانستن ابعاد مکانی دارد که در ادامه به اختصار توضیح داده می‌شود.

از نظر فیلسوفان و ریاضی دانانی که معتقد به هندسه پیوسته (متصل) اقلیدسی بودند، طول و عرض و عمق (ارتفاع)، امتدادها و مقادیری متصل و پیوسته به شمار می‌آید و بنا بر این هر ماده ممتد دارای مقداری، هر اندازه هم که کوچک باشد، باید طول و عرض و عمق داشته باشد و تا بی نهایت نیز قابل تقسیم باشد. بر این مبنا، جوهر فرد نیز که طبق تعریف متکلمان معتقد به آن دارای مقدار (اندازه) و حجم است، باید طول و عرض و عمق داشته باشد.

اما بر اساس نظر متکلمان طرفدار نظریه جوهر فرد که هندسه پیوسته اقلیدسی را نپذیرفته بودند و برخلاف آن، ابعاد مکانی را ابعادی گسسته و منفصل می‌دانستند که از ترکیب واحدهایی به نام جوهر فرد پدید می‌آید، جوهر فرد، فاقد طول و عرض و عمق قلمداد می‌شود و اصلاً قابل انقسام و تجزیه نیز نمی‌باشد. به اعتقاد این متکلمان، ابعاد مکانی، یعنی «طول» و «عرض» و «عمق» از اجتماع و ترکیب چند جوهر در سمت و جهتی خاص پدید می‌آید. پس جوهر فرد، فقط واحد سازنده این ابعاد مکانی است و خودش به تنهایی فاقد آنهاست (درست مثل عدد «یک» که طبق یک نظر، خود، عدد نیست ولی از ترکیب و اجتماع آن با مثل خودش، اعداد دیگر ساخته می‌شود).^{۲۵}

برای روشن شدن اختلاف نظر یادشده، اشاره به معانی و تعاریف سه اصطلاح «طول» و «عرض» و «عمق» از دیدگاه متکلمان معتقد به نظریه جوهر فرد ضروری می‌نماید. به نظر می‌رسد که در نگاه‌های این متکلمان سه واژه «طول» و «عرض» و «عمق» در معانی زیر به کار رفته است:

۱) به معنای «سه جهت درازا و پهنا و ژرفا».^{۲۶}

۲۴. «إن الجواهر كلها متجانسة وإنما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض». المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص ۹۵؛ «جنس الجواهر متمائل لا مختلف فيها ولا متضاد». المقرئ النيسابوري، قطب الدين، الحدود، ص ۲۷؛ ابن متويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۵۹.

25 . Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'azili Cosmology*, pp. 105-106, 111-112.

۲۶. در جملات زیر، سه اصطلاح مورد بحث به طور مشخص در اشاره به سه جهت خاص به کار رفته است: «والذي يدل على أن معنى الجسم لا يجوز عليه، أنهم وضعوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق. يبين ذلك أنهم يصفون ما زاد ذهابه في

- ۲) به معنای «بُعد و امتدادی خاص». این بُعد و امتداد اگر در جهت درازا باشد «طول» (بُعد طولی) نامیده می‌شود، و چنانچه در جهت پهنا باشد «عرض» (بُعد عرضی) خوانده می‌شود، و اگر در جهت ژرفا باشد به آن «عمق» (بُعد عمقی) گفته می‌شود.^{۲۷}
- ۳) به معنای «مصادیقی خاص از عرض تألیف».

در اصطلاح خاص متکلمان سه واژه «طول» و «عرض» و «عمق» اسامی مصادیقی خاص از عرضی به نام «تألیف» است. عرض «تألیف»، طبق نظر متکلمان معتزلی بصری، علت و عرضی است که در دو محل (دو جوهر) حلول می‌کند و موجب اتصال و پیوستگی آن دو محل می‌شود به گونه‌ای که حکم محلی واحد را پیدا کنند. به عبارت دیگر، عرض «تألیف» سبب اتصال و پیوستگی اجزاء (جوهر) جسم به یکدیگر می‌شود و سختی تفکیک اجزاء هر جسمی از یکدیگر نیز معلول حلول عرض «تألیف» در آن اجزاء و جوهر است.^{۲۸} به عقیده بیشتر متکلمان، عرض «تألیف» نوع واحدی است اما افراد و مصادیق مختلفی دارد. «طول» و «عرض» و «عمق» نیز در واقع، تألیف‌هایی مخصوص (یعنی تألیف‌هایی که در سه جهت طول و عرض و عمق حاصل شود) و از مصادیق عرض «تألیف» به شمار می‌آید.^{۲۹} به باور این متکلمان، هنگامی که دو جوهر در کنار هم قرار گیرند، در اثر حلول یک عرض تألیف در آن دو، با یکدیگر تألیف و ترکیب می‌شوند و دارای «طول» (یعنی بُعد طولی) یا به عبارت دیگر، «طول» می‌گردند. به این تألیف خاص در سمت (طرف) واحد و مخصوص - یعنی در سمت (جهت) درازا یا پهنا - «طول» یا «عرض» گفته می‌شود.^{۳۰} بنابراین، «طول» و «عرض» و «عمق»

جهة الطول والعرض [والعمق] بأنه: أجسم من غيره. الموسوی، علی بن الحسین، الملخص، ج ۱، ص ۳۹۴؛ «فائدة هذه اللفظة أنه ذاهب في الجهات الثلاث؛ الطول والعرض والعمق، ولهذا نقول: هذا أطول من هذا، وهذا عرض من هذا، إذا زاد عليه في الطول والعرض، وهذا أجسم من هذا، إذا جمع الصفات الثلاث». الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول، ص ۱۳۴.

۲۷. در عبارات زیر، سه اصطلاح مورد نظر در همین معنای «بُعد و امتداد خاص» استعمال شده است: «و قال قائلون ممن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ: للجزء طول في نفسه بقدره و لو لا ذلك لم يجز ان يكون الجسم طويلا ابدأ لأنه اذا جمع بين ما لا طول له و بين ما لا طول له لم يحدث له طول ابدأ». الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ۲، ص ۳۱۸؛ «أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول و ان العرض يكون بانضمام جزء بين اليه ما و ان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية الاجزاء جسما عرضيا طويلا عميقا». همان، ص ۳۰۳؛ «يزداد طول الجسم و عرضه و عمقه بزيادة التأليف الواقعة فيها في الجهات المخصوصة». ناشناس، شرح كتاب «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» ابن متويه، ص ۱۷۰.

۲۸. در این خصوص نگریه به: الطوسي، محمد بن الحسن، المقدمة في الكلام چاپ شده با شرح المقدمة في الكلام، صص ۷ - ۸؛ المقرئ النيسابوري، قطب الدين، الحدود، صص ۴۰ - ۴۳؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، اعلام الطرائق في الحدود و الحقائق، ج ۱، صص ۵۱ - ۵۲.

۲۹. ابن متويه معتزلی در ضمن معرفی اسامی و اقسام مختلف عرض تألیف، طول و عرض و عمق و رانیز از جمله مصادیق این عرض برشمرده است: «ومن هذه الجملة الطول والعرض والعمق، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تأليفات ذاهبة في هذه الجهات، فلذلك نقول: "طول الحديد" إذا فعلت فيه هذه المماثلات المخصوصة». ابن متويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۲۹۵؛ «ومن الأسماء الجارية على التأليف قولهم: طول و عرض و عمق إذ لا مرجع بذلك إلا إلى تأليف ذاهب في هذه الجهات الثلاث و لهذا ترى يزداد طول الجسم و عرضه و عمقه بزيادة التأليف الواقعة فيها في الجهات المخصوصة على حسب ما ثبت في الحديد إذا طول و فعلت فيه هذه المماثلات المخصوصة». ناشناس، شرح كتاب «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» ابن متويه، ص ۱۷۰.

۳۰. «فإن تألفت الجواهر في خط واحد سمي ما فيها من التأليف طولاً أو عرضاً بحسب ما يضاف إليه». الطوسي، محمد بن الحسن،

در مصطلح خاص متکلمان، نامهایی است برای مصادیقی خاص از عرض تألیف که در جواهر حلول می‌کنند و موجب پیوستگی و ترکیب آنها در سمت و طرف خاصی (مثلاً درازا یا پهنا یا ژرفا) و به دنبال آن پدید آمدن ابعاد سه‌گانه مکانی از ترکیب این جواهر به ترتیبی خاص می‌شوند.

از آنجا که عرض «تألیف» نیازمند به دو محلّ برای حلول است و بنابراین مُحال است در یک جوهر فرد حلول کند، جوهر فرد به تنهایی ممکن نیست واجد آن تألیف خاص به نام «طول» و «عرض» شود و به همین دلیل متکلمان جوهر فرد را فاقد طول و عرض و عمق معرفی کرده‌اند. اما چنانکه گفتیم، وقتی دو جوهر فرد - که به تنهایی فاقد طول هستند - در سمت و جهتی خاص (مثلاً در جهت درازا) کنار هم قرار گیرند و عرض تألیف خاصی به نام «طول» در آنها حلول کند، آنگاه از ترکیب آن دو جوهر، خطی پدید می‌آید که درازا یا بُعد طولی دارد^{۳۱} (هر خطی دو طرف دارد، بنابراین وجود دو جوهر فرد که هر کدام در یک طرف قرار گیرد، برای تشکیل خط ضروری است).^{۳۲} اکنون اگر به این خط جوهری (یعنی دو جوهر ترکیب شده به نحو طولی) دو جوهر دیگر به صورت عرضی افزوده شود، در این صورت، به مجموع این چهار جوهر که دارای دو بُعد طولی (درازا) و عرضی (پهنا) است، «طویل و عریض» اطلاق می‌شود که در کنار هم، یک «سطح» جوهری یا «صفحه» را تشکیل می‌دهند.^{۳۳} حال اگر بر روی این چهار جوهر که یک سطح را تشکیل داده‌اند، چهار جوهر دیگر قرار گیرد، آنگاه علاوه بر دو بُعد طولی و عرضی، بُعد عمقی یا ژرفا نیز پدید می‌آید و یک جسم سه بعدی حاصل می‌شود.^{۳۴}

از آنچه گفته شد این نکته آشکار گردید که متکلمان طرفدار نظریه جوهر فرد به مقوله‌ای به نام کم

المقدمة في الكلام، ص ۹؛ «فإذا ائتلف جزءان من هذا الجنس، سمي مؤلفاً. وإن زاد المؤلف والسمت واحد، سمي خطأً وطويلاً؛ لأن الطول، حصول التأليف في الجواهر في سمت مخصوص، وقد يكون قبالة الناظر. وإذا وضع جزءان بجانب جزأين، سمي سطحاً؛ لأنه قد حصل له الطول والعرض. والعرض: حصول التأليف في الجواهر في سمت مخصوص، والعريض تلك الجواهر». المقيّم النيسابوري، قطب‌الذین، الحدود، ص ۲۴؛ «الطول تأليف مخصوص ولهذا يقال: طولت الحديد إذا فعلت فيه تأليفات مخصوصة». الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۲، ص ۴۱۶؛ «لا نسلم أن الطول نفس الجواهر، وإلا لكان الجواهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص». همان، ص ۵۹۵.

۳۱. «الخط: يقال للجوهريين، إذ اتصل أحدهما بالآخر، حصل منهما طول». قاضي صاعد البريدي، أشرف‌الذین، الحدود والحقائق، ص ۱۹؛ «والخط عبارة عن جوهريين أو جواهر متألّفة في بُعد واحد لا غير، هو الطول». الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۱، ص ۳۲۷.

۳۲. «الطویل إذا كان المستفاد به ما يتألف تأليفاً مخصوصاً فغير ممتنع أن يصير الجزآن بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلاً للحلول التأليف فيهما، وإن لم يكن كل واحد منهما بانفراده طويلاً لأن وجود التأليف فيه مُحال. وليس يمتنع أن يجتمع ما ليس بطویل إلى ما ليس بطویل فيصيران طويلاً». ابن مثنويه، الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ۱، ص ۹۰؛ «فإذا... كان التأليف يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء، لم يكن له حظ من الطول ولا من العرض». همان، ص ۸۷؛ الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۲، ص ۴۱۶.

۳۳. «والسطح عبارة عن جواهر أفراد متألّفة في بعدين منها لا غير، هما الطول والعرض». الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ۱، ص ۳۲۶.

۳۴. «إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة بسميه بعضهم خطأً جوهرياً، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمّى سطحاً جوهرياً، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمّى جسماً اتفاقاً». الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمّد، شرح المواقف، ج ۵، ص ۷۶.

متصلِ قارِ الذات (مقدار) که فلاسفه مطرح کرده اند اعتقادی نداشته اند؛ زیرا از دیدگاه این متکلمان جسم، موجودی مرکب از جواهر فرد است و اتصال حقیقی میان این جواهر وجود ندارد؛ یعنی جواهر فردی که در جسم، در مجاورت و کنار هم قرار گرفته اند، در حقیقت، واحدهایی منفصل از یکدیگرند اما به سبب کوچکی محلّ پیوستگی آنها، منفصل بودن این جواهر از هم مشاهده و احساس نمی شود. از این منظر، برخلاف دیدگاه فلاسفه، در جسم، امر متصلی که در آن حلول کرده باشد وجود ندارد و حدّ مشترکی میان اجزاء و جواهر جسم نیست. در واقع، با فرض ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزّأ، هیچ کمّ متصلی در جسم تحقق ندارد و چنانکه گذشت - تنها از کنار هم قرار گرفتن جواهر فرد در سه جهت، به ترتیب، خطّ جوهری و سطح جوهری و جسم پدید می آید.^{۳۵}

پس بنا بر عقیده متکلمانِ قائل به نظریه جوهر فرد، ابعاد سه گانه مکانی (یعنی درازا و پهنا و ژرفا یا بُعد طولی و عرضی و عمقی) از ترکیب و پیوستگی جواهر فرد در اثر حلول عرضّی تألیف خاصّی (به نام طول یا عرض یا عمق) در آنها پدید می آید و این ابعاد ذاتاً گسسته و ناپیوسته اند. طبق این نظر، تحقق بُعد طولی یا عرضی دست کم متوقف است بر وجود دو جوهر و حلول عرضّی تألیف در آنها. در نتیجه، یک واحد جوهر، به تنهایی، برای تشکیل ابعاد سه گانه طولی و عرضی و عمقی کافی نیست و جوهر فرد هیچ یک از این ابعاد را دارا نمی باشد، لکن ترکیب و اتصال آن با جواهر فرد دیگر در اثر حلول عرضّی تألیف (یعنی مصادیق خاصّی از عرضّی تألیف به نام طول و عرض و عمق) در آنها می تواند موجب پدید آمدن این ابعاد مکانی گردد.

بر بنیاد این توضیحات، معنای سلب طول و عرض و عمق از جوهر فرد در عبارات متکلمان معتقد به نظریه جوهر فرد چیزی نیست جز این که:

اولاً: حلول این اعراض (یعنی طول و عرض و عمق) - که مصادیقی خاص از عرضّی تألیف هستند - در یک جوهر فرد مُحال است و جزء لا یتجزّأ فاقد تمامی این اعراض است (زیرا چنانکه بیان شد، عرضّی تألیف نیازمند به دو محلّ برای حلول است و مُحال است که در یک محلّ، یعنی یک جوهر فرد، حلول کند).

ثانیاً: چون حلول این اعراض خاص در یک جوهر فرد مُحال است، پس جوهر فرد، ابعاد سه گانه مکانی (یعنی درازا و پهنا و ژرفا یا بُعد طولی و عرضی و عمقی) را که، طبق نظر متکلمان، در اثر ترکیب و پیوستگی جواهر فرد - به سبب حلول مصادیق خاصّی از عرضّی تألیف به نام طول و عرض و عمق

۳۵. «المتکلمین أنکروا المقدار كما أنکروا العدد بناء علی أن ترکیب الجسم عندهم من الجزء الذي لا یتجزی كما سیأتی فانه لا اتصال بین الأجزاء التي ترکیب الجسم منها عندهم، بل هي منفصلة بالحقیقة إلا أنه لا یحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماسّت الأجزاء علیها وإذا كان الأمر كذلك فكیف یسلم عندهم أن ثمة، أي فی الجسم اتصالاً، أي امرأ متصلاً فی حد ذاته ذو عرض حالّ فی الجسم». الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۵، ص ۷۶؛ «الکم المتصل فیطلان القول به لازم لثبوت الجوهر الفرد». البحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، ص ۱۳۰.

در آنها - پدید می‌آید، دارا نیست.

سلب «طول» و «عرض» و «عمق» از جوهر فرد به معنایی که توضیح داده شد، هیچ منافاتی با متحیز بودن آن - به معنای مقدار (اندازه) و حجم داشتن جوهر و اشغال حجم معینی از فضا توسط آن - ندارد و توهم ناسازگاری این دو امر با هم ناشی از خلط معانی خاص اصطلاحات طول و عرض و عمق نزد متکلمان با مفاهیم متداول این واژگان نزد فلاسفه و ریاضی دانان است.

گفتنی است که افزون بر خصیصه‌هایی که در سطور پیشین برای جوهر فرد برشمرده شد، در بعضی از متون کلامی ویژگی‌های دیگری نیز برای آن معرفی شده است که در اینجا مجال بازگفت و شرح آنها نیست. همچنین، جستار حاضر، برای بررسی دلایل گوناگونی که متکلمان برای اثبات نظریه جوهر فرد ارائه کرده‌اند^{۳۶}، مناسب نمی‌نماید. تبیین این دلایل مختلف فلسفی و طبیعی و هندسی و نقدهایی که در خصوص هر یک از آنها مطرح شده است پژوهش دامنه‌دار مستقلی را طلب می‌کند که باید در مقام و مقالی دیگر بدان پرداخت.

توجه به این نکته بایسته است که هرچند اغلب متکلمان معتزلی نظریه جوهر فرد را پذیرفته و از آن دفاع کرده‌اند، برخی دیگر از آنان در خصوص صحت این نظریه تردیدهایی جدی روا داشته و از تصدیق و تأیید آن امتناع نموده‌اند. برای نمونه، ابوالحسین بصری، متکلم برجسته معتزلی تصریح کرده که به عقیده وی نظریه جزء لا یتجزأ با ابهاماتی همراه است و به همین جهت او درباره‌ی درستی یا نادرستی این نظریه رأی قاطعی ابراز نمی‌دارد.^{۳۷} این در حالی است که برخی از پیروان مکتب ابوالحسین مثل رکن الدین ملاجمی ظاهراً همچون متکلمان معتزلی پیشین به نظریه جوهر فرد معتقد بوده‌اند و تعریفی را مطابق با این نظریه از «جوهر» ارائه کرده‌اند.^{۳۸}

تعریف یادشده از «جوهر» که در دانش کلام اسلامی در قرون چهارم و پنجم هجری معروف و مقبول بوده است آشکارا با تعریفی که در قرون بعدی برای این اصطلاح از فلسفه وارد علم کلام شد تفاوت بسیار دارد. در واقع، فیلسوفان منکر و ناقد جدی نظریه جوهر فرد بودند^{۳۹} و برای «جوهر» تعریف

۳۶. برای توضیح مختصر این استدلال‌ها نگرید به: الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، صص ۴۱۸ - ۴۳۸؛ مینایی، فاطمه، مدخل «جزء لا یتجزأ» در: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، صص ۲۳۶ - ۲۳۷.

۳۷. «قال الشیخ أبوالحسین رحمه الله: فأما من ثبت الجزء الذي لا یتجزأ، فليس يظهر علته في صعوبة التفكيك. وعلى ما ذكرناه تظهر العلة في صعوبة التفكيك، وإن قيل بالجزء الذي لا یتجزأ: قال: والقول في الجزء ملتبس، وأنا فيه واقف». الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی أصول الدین، ص ۱۲۹.

۳۸. «الجوهر هو الحجم الذي يشغل الحيز في وجوده ولا يقبل التجزؤ». همان، صص ۱۱ - ۱۲.

۳۹. برای نمونه، ابن سینا در دانشنامه علائی پنج برهان بر نفعی جزء لا یتجزأ اقامه کرده است: «أما مذهب مردمانی که پنداشتند که مادّ جسمی جزوهانند نامتجزئی و از ترکیب ایشان جسم آید هم مذهبی خطاست». ابن سینا، حسین بن عبدالله، دانشنامه علائی، ص ۳۲۴ و پس از آن؛ نیز نگرید به: همو، الشفاء (الطبیعیات، السماع الطبیعی)، صص ۱۸۴ - ۲۰۲؛ همو، الإشارات و التنبیها، صص ۱۸۹ - ۱۹۰. برای توضیح مختصر این نقدها نگرید به: مینایی، فاطمه، مدخل «جزء لا یتجزأ» در: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، صص ۲۳۷ - ۲۳۹. برای نقد اعتراضات و شبهات فلاسفه بر نظریه جوهر فرد نگرید به: الحلی، الحسن بن

دیگری ارائه می نمودند که در بخش بعدی توضیح داده می شود.

۲- مفهوم «جوهر» در دوره کلام فلسفی

گرایش تدریجی متکلمان مسلمان به تعالیم فلسفی موجب ظهور تحولاتی در ابعاد و ارکان مختلف کلام اسلامی شد که از آن جمله می توان به بروز تغییرات معنایی قابل ملاحظه در شماری از مصطلحات علم کلام اشاره کرد. در این فرایند، معانی پیشین متداول برخی از واژگان کلیدی در کلام اسلامی کنار نهاده شد و به جای آنها مفاهیم تازه فلسفی این اصطلاحات رواج یافت. ورود مفاهیم فلسفی به دامنه معنایی بعضی از واژگان کلامی، و در مواردی، جایگزین شدن برخی از معانی فلسفی جدید در جای مفاهیم پیشین مصطلحات علم کلام یکی از نتایج آشنایی متکلمان مسلمان با فلسفه ابن سینا و پذیرش آگاهانه پاره ای از تعالیم و آموزه های مکتب فلسفی او بود.

چنانکه پیشتر بیان شد، اصطلاح «جوهر» در کلام معتزلی به معنای موجود حادثی است که در عالم خارج دارای مقدار و حجم و حیز (مکان) است و کوچک ترین جزء مادی به شمار می آید به گونه ای که اصلاً قابل تجزیه و قسمت خارجی و عقلی نیست و از این رو «جوهر فرد» یا «جزء لای تجزأ» نامیده می شود. همچنین، از نظر متکلمان «جوهر» موجودی است قائم به ذات خود که وجودش بی نیاز از محل است و از ترکیب و اجتماع آن با مثل خودش جسم پدید می آید. اما در دوره تکوین کلام فلسفی برای واژه «جوهر» معنایی فلسفی نیز بیان شده و به «آنچه که وجودش بی نیاز است از موضوعی»^{۴۰} که بدان تقوّم یابد»^{۴۱} یا «موجود ممکن الوجودی که قائم به ذات خود باشد»^{۴۲} یا «موجودی (ماهیتی) که

یوسف، نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۲، صص ۴۶۶-۴۸۶. برای بررسی نقدهای ابن سینا بر نظریه جوهر فرد و پاسخ متکلمان اشعری به آن نقدها نگرید به:

Dhanani, Alnoor, "The impact of ibn Sinā's critique of atomism on subsequent Kalām discussions of atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 25, (2015), pp. 79-104.

۴۰. ابن سینا «موضوع» را به «محل مستغنی از حال»، یعنی محلی که در قوام خودش نیازمند به شیء حال در آن نباشد، تعریف کرده است: «إذا كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فإنما نسميه موضوعاً له». ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، ص ۴۹۶. علامه حلی نیز یادآور شده که منظور از «موضوع» محلی است که به آنچه در آن حلول می کند تقوّم می بخشد ولی در قوام خودش نیازی به حال ندارد: «نعني بالموضوع المحل الذي يتقوّم بدون الحال فيه و يقوم الحال». الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفية، ص ۴۲۳. بر این اساس «موضوع» اخض از مطلق «محل» است و بنابراین هر موجودی که در موضوع تحقّق یابد در محل نیز تحقّق یافته، اما چنین نیست که هر موجودی که در محلی موجود شده باشد وجودش در موضوع باشد: «و نعني بالموضوع: المحل المستغني عن الحال فيه المقوّم له في الوجود، فهو أخص من مطلق المحل الذي حذف فيه قيد الاستغناء و التقويم». همو، نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۵.

۴۱. «ما يكون وجوده مستغنياً عن موضوع يتقوّم به». الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفية، ص ۴۲۳.

۴۲. «كل ما يوجد من الممكنات فإنما أن يوجد قائماً بذاته كالإنسان و هو الجوهر». الطوسی، نصیرالدین، قواعد العقائد، ص ۲۲؛ نیز نگرید به: المکی العاملی، شمس الدین محمد، الأربعينية فی المسائل الكلامية چاپ شده در: همو، موسوعة الشهيد الأول، ج ۱۸، ص ۶۲؛ همو، رسائل الشهيد الأول، ص ۱۳۷. به تعبیر فیاض لاهیجی: «اگر موجود خودسر موجود باشد نه به تبعیت وجود دیگری، چون ذات جسم، آن را موجود قائم به ذات گویند و جوهر نام اوست». لاهیجی، ملاعبد الرزاق، گوهر مراد، ص ۶۷.

در موضوع تحقق نیابد^{۴۳} یا «ماهیتی که وقتی در خارج موجود شود در موضوع نباشد»^{۴۴} نیز تعریف شده است.

تعاریف پیشگفته برای «جوهر» در واقع همان تعاریفی است که فلاسفه مسلمان برای این اصطلاح ارائه کرده‌اند. بنابراین، همانگونه که علامه حلی نیز تصریح نموده است، معنای واژه «جوهر» در نزد فلاسفه متفاوت است با معنای آن نزد متکلمان.^{۴۵} کندی «جوهر» را به معنای چیزی که قائم به ذات خود و پذیرندهٔ اعراض است تعریف نموده.^{۴۶} فارابی نیز ضمن برشمردن معانی لغوی و عرفی واژه «جوهر»، از تعریف اصطلاحی فلسفی آن نزد فیلسوفان یاد کرده است که آن را بر هر موجودی که وجودش در موضوع نباشد اطلاق می‌کنند.^{۴۷} در آثار ابن سینا نیز «جوهر» به معنای «موجودی که در موضوع تحقق نمی‌یابد (الموجود لافی موضوع)»^{۴۸} یا «ماهیت ذاتی که وجودش در موضوع نیست»^{۴۹} تعریف و استعمال شده است. ابن سینا در رساله الحدود به معانی و تعاریف مختلف لفظ «جوهر» اشاره کرده و برای آن پنج معنا برشمرده است:

۱) ذات هر شیء (مثل انسان و سفیدی).

۲) هر موجودی که وجود ذاتی مستقل دارد و در وجودش نیازمند نباشد به ذات دیگری که مقارن آن قرار گیرد تا بالفعل موجود شود. معنای این که گفته می‌شود: «جوهر قائم به ذات خودش است» دقیقاً همین است.

۳) هر موجودی که وجود ذاتی دارد و در وجود خودش نیازمند نباشد به ذات دیگری که مقارن آن قرار گیرد تا بالفعل موجود شود و شأنتیت پذیرش اضداد به طور پیاپی را نیز داشته باشد.

۴) هر ذاتی که وجودش در محل نباشد.

۵) هر ذاتی که وجودش در موضوع نباشد.

به گفتهٔ ابن سینا از زمان ارسطو اصطلاح «جوهر» در این معنای اخیر به کار می‌رفته است.^{۵۰}

۴۳. «فالجوهر هو الموجود لافی موضوع». الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفیة، ص ۴۲۳؛ نیز نگرید به: همو، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۶؛ الطوسی، نصیرالذین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۳.

۴۴. «فإن الجوهر عبارة عن الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لافی موضوع». الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفیة، ص ۴۲۵؛ همو، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۶. نیز نگرید به: لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۲۳۸.

۴۵. «و یعنون بالجوهر غیر ما یعنی به المتکلمون». الحلی، الحسن بن یوسف، مناہج البقین فی أصول الدین، ص ۷۰.

۴۶. «الجوهر هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض». الکندی، أبو یوسف یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیة، ص ۱۱۴.

۴۷. «أما فی الفلسفة فإن الجوهر یقال علی المشار الیه الذي هو لافی موضوع أصلاً». الفارابی، أبونصر، کتاب الحروف، ص ۱۰۰. فارابی دو معنای دیگر برای اصطلاح فلسفی «جوهر» را نیز ذکر کرده است. نگرید به: همو، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۴۸. ابن سینا، الحسین بن عبدالله، الشفاء (الإلهیات)، ص ۵۷.

۴۹. «إنه ماهية و حقيقة إنما یكون وجودها لافی موضوع». ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، ص ۲۷۴. نیز نگرید به: ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، ص ۴۹۷.

۵۰. «حدّ الجوهر هو اسم مشترك، یقال: جوهر لذات كل شیء كان كالإنسان أو كالبیاض. و یقال: جوهر لكل موجود لذاته لا یحتاج فی الوجود إلى ذات أخرى یقارنها حتی یقوم بالفعل؛ و هذا معنی قولهم: الجوهر قائم بذاته. و یقال: جوهر لما كان بهذه الصفة و

بر اساس تعاریف یادشده، اصطلاح «جوهر» به معنای نخست بر هر موجودی حتی بر اعراضی چون سفیدی و حرکت و حرارت نیز قابل اطلاق است. همچنین، جوهر به معنای دوم و چهارم و پنجم بر خداوند قابل اطلاق است؛ ولی به معنای سوم بر خداوند صدق نمی‌کند. هیولی نیز به معنای چهارم و پنجم جوهر است اما به معنای دوم و سوم جوهر نیست. جوهر به معنای پنجم بر «صورت» صادق است ولی به معنای دوم و سوم و چهارم بر آن صدق نمی‌کند.^{۵۱}

تغییر معنایی اصطلاح «جوهر» از مفهوم کلامی «جزء لا یتجزأ یا جوهر فرد» به معنای فلسفی «ماهیتی که وجودش در خارج بی‌نیاز از موضوع است» تحوّل بنیادین در معنای این اصطلاح در کلام اسلامی به حساب می‌آید. در کلام معتزله و مکتب امامی بغداد جوهر به معنای کوچک‌ترین جزء مادی که اصلاً قابل تجزیه و قسمت خارجی و عقلی نیست موجودی است مادی که یک نوع بیشتر ندارد؛ ولی جوهر از دیدگاه فیلسوفان اعم است از موجودات مادی و مجرد و شامل سه نوع جوهر مادی به نام ماده (هیولی)، صورت، جسم، و دو نوع جوهر مجرد، یعنی نفس و عقل می‌شود.^{۵۲}

۳- ایستار متکلمان امامی در خصوص معنای فلسفی اصطلاح «جوهر»

متکلمان امامی در ادوار و مکاتب مختلف^{۵۳} ایستارهای گوناگون و ناهمگونی را در خصوص تعریف اصطلاح جوهر مطرح نموده‌اند. متکلمان سه مکتب بغداد متقدم (یعنی مکتب شیخ مفید) و بغداد متأخر (یعنی مکتب شریف مرتضی) و حله متقدم (یعنی مکتب حمّصی رازی) همواره در آثار خود اصطلاح «جوهر» را در معنای معتزلی آن یعنی «جزء لا یتجزأ یا جوهر فرد» به کار می‌برده‌اند^{۵۴} و توجهی به مفهوم فلسفی این واژه نداشته‌اند. برخلاف این، در مکتب حله متأخر (یعنی مکتب نصیرالدین طوسی) متکلمان دیدگاه واحد و هماهنگی در خصوص تعریف جوهر ابراز نکرده‌اند. اگرچه در اغلب آثار متکلمان این مکتب دو تعریف متفاوت کلامی و فلسفی پیشگفته برای اصطلاح «جوهر» توضیح داده شده است؛ این متکلمان بر سر پذیرش تعریف تازه فلسفی «جوهر» و اقسام مختلف آن اتفاق نظر ندارند.

اختلاف نظر در خصوص دو تعریف یادشده از جوهر به طور مستقیم مرتبط است با مسأله طبیعی ترگب یا بساطت اجسام و پاسخ به این پرسش که: آیا جسم، واقعیتی بسیط و بدون جزء است، یا

کان من شأنه أن یقبل الأضداد بتعاقبها علیه. و یقال: جوهر لکل ذات وجوده لیس فی محلّ. و یقال: جوهر لکل ذات وجوده لیس فی موضوع و علیه اصطلاح الفلاسفة القدماء مذ عهد أرسطوطالیس فی استعمالهم لفظة الجواهر». ابن سینا، الحسین بن عبدالله، کتاب الحدود، صص ۲۳ - ۲۴.

۵۱. همان، ص ۲۴.

۵۲. برای نمونه نگرید به: الطوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۳؛ لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۶۸.

۵۳. برای آشنایی با ادوار و مکاتب مختلف کلام امامیه نگرید به: عطائی نظری، حمید، «نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۹، ش ۱۷۱، مرداد و شهریور ۱۳۹۷، صص ۳ - ۵۶.

۵۴. برای نمونه نگرید به: الطوسی، محمد بن الحسن، المقدمه فی الکلام، ص ۵؛ الموقرئ النیسابوری، قطب الدین، الحدود، ص ۲۴.

این که مرکب و متشکل است از اجزاء متناهی یا نامتناهی؟ ابن میثم بحرانی، یکی از متکلمان مکتب حله متأخر با بیان این که اجسامی که می بینیم بدون شک قابل انقسام است و این انقسامات یا بالفعل است یا بالقوه، یا متناهی است یا غیر متناهی، به آراء مختلف در این زمینه اشاره کرده است:

۱) متکلمان معتقدند که اجسام دارای اجزاء تقسیم ناپذیر بالفعل متناهی است؛ یعنی هر جسمی به طور بالفعل از اجزایی تشکیل شده است که آن اجزاء به هیچ وجه قابل انقسام یا تجزیه نیست و از این رو به هر یک از آن اجزاء «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزأ» (جزء تقسیم ناپذیر) گفته می شود. بر این اساس، ممکن نیست جسم تا بی نهایت تقسیم شود، چون با تقسیم جسم، در نهایت، به اجزایی می رسیم که دیگر انقسام پذیر نیستند.

۲) نظام اعتقاد داشته که جسم دارای انقسامات و اجزاء تقسیم ناپذیر بالفعل نامتناهی است.

۳) فلاسفه بر این باورند که جسم به خودی خود دارای اجزاء و انقسامات بالفعل نیست، بلکه همانطور که به نظر می آید ذاتاً متصل و یکپارچه و واحد است، ولی قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد؛ یعنی می توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد به گونه ای که هیچ گاه به اجزایی نرسید که دیگر قابل تقسیم نباشد.

ابن میثم پس از بررسی ادله ارائه شده برای اثبات هر یک از دیدگاه های مزبور، در نهایت، ایستار متکلمان معتزلی را در این مسأله صائب دانسته، و برخلاف نظر فلاسفه، پذیرفته است که جسم از اجزاء بالفعل تجزیه ناپذیر (یا همان اجزاء لا یتجزأ) تشکیل شده است. او همچون معتزله و برخلاف نظر نظام معتقد است که این اجزاء بالفعل موجود در جسم، متناهی است؛ زیرا اگر نامتناهی باشد؛ یعنی جسم دارای اقسام و اجزاء بالفعل نامتناهی باشد، آنگاه مقدار هر جسمی نیز می باید نامتناهی باشد؛ در حالی که چنین نیست.^{۵۵} ابن میثم در تعریف «جوهر» همان تعریف معتزله را بازگو کرده است و افزوده که موجود متحیز (مکان مند) یا هیچ گونه انقسامی نمی پذیرد، که در این صورت «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزأ» نامیده می شود، یا در طول، انقسام پذیر است که «خط» خوانده می شود، یا در طول و عرض قابل تقسیم است که به آن «سطح» گفته می شود، و یا در طول و عرض و عمق تقسیم پذیر است که آن را «جسم» می نامند.^{۵۶}

پذیرش نظریه «جوهر فرد» از سوی ابن میثم به معنای طرد نظرگاه فلاسفه در خصوص ترکیب جسم از دو جوهر به نام «ماده (هیولی)» و «صورت» است. به باور ابن میثم اعتراف به وجود هیولی، مستلزم نفی جوهر فرد است؛ ولی چون وجود جوهر فرد ثابت شده است، پس قول به هیولی باطل است.^{۵۷} او همچنین یادآور شده است که متکلمان وجود آن دسته از جواهر مثل ماده و صورت و جسم (به عنوان

۵۵. البحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، صص ۱۴۶-۱۵۳.

۵۶. همان، ص ۱۲۲.

۵۷. همان، ص ۱۷۰.

موجودی مرکب از ماده و صورت) را که پذیرش آنها مبتنی است بر نفی جوهر فرد انکار کرده‌اند. همچنین، قبول نظریه جوهر فرد مستلزم بطلان عقیده به کم متصل است.^{۵۸}

ابن میثم در سایر مسائل فلسفی و کلامی نیز عقیده به وجود جوهر فرد را مبنای اتخاذ موضع خود قرار داده است و بر اساس پذیرش این نظریه اظهار نظر نموده.^{۵۹} همو در مقام بیان نقش و اهمیت عقیده به جوهر فرد در مبحث حدوث یا قدم عالم خاطر نشان کرده است که اثبات نظر فلاسفه مبنی بر وجود ماده و صورت، و کم متصل، و اشکال افلاک و حرکت مستدیر آنها و نیز عدم امکان خرق و التیام در افلاک همگی منوط و متوقف است بر نفی نظریه جوهر فرد. بنابراین برای اثبات حدوث عالم و نقد دیدگاه فیلسوفان در خصوص وجود و قدم ماده (هیولی) باید نخست به اثبات جوهر فرد پرداخت و عقیده فلاسفه را درباره وجود ماده و صورت ابطال نمود.^{۶۰}

علامه حلی، دیگر متکلم برجسته مکتب حله متأخر، در باب حقیقت و تعریف «جوهر» نظرگاه‌های متفاوتی را در آثار مختلف خویش ابراز داشته است. او در برخی از تألیفات خود «جوهر» را به «موجود مُتَحَيِّز (مکان مند) تقسیم ناپذیر»^{۶۱} تعریف کرده است که به روشنی همان تعریف «جوهر فرد» است؛^{۶۲} اما در برخی دیگر از نگاه‌ها خود آن را به «الموجود لافی موضوع»^{۶۳} تعریف کرده است که عین تعریف فیلسوفان از جوهر است. او همچنین در الأسرار الخفیة پس از نقل دعاوی و استدلال‌های قائلان و ناقدان «جوهر فرد» به ایراد انتقاداتی بر استدلال‌های هر دو گروه پرداخته است و در نهایت نیز ایستار مشخصی را در این خصوص برنگزیده.^{۶۴} با این وصف، همو در رساله الأبحاث المفیده رأی قطعی به ثبوت «جوهر فرد» داده است.^{۶۵}

به گفته علامه حلی بین عقلا اتفاق نظر است بر این که در طبیعت امری وجود دارد که قابل پذیرای صور و هیئات است. متکلمان این جوهر قابل را «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزأ» دانسته‌اند، و گروهی دیگر، از جمله ابوالبرکات بغدادی، آن را خود جسم معرفی کرده‌اند که امر واحد و بسیطی است و هیچ ترکیبی در آن نیست. از نظر ایشان این امر واحد، در حد ذات خود، «جسم» نامیده می‌شود ولی از حیث پذیرش صورت‌ها، «هیولی» خوانده می‌شود. در مقابل، فیلسوفان مسائلی نظیر ابن سینا معتقدند که جسم، مرکب است از دو جوهر به نام «هیولی» و «صورت»، و آن جوهر قابلی که پذیرای

۵۸. همان، ص ۱۳۰.

۵۹. برای نمونه نگرید به: همان، ص ۳۶۷.

۶۰. همان، ص ۱۴۵.

۶۱. الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، ص ۶۱.

۶۲. «نعنی به «الجوهر الفرد»: المتحیز الذی لا یقبل القسمة البتة فی جهة من الجهات». همو، کشف الفوائد، ص ۸۱.

۶۳. همو، معارج الفهم، ص ۱۶۰.

۶۴. الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفیة، صص ۲۳۴ - ۲۳۵.

۶۵. «الجوهر هو المتحیز الذی لا یقبل القسمة والحق ثبوته». همو، الأبحاث المفیده فی تحصیل العقیده، ص ۲۵.

صور جسمانی است همان «هیولی» است. علامه حلی به براهین ابن سینا («برهان فصل و وصل» و «برهان قوه و فعل») در کتاب الهیات شفاء برای اثبات هیولی نیز اشاره کرده است و سپس وجوه ضعف آنها را برشمرده و در نتیجه، از پذیرش جوهری به نام «هیولی» امتناع ورزیده است.^{۶۶} از نظر علامه «برهان فصل و وصل» ابن سینا مبتنی است بر پذیرش فرضیه اتصال جسم، اما متکلمان ثابت کرده اند که جسم، مرکب است از اجزاء تجزیه ناپذیر. بنابراین «برهان فصل و وصل» ابن سینا قابل قبول نیست.^{۶۷} وی استدلال های ابن سینا بر عدم امکان انفکاک ماده و صورت از یکدیگر را نیز نقل و نقد کرده است.^{۶۸}

مفصل ترین بحث علامه حلی درباره تعریف و حقیقت «جوهر» در کتاب نهایی المرام او ارائه شده است. علامه پس از اشاره به تعریف حکما از «جوهر»، آن را به «متحیزی که قسمت عقلی و فرضی و همی نمی پذیرد»^{۶۹} تعریف کرده است. سپس به تفصیل، دلایل اثبات جوهر فرد را تشریح نموده و به یکایک اشکالات وارد بر آن دلایل پاسخ گفته است.^{۷۰} او در ادامه، این ایستار فلاسفه را که معتقدند جسم واقعی است ذاتاً متصل و واحد و بدون جزء نقد کرده است.^{۷۱} وی همچنین، شبهات و اشکالات فلاسفه درباره «جوهر فرد» را بازگو نموده است و به تمامی آنها جواب داده.^{۷۲} علامه پس از تثبیت نظریه جوهر فرد، به ابطال دیدگاه فلاسفه در خصوص وجود ماده (هیولی) و ترکیب جسم از ماده و صورت پرداخته است.^{۷۳} همو تصریح نموده که از نظر وی، برخلاف دیدگاه فلاسفه، جسم، مرکب از هیولی و صورت نیست و این نظریه فلاسفه نتایج نادرستی در پی دارد.^{۷۴}

علامه در کتاب تسلیک النفس نیز به صراحت از نظریه متکلمان مبنی بر ترکیب جسم از اجزاء تجزیه ناپذیر یا جواهر فرد حمایت کرده و بر پایه آن، «برهان فصل و وصل» ابن سینا را برای اثبات ماده (هیولی) در اجسام نادرست شمرده است.^{۷۵} وی در مواضع دیگری از این کتاب نیز بر عقیده خویش درباره باطل دانستن «ماده» یا «هیولی» تأکید کرده است.^{۷۶} همچنین، حلی در معارج الفهم رأی به

۶۶. همو، الأسرار الخفیة، صص ۴۳۲ - ۴۳۳؛ همو، مناہج الیقین فی أصول الدین، ص ۷۰.

۶۷. همو، مناہج الیقین فی أصول الدین، ص ۷۱. علامه ایرادات دیگری را نیز بر برهان فصل و وصل ابن سینا وارد کرده است. برای آگاهی از آنها نگرید به: همو، کشف الفوائد، ص ۸۱.

۶۸. همو، مناہج الیقین فی أصول الدین، صص ۷۱ - ۷۲.

۶۹. همو، نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۴۱۵.

۷۰. همان، صص ۴۱۸ - ۴۳۸.

۷۱. همان، صص ۴۳۹ - ۴۴۴.

۷۲. همان، صص ۴۶۶ - ۴۸۶.

۷۳. همان، صص ۵۰۹ - ۵۲۷.

۷۴. «اعلم أن مذهبنا أن الجسم غیر مرکب من الهیولی و الصورة، لکن نريد البحث مع الفلاسفة علی اعتقادهم و نبین خطاهم فی فروعهم المبنیة علی الهیولی و الصورة». همان، ص ۵۲۸.

۷۵. همو، تسلیک النفس، ص ۵۰.

۷۶. نگرید: همان، صص ۴۴، ۱۱۶، ۱۲۴.

ثبوت جزء لا یتجزأ داده است و بر اثبات آن پنج دلیل اقامه نموده.^{۷۷} او سپس به نقل و نقد عقیده فلاسفه در باب وجود ماده و به طور خاص برهان فصل و وصل پرداخته است.^{۷۸}

علامه همچنین ایراداتی را بر قاعده «کل حادث مسبوق بماده» که در فلسفه سینوی برای اثبات هیولی مطرح شده است وارد کرده و دلیل ابن سینا را برای اثبات آن استدلالی مغالطه آمیز دانسته است. استدلال ابن سینا از این قرار است که هر حادثی پیش از آن که به وجود آید، ممکن الوجود است و این امکان وجود، امری معدوم و عدمی نیست، همچنانکه عین شیء یا عین قدرت قادر بر آن یا امری قائم به ذات نیست، و بنابراین امری است قائم به غیر. در نتیجه باید موضوعی به نام هیولی وجود داشته باشد که امکان وجود شیء در آن حلول کند. به نظر علامه استدلال یاد شده فاسد است؛ زیرا در آن «امکان وجود» که اعتباری ذهنی و امری اعتباری است، حقیقتی عینی و واقعی در عالم خارج پنداشته شده است که محتاج به موضوع است.^{۷۹}

از آنچه گذشت معلوم می شود که علامه حلّی در اغلب آثارش با نفی ماده یا هیولی و انکار صریح ترکیب جسم از ماده و صورت همان تعریف پیشین معتزله از «جوهر» و «جسم» را برگزیده است و جسم را مرکب از جوهر فرد دانسته.^{۸۰} بنابراین، با توجه به عقیده علامه به وجود جوهر فرد، ذکر تعریف فلسفی جوهر در بعض آثار علامه را صرفاً باید بر نقل تعریف جوهر از دیدگاه فلاسفه حمل کرد، و نباید آن را تعریف مقبول جوهر نزد علامه به حساب آورد. گواه نیک بر این ادعا آن است که وی در آثار مختصرش مثل الأبحاث المفیده تنها به بیان تعریف «جوهر» به معنای «جوهر فرد» اکتفا نموده و هیچ به تعریف فلسفی آن اشاره نکرده است.^{۸۱}

نظر علامه مبنی بر تشکیل جسم از جوهر فرد به جای ترکیب آن از ماده و صورت، و در نتیجه، انکار وجود جوهری به نام «ماده» یا «هیولی» در اجسام نمودار آن است که وی با تعریف و اقسامی که فلاسفه ای چون ابن سینا برای «جوهر» برشمرده اند، موافق نبوده و همان تعریف سنتی متکلمان معتزلی از جوهر را صحیح می دانسته است. این امر یکی از مواضع گرایش علامه به آراء معتزله و نقد عقائد فلاسفه را نشان می دهد.

دیدگاه فاضل مقداد، دیگر متکلم شهیر مکتب حلّی متأخر در این موضوع نیز شایان توجه است و

۷۷. همو، معارج الفهم، صص ۵۰۷-۵۱۶.

۷۸. «إثبات المادّة ممنوع بالدلیل الذی ذکرناه، و دلیل الانفصال الذی استدّلوا به علی إثبات المادّة مدخول بما ذکرناه». همان، ص ۵۲۹.

۷۹. همو، الأسرار الخفیة، ص ۴۹۱. اشکالات دیگر علامه بر این قاعده را نگرید در: همو، تسلیک النفس، ص ۴۱.

۸۰. «فی المشهور أن الجسم یحصل بانضمام جوهر ثمانية بعضها إلی بعض حتی یحصل الطول والعرض والعمق». همو، الأبحاث المفیده فی تحصیل العقیده، ص ۲۵.

۸۱. «الجوهر هو المتحیز الذی لا یقبل القسمة». همو، الأبحاث المفیده فی تحصیل العقیده، ص ۲۵.

نمودار تردید جدی اوست در این زمینه. وی پس از نقل مهم‌ترین ادله حکما بر نفی جوهر فرد و دلایل متکلمان بر اثبات آن و نیز بازگو کردن نقدهایی که متکلمان بر ادله حکما در باب نفی جوهر فرد وارد کرده‌اند، در نهایت با بیان این‌که خود این نقدها هم قابل تأمل و نقد است، به تردید خود در این مسأله تصریح کرده است.^{۸۲} همین تردید گویا باعث شده است که فاضل مقداد درباره اثبات یا انکار وجود «هیولی» در اجسام نیز عقیده مشخصی را ابراز نکند و تنها به ذکر یکی از دلایل ابن سینا (یعنی برهان فصل و وصل) بر اثبات هیولی در جسم بسنده نماید و بی هیچ نقض یا ابرامی از کنار آن بگذرد.^{۸۳} با این وصف، همو در موضعی دیگر، آنگاه که به بحث از معاد جسمانی پرداخته است، اشاره وار به ثبوت جوهر فرد اقرار کرده است.^{۸۴}

خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف - متکلم برجسته مکتب حله متأخر، در خصوص موضوع مورد گفت‌وگو ایستار متفاوتی با نظرگاه متکلمان حلی یاد شده و نیز دیدگاه ابن سینا را برگزیده است. در واقع، او در این مسأله عقیده‌ای مشابه با رأی ابوالبرکات بغدادی را اختیار کرده است. خواجه در تجرید الاعتقاد مثل اغلب فلاسفه «جوهر» را به موجودی که در موضوع تحقق ندارد - یعنی موجودی که وجودش در موضوع حاصل نیست و قائم به ذات خود است^{۸۵} - تعریف کرده است و به انواع پنج‌گانه جوهر نیز اشاره نموده.^{۸۶} همچنین، او پذیرفته است که جسم موجودی است واحد و متصل که بالفعل دارای هیچ جزئی نیست ولی تابی نهایت قابل تقسیم است.^{۸۷} به همین جهت، وی با ارائه دلایلی اثبات کرده است که نظر متکلمانی که قائل به ترکیب جسم از جواهر فرد هستند و نیز عقیده کسانی که معتقدند جسم از اجزاء (جواهر فرد) نامتناهی بالفعل تشکیل شده است هر دو باطل است.^{۸۸} در عین حال، خواجه همچون متکلمان و ابوالبرکات بغدادی^{۸۹} منکر وجود «هیولی» در جسم شده است. او برخلاف ابن سینا و دیگر فلاسفه‌ای که به ترکیب جسم از ماده و صورت باور داشته‌اند،

۸۲. «و فی هذه الأجابة نظر، والمقام مقام تردد». الشیبوری، مقداد بن عبدالله، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ص ۱۲۹.

۸۳. همان، ص ۱۲۴.

۸۴. «فاعلم أنه قد ثبت أنه تعالی قادر علی کل ممکن، و أنه عالم بالجزئیات، و أن الجوهر الفرد متحقق». همان، ص ۴۲۱.

۸۵. «فمعنی قولهم: الموجود لافي موضوع، بالمطابقة من حيث اللغة هو الشيء ذو الوجود غیر الحاصل فی موضوع... الوجود الذي ليس فی موضوع أعني القائم بذاته». الطوسی، نصیر الدین، مصارع المصارع، ص ۱۷.

۸۶. همو، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۳.

۸۷. «فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل یقبل الانقسام الی ما لا یتناهی». همان، ص ۱۴۶.

۸۸. «ولا وجود لوضعی لا یتجزء بالاستقلال». همان، صص ۱۴۵ - ۱۴۶.

۸۹. «فاذا قیل ان هذا المعنی اعنی قبول هذا الانقسام و بای [كذا؛ صح: تأتي] فرض هذه الابعاد و [كذا؛ صح: أو] ایجادها فی الجسم هو صورة هذا [كذا؛ صح: -] هذا الجسم و هی موجودة فی شيء حامل لها كما كان الجسم حامل لصفات أخرى و ذلك المحل هو الذي یسمى هیولی للجسم و الجسم مرکب من هذه هیولی و من هذا المعنی. قلنا: إن [كذا؛ صح: إننا] لم نجد هذا الشيء المسمى بالهیولی فی الجسم بالحس و لا انتهى [كذا؛ صح: + بنا] إلیه التحلیل و لا اضطرنا إلی القول به حجة عقلیة و لا دلیل برهانی». البغدادی، ابوالبرکات، المعبر فی الحکمة، ج ۳، ص ۲۰۰. اصلاحات لحاظ شده در گفتار بالا، بر اساس دو نسخه زیر از کتاب المعبر صورت گرفته است: دست‌نوشته شماره ۳۲۲۴ کتابخانه فاتح استانبول ترکیه، برگ ۱۸۱ ب، و نیز دست‌نوشته شماره ۱۹۹۳/۲ کتابخانه دانشگاه تهران.

معتقد است که جسم، بسیط است و مرکب از ماده و صورت نیست.^{۹۰}

چنانکه اشاره شد، ابن سینا برای اثبات وجود جوهری به نام «هیولی» در اجسام استدلالی معروف به برهان «فصل و وصل» را ارائه کرده است. خلاصه این استدلال چنین است که جسم در عین حالی که به خودی خود متصل است، قابلیت انفصال و تقسیم شدن را نیز دارد. بدیهی است که آن امر قابل و پذیرای انفصال در جسم، صورت جسمانی متصل نیست؛ زیرا هیچ چیز پذیرای عدم خود نیست، و اگر صورت اتصالی پذیرای انفصال باشد، این امر به معنای آن است که صورت اتصالی، عدم خود را بپذیرد، در حالی که چنین چیزی مُحال است. در نتیجه، باید در جسم چیزی باشد که پذیرای اتصال و انفصال باشد و این امر، جوهری است به نام «ماده» یا «هیولی».^{۹۱}

خواجه نصیر ابن استدلال ابن سینا را صحیح ندانسته و معتقد است قابلیت انقسام در اجسام، مستلزم ثبوت ماده یا هیولی نیست؛ زیرا اگر جسم دارای ماده باشد، زمانی که آن را به دو قسم تقسیم می‌کنیم، ماده موجود در آن، واحد نمانده، بلکه هر جزئی از جسم دارای ماده‌ای جداگانه می‌گردد. حال اگر ماده هر یک از این دو جزء، پس از تقسیم، حادث شده باشد آنگاه بر طبق قاعده «هر حادثی مسبوق به ماده است» می‌بایست هر یک از آن دو ماده حادث شده خود نیز ماده‌ای دیگر داشته باشند که این امر در نهایت، مستلزم تسلسل مواد است. اما اگر این دو ماده، حادث نباشند، بلکه پیش از تقسیم جسم، در آن موجود بوده باشند آنگاه این فرض به معنای وجود بی‌نهایت ماده در جسم است بر حسب انقسامات نامتناهی‌ای که در آن امکان پذیر می‌باشد. پس جوهری به نام ماده یا هیولی در جسم وجود ندارد.^{۹۲}

بنابراین خواجه نصیر همچون ابن سینا^{۹۳}، و برخلاف نظر متکلمان، بر این باور است که جسم، جوهر واحد بسیطی است که از اجزاء تجزیه‌ناپذیر (جوهر فرد) تشکیل نشده است^{۹۴}؛ اما همچون برخی از متکلمان و ابوالبرکات بغدادی، و برخلاف ابن سینا، وجود هیولی در اجسام را نپذیرفته است. بر این اساس، دفاع خواجه از دیدگاه ابن سینا در خصوص اثبات وجود هیولی در شرح اشارات^{۹۵} احتمالاً در جهت تقریر سخن و تثبیت رأی شیخ‌الرئیس بوده است و نمودار عقیده شخصی خود خواجه در این

۹۰. الطوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۶.

۹۱. ابن سینا، الحسین بن عبدالله، الشفاء (الإلهیات)، ص ۶۶.

۹۲. الطوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۶. شرح ابن استدلال را نگرید در: الحلی، الحسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۲۲۹. جالب توجه است که علامه حلی با آن که خود قائل به ترکیب اجسام از جوهر فرد است، زمانی که در کشف المراد به تبیین و توضیح استدلال‌های خواجه نصیر در رد این عقیده پرداخته است هیچ در مقام پاسخگویی به آنها برنیامده. ظاهراً از آنجا که وی در این کتاب بیشتر بنای شرح عبارات خواجه را داشته است، چندان درصدد ابراز نظریات شخصی خود نبوده است. از این رو آراء شخصی او را در اینگونه مسائل باید از سایر آثار کلامی وی استخراج نمود.

۹۳. «انّ الجسم جوهر واحد متصل و لیس مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ». ابن سینا، الحسین بن عبدالله، الشفاء (الإلهیات)، ص ۶۱.

۹۴. «الجوهر الفرد عند الحکیم ممتنع الوجود». الطوسی، نصیرالدین، قواعد العقائد، ص ۲۳.

۹۵. نگریه به: الطوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبيهات، ج ۲، صص ۴۴ - ۴۵.

موضوع نیست.

تا اینجا معلوم شد که متکلمان امامی برجسته مکتب حله متأخر از جمله نصیرالدین طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد با عقیده ابن سینا در خصوص ترکیب جسم از ماده و صورت مخالفت کرده‌اند و وجود جوهری به نام «هیولی» در جسم را انکار نموده‌اند.

درخور توجه است که در دوره کلام فلسفی امامیه، ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی، متکلم برجسته پیرو فلسفه ابن سینا، برخلاف متکلمان امامی پیشین، وجود هیولی در جسم، و ترکیب جسم از ماده و صورت را پذیرفته است^{۹۶} و به ضرورت بطلان جوهر فرد یا جزء لا یتجزأ تصریح نموده.^{۹۷} بنابراین، فیاض لاهیجی با ترجیح نظر ابن سینا در خصوص ترکیب جسم از ماده و صورت با ایستار خواجه نصیر و سایر متکلمان مکتب حله متأخر در این مسأله مخالفت کرده، ولی در توافق با خواجه، رأی بیشتر متکلمان امامی پیش از خود درباره ترکیب جسم از جواهر فرد یا اجزاء لا یتجزأ را باطل شمرده است.

حاصل سخن این که در خصوص تعریف «جوهر» متکلمان امامی مکتب حله متأخر دو موضع متفاوت اختیار کرده‌اند: شمار اندکی از آنان نظیر خواجه نصیرالدین طوسی که گرایش فلسفی بیشتری داشته‌اند تعریف فلاسفه از «جوهر» را پذیرفته‌اند و وجود جوهر فرد یا جزء لا یتجزأ را انکار کرده‌اند. در مقابل، اغلب متکلمان این مکتب که گرایش فلسفی کمتری داشته‌اند از جمله ابن میثم بحرانی و علامه حلی و فاضل مقداد تعریف متکلمان معتزلی از «جوهر» را پذیرفته‌اند و برخلاف نظر فلاسفه به وجود جوهر فرد و ترکیب جسم از آن معتقد شده‌اند. وجه اشتراک تمام متکلمان نامبرده از مکتب حله متأخر در این مسأله انکار وجود جوهری به نام ماده یا هیولی در جسم است.

کتابنامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإنشادات و التنبیهات، تحقیق: مجتبی الزاری، مؤسسه بوستان کتاب، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ ه.ش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، ۱۰ ج، من منشورات مكتبة السيد المرعشي فی قم بالأفیسیت عن طبعة القاهرة، ۱۴۰۴ ه.ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش: محمد تقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ه.ش.

۹۶. «و مذهب ارسطاطالیس - ملقب به معلم اول - اَبی نصر - ملقب به معلم ثانی - و رئیس الحکماء الاسلامیة شیخ ابی علی بن سینا و خواجه نصیر طوسی - قدس سره - در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور مشائین آن است که ماده المواد [یا همان هیولای اولی] جزء جسم مطلق است و متعین به هیچ تعین در حد ذات خود نیست ... و جسم مطلق، مرکب است از جزء مادی که هیولای اولی است و از جزء صوری که صورت جسمیه است. و این مذهب صحیح است.»، لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۷۱.

۹۷. «و نزد اکثر اهل کلام و طایفه‌ای از متقدمین بر زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزائی است که هیچ جزء از آن اجزا قابل قسمت نباشد، نه به حسب خارج و نه به حسب ذهن ... و هر جزئی از آن اجزا را جزء لا یتجزی و جوهر فرد نیز گویند. و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لا یتجزی اقامت نموده‌اند، و ظهور آن به مرتبه‌ای رسیده که در ازمته متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است.»، همان، ص ۶۹.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، دانشنامهٔ علائی، با مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد معین، سید محمد مشکوة، تقی بینش، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۹۴ ه.ش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، کتاب الحدود، حَقَّقْتَهُ وَتَرْجَمْتَهُ وَعَلَّقْتَ عَلَيْهِ: أَمَلِيَّةٌ مَارِيَّةٌ جَوَاشُونَ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ۱۹۶۳ م. تجديد چاپ شده در: ابن سینا، حدود یا تعریفات، ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶ ه.ش.؛ ابن سینا، رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سینا، انتشارات بیدار، قم، صص ۷۵ - ۱۲۹.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی، أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، ۲ ج، تحقیق: سید علی طباطبائی یزدی، انتشارات ندای نیایش (وابسته به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، تهران، ۱۳۹۳ ه.ش.

ابن مَتَّوْیَه، أبو محمَّد الحسن بن أحمد، التذکره فی أحكام الجواهر والأعراض، ۲ ج، تحقیق: دانیال چیماریه، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ۲۰۰۹ م.

الأشعری، ابوالحسن علی بن اسمعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین، ۲ ج، عنی بتصحيحه: ه. ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، ۱۹۲۹ م.

البحرانی، ابن مِيثَم كمال الدين مِيثَم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: أنمار معاد المظفر، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ۱۴۳۵ ه.ق.

البغدادی، ابوالبركات ابن علی بن ملكا، الكتاب المعتبر فی الحكمة، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ه.ش.

البغدادی، ابوالبركات ابن علی بن ملكا، الكتاب المعتبر فی الحكمة، دست نوشت شماره ۲۲۲۴ كتابخانه فاتح استانبول تزكيه.

البغدادی، ابوالبركات ابن علی بن ملكا، الكتاب المعتبر فی الحكمة، دست نوشت شماره ۱۹۹۳/۲ كتابخانه دانشگاه تهران.

البلخي الكعبي، أبو القاسم، كتاب المقالات و معه عيون المسائل والجوابات، حَقَّقَهُ: حسين خانصو، راجح كُرْدِي، عبدالحميد كُرْدِي، كورامر و دارالفتح للدراسات والنشر، استانبول - عمان، ۱۴۳۹ ه.ق.

پاپنز، شلومو، نظريه جوهر فرد از دیدگاه مسلمان، ترجمه: دکتر فرشته آهنگری، کلك سيمين، تهران، ۱۳۸۷ ه.ش. پینیس، شلومو، مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان والهند، نقله عن الألمانية: محمد عبدالهادی أبوزريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ۱۳۶۵ ه.ق.

الجرجاني، علی بن محمَّد، شرح المواقف، ۸ ج، ضبطه و صحَّحه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلميّه، بيروت، ۱۴۱۹ ه.ق.

الجويني، ابوالمعالي، الشامل في أصول الدين، حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ: علي سامي النشار، فيصل بُدَيْر عون، شهير محمَّد مختار، المعارف، الاسكندرية، ۱۹۶۹ م.

الجويني، عبدالملك بن عبدالله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَقَدَّمَ لَهُ وَفهرسه: محمَّد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۳۶۹ ه.ق.

الحلّي، الحسن بن يوسف، الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة، تحقيق: يعقوب جعفري، قم، مجلهٔ کلام اسلامی، ش ۳، پاییز ۱۳۷۱ ه.ش.

الحلّي، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ ه.ش. الحلّي، الحسن بن يوسف، تسليک النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رضاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، ۱۴۲۶ ه.ق.

الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق: حسن مكّي العاملي، دار الصفوة، بيروت، ۱۴۱۳ ه.ق.

- الحلی، الحسن بن یوسف، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلی، دلیل ما، قم، ۱۳۸۶ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، نهایة المرام فی علم الکلام، ۳ ج، تحقیق: فاضل العرفان، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ۱۴۱۹ ه.ق.
- الجمیری، نثوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، ۱۲ ج، تحقیق: حسین بن عبدالله العمری، مطهر بن علی ایرانی، یوسف محمد عبدالله، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۰ ه.ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الرازی، فخرالذین، کتاب الأربین فی أصول الذین، ۲ ج، تقدیم و تحقیق و تعلیق: أحمد حجازی السقا، المكتبة الأزهریة للتراث، القاهرة، ۱۴۳۷ ه.ق.
- السمنانی، أبو جعفر، البیان عن أصول الإیمان، تحقیق: عبدالعزیز بن رشید الأیوب، دار الضیاء، الكويت، ۱۴۳۵ ه.ق.
- الشیوری الحلی، مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقیق: السید مهدی الرجائی، مكتبة آية الله المرعشي العامة، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- الشیوری الحلی، مقداد بن عبدالله، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، حققه و علق عليه: محمد علی الفاضی الطباطبائی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۷ ه.ش.
- الشهرستانی، [محمد بن] عبدالکریم، نهایة الأقدام فی علم الکلام، حرره و صححه: الفرد جیوم، مكتبة الثقافة الدينية.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد النعمان، التذکة فی مقدمات الأصول، تحقیق: السید محمد رضا الحسینی الجلالی، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تحقیق: الشیخ ابراهیم الأنصاری الزنجانی، دار المفید، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ ه.ق.
- الطوسی، محمد بن الحسن، المقدمه فی الکلام، چاپ شده در: الحسینی، عبدالرحمن بن علی، شرح المقدمة فی الکلام، تحقیق و تقدیم: حسن انصاری، زابینه اشمیتکه، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۲ ه.ش.
- الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الأصول، رائد، قم، ۱۳۹۴ ه.ش.
- الطوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تحقیق: محمد جواد الحسینی الجلالی، مكتب الإعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ ه.ق.
- الطوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبيهات، ۳ ج، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.
- الطوسی، نصیرالدین، قواعد العقائد، تحقیق: علی حسن خازم، دار الغریبة، لبنان، ۱۴۱۳ ه.ق.
- الطوسی، نصیرالدین، مصارع المصارع، حققه و قدم له: ویلفرد مادلونج، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.
- العجالی، تقی الذین مختار بن محمود، الكامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء، دراسة و تحقیق: السید محمد الشاهد، وزارة الأوقاف، القاهرة، ۱۴۲۰ ه.ق. / ۱۹۹۹ م.
- الفارابی، أبونصر، کتاب الحروف، حققه: محسن مهدی، دار المشرق، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۹۰ م.
- الفاضی صاعد البریدی الآبی، أشرف الدین، الحدود و الحقائق، تحقیق: حسین علی محفوظ، مطبعة الإسلام، قم (افست طبع مطبعة المعارف بغداد، ۱۹۷۰ م.).
- الکراچکی، ابوالفتح، کنز الفوائد، ۲ ج، حققه و علق عليه: شیخ عبدالله نعمه، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
- الکندی، أبو یوسف یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیة (القسم الأول)، تحقیق و تقدیم و تعلیق: محمد عبدالهادی أبو زبیده، دار الفکر العربی، القاهرة، الطبعة الثانية (منقحة و مصححة)، ۱۹۷۸ م.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.
- المحقق الحلی، جعفر بن الحسن، المسلك فی أصول الذین، تحقیق: رضا استادی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان

قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ه.ش.

المُقرئ النیسابوری، قطب الدّین، الحدود، تحقیق: محمود یزدی مطلق (فاضل)، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.

المکّی العاملی، شمس الدّین محمّد، الأربعیّیة فی المسائل الکلامیة چاپ شده در: همو، رسائل الشّهید الأوّل، مؤسسة بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۱ ه.ش.

المکّی العاملی، شمس الدّین محمّد، موسوعة الشّهید الأوّل، الجزء الثامن عشر، مرکز العلوم والثقافة الإسلامیة، قم، ۱۴۳۰ ه.ق.

الملاحمی الخوارزمی، رکن الدین، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۰ ه.ش.

الملاحمی الخوارزمی، رکن الدّین محمود بن محمّد، الفائق فی أصول الدّین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.

الملاحمی الخوارزمی، رکن الدّین محمود بن محمّد، تحفة المتکلمین فی الردّ علی الفلاسفة، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۷ ه.ش.

الموسوی، علی بن الحسین (الشریف المرتضی)، الملخص فی أصول الدّین، ج ۲، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۴۱ ه.ق.

الموسوی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، تقدیم: السید أحمد الحسینی، إعداد: السید مهدی الرجائی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ه.ق.

مینایی، فاطمه، مدخل «جزء لا یتجزأ» در: دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، صص ۲۳۶ - ۲۳۷، زیر نظر: غلامعلی حدّاد عادل، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ ه.ق.

ناشناس (به غلط منسوب به شریف مرتضی)، الحدود و الحقائق، چاپ شده در: الموسوی، علی بن الحسین، الرسائل و المسائل، ج ۵، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۴۲ ه.ق.

ناشناس، شرح کتاب «التذکرة فی أحكام الجواهر والأعراض» ابن متویه، مقدّمه انگلیسی و فهرستها: زابینه اشمیتکه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.

النیسابوری، أبورشید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: معن زیاده، رضوان السید، معهد الأئمّة العربی، بیروت، ۱۹۷۹ م.

الهمدانی، القاضی عبدالجبار بن أحمد، المغنی فی أبواب العدل و التوحید، ج ۱۲، تحقیق: إبراهیم مدکور، القاهرة.

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Resources in Arabic and Islamic Studies 7, Atlanta, Georgia, Lockwood Press, 2017.

Dhanani, Alnoor, "The impact of ibn Sinā's critique of atomism on subsequent Kalām discussions of atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 25, (2015), pp. 79–104.

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Brill, Leiden/ New York, 1994.

Ess, Josef van, "60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology", in: *Kleine Schriften by Josef van Ess*, vol. 2, pp, 1121–1144.