

چیستی و چگونگی جوهر و خاستگاه آن در علم کلام و علوم مرتبط

مهدی نجیبی

دانشمندان مسلمان برای اولین بار از طریق ترجمه متون منطقی و فلسفی یونان قدیم با واژه «جوهر» آشنا شدند و به مرور، این واژه پا به عرصه علم کلام اسلامی نهاد. در علوم مختلفی پیرامون جوهر بحث شده است، اما جایگاه اصلی بحث از آن، فلسفه است. در منطق از مفهوم جوهر سخن به میان می‌آید، اما در فلسفه و کلام از جوهر به لحاظ وجود آن در خارج بحث می‌شود. اصطلاح جوهر در عرفان معنایی کاملاً متمایز از معنای فلسفی و منطقی آن دارد. مفهوم رایج جوهر در منطق و فلسفه بر خداوند صدق نمی‌کند و تنها مصادیق «موجود ممکن مستقل» را پوشش می‌دهد. بسیاری از تقسیمات جوهر در فلسفه و منطق طرح، و سپس مورد پذیرش متکلمان قرار گرفته است. به جز برخی از مباحث منسوخ که متکلمان قدیم با تبعیت از طبیعتیون قدیم در علم کلام پیرامون به جوهر طرح کرده‌اند و تنها به عنوان تاریخ علم کلام باید مورد توجه قرار گیرد، بسیاری از ویژگی‌ها و احکام جوهر همان است که در متون فلسفی بیان شده است. بنابراین شایسته است که با مسائل پیرامونی موضوع جوهر در علم کلام، تنها به عنوان «اصول موضوعه» معامله شود.

مقدمه

مروری اجمالی بر متون کلامی بیان‌گر آن است که بحث از جوهر در کلام پیشینه‌ای دیرین دارد؛ چه در زمانی که حدّ و مرز مباحث کلامی و فلسفی کاملاً جدا و تفکیک شده بود و متکلمان در مقابل فیلسوفان صف‌آرایی کرده بودند و کلام را علمی دینی و فلسفه را علمی غیر دینی به‌شمار می‌آوردند؛ و چه در زمانی که گرایش‌های فلسفی در متکلمان رو به فزونی گذاشت. در آغاز، مباحث جوهر از راه آشنایی متکلمان با علوم طبیعی و بررسی نظریات طبیعتیون، پا به عرصه مباحث کلامی گذاشت و متکلم خود را مؤظف می‌دانست که موضع دین را در ارتباط با آنها تبیین کند؛ ولی در مواردی تقابل با فیلسوفان - به ویژه آن دسته از فیلسوفان مشاء که مسائل را بدون هیچ‌گونه سرسپردگی به دین، و تنها از جنبه عقلی صرف مطرح می‌کردند - و ردّ دیدگاه‌های آنان، بهانه‌ای برای پرداختن به مسائلی مثل جوهر گردید. با افزایش تمایل متکلمان به مباحث فلسفی و تبیین موضوع کلام از سوی برخی از آنان به نحوی همسو با موضوع فلسفه - همچون: «موجود بما هو موجود» - راه برای ورود بسیاری از مباحث فلسفی به کلام - دست کم با عنوان «امور عامه» یا مباحث استطرادی - باز شد. از نگاه اهل فن، تداخل مباحث و موضوعات علوم مرتبط، آسیب‌های زیادی در بردارد. به همین جهت با پرداختن به بحث «ترابط علوم» در دوره شکوفایی مباحث «فلسفه علم»، در صدد تبیین موضوعات اصلی هر علم، و زودن آن از پیرایه‌ها و زوائد و نیز تبیین میزان داد و ستد هر علم با علم دیگر و مقدار هم‌گرایی و واگرایی آنها، برآمدند. مقاله حاضر که به روش پژوهش کتابخانه‌ای و با رویکرد گزارشی - تحلیلی تهیه شده، در صدد پاسخ به سؤالات ذیل است، که به مثابه سوالات اصلی و فرعی این پژوهش می‌باشند:

1) جوهر چیست؟

2) خاستگاه آن چه علمی است؟

3) علت طرح موضوع جوهر در علم کلام و دانش‌های مرتبط (منطق، فلسفه و تا حدودی عرفان) چیست؟

4) آیا مفهوم جوهر در این دانش‌ها یکی است یا خیر؟

5) در صورت یکی بودن، در هر یک از علوم یاد شده، از چه منظری به آن پرداخته شده است؟

6) آیا تقسیمات، احکام و صفات جوهر در همه این دانش‌ها مشترک است یا متفاوت؟

تعریف جوهر

الف) تعریف لغوی: واژه «جوهر» در زبان عرب به معنای اصل، ذات، کنه، عصاره هر چیز، هر چیزی که قائم به ذات خودش است، و هر سنگ گران‌بها به‌کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۳: ۳۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۲۵۳). برخی لغت‌شناسان بر این باورند که «جوهر» مُعَرَّب واژه «گوهر» در لغت فارسی است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۴: ۱۵۰). در باره وجه تسمیه آن نیز گفته شده که ماده «ج ه ر» در معنای ظهور بسیار روشن و آشکار برای قوای احساسی به‌کار می‌رود؛ و چون جواهرات و سنگ‌های گران‌بها با درخشش خود ظهوری روشن و آشکار برای چشم داشته و سبب خیرگی آن می‌شوند، جوهر نام گرفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۸؛ واسطی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۱۵؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۳۶).

مترجمان قدیم سریانی و حکیمان مسلمان، لفظ جوهر را ترجمان عربی دو واژه یونانی اوسیا (ousia، اصل، ذات و موضوع) و هوپوستاسیس (Hupopstasis، اصل و اقوم) قرار داده‌اند، که لفظ لاتین معادل هر دو Substantia بوده است (ارسطو، ۱۳۶۷: ۱۴۷؛ مصاحب، ۱۳۸۱، ۱: ۷۷۵؛ افنان، ۱۴۰۴: ۱۲، ۵۷، ۳۰۷، ۳۲۵). این لفظ پس از افلاطون و بخصوص در آثار ارسطو مورد توجه قرار گرفت و در میان یونانیان در معنای اصطلاحی جوهر در منطق و فلسفه به‌کار رفت. ارسطو (to ti estin) (چه چیزی) را نیز مترادف جوهر (ousia) به‌کار برده است. در پهلوی چیئی (cheih) به همین معناست و در عربی، مترجمان قدیم «ما الشیء» یا «ماهوالشیء» را نیز معادل آن به‌کار برده‌اند. همچنین لفظ «عین» به معنای شیء خارجی، جوهر و ذات - اما نه بر طبق اصطلاح ارسطو - در ترجمه متون غیر فلسفی به‌کار رفته است. سپس از این طریق به عنوان مرادفی برای ousia به ترجمه متون فلسفی، شرح‌ها و تلخیص‌های اولیه آثار ارسطو راه یافت. برای نمونه، «ابن‌مقفع» که از نخستین مترجمان بخشی از آثار منطقی ارسطو به‌شمار می‌رود، لفظ عین را معادل ousia (اوسیا) به‌کار برده است، اما چون لفظ عین در اصطلاح فلسفه ارسطو غریب و نامفهوم می‌نمود، بعدها کلمه جوهر جانشین آن شد (خوارزمی، ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ افنان، ۱۴۰۴: ۵۹). بدین‌سان، در طی زمان، جوهر بیش از معادل‌های دیگر رواج یافت (ارسطو، ۱۳۶۷: ۱۴۷-۱۴۸، پانویس).

تعریف اصطلاحی: جوهر نزد ارسطو، در سه معنای اصطلاحی به‌کار رفته است:

1. موجود خارجی‌ای که نه در موضوع قرار می‌گیرد و نه بر موضوعی حمل می‌شود. این معنا مشهورترین معنای جوهر است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۸۷).

2. مفهوم کلی‌ای که بر موضوعی مشخص در ذهن حمل می‌شود و ماهیت آن را می‌شناساند، چه جنس باشد و چه نوع و چه فصل.

3. هر چیزی که بر ماهیت و چیستی شیئی از مقولات عشر دلالت کند (ارسطو، ۱۳۶۷: ۱۴۷-۱۴۸، پانویس؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ۴: ۱۱).

در منطق اسلامی نیز جوهر کاربردهای مختلفی دارد. گاهی جوهر به شیء یا ماهیتی اضافه می‌شود، در این صورت بر ذات شیء یا ذاتی آن دلالت دارد (الفارابی، ۱۹۸۵: ۶۰). گاهی نیز به طور مطلق (بدون اضافه یا تقیید) به‌کار می‌رود

که به معنای ذاتی است که در موضوع نیست- در مقابل عرض- (الفارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۱۵، ۳۲؛ جبر و دیگران، ۱۹۹۶: ۲۷۲). کاربرد فراگیر و غالب جوهر در منطق، در مفهومی کلی است که جنس عالی بوده و اجناس سافل و انواع، در تحت آن قرار دارد (آلیاسین، ۱۴۰۵: ۱۹۹).

جوهر در فلسفه نیز کاربردهای گوناگونی دارد، همچون: «موضوع اخیر»؛ یعنی موضوعی که برایش هیچ موضوع دیگری نباشد، و «ماهیت شیء» (آلیاسین: همان؛ خواجه نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۱). شیخ اشراق به قدمای (حکمای قبل از ارسطو) نسبت داده که جوهر را به موجودی که در محلّ نباشد، تعریف کرده اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۰؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۱۴۲). اما در زمان ارسطو جوهر به موجودی که در موضوع نباشد، تعریف شد و پس از آن جمهور حکمای مشاء این تعریف را پذیرفتند (ارسطو، ۱۹۸۰، ۱: ۳۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱: ۵۷؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۲: ۶۱؛ همان، ۱: ۲۲۰). گفته شده: تعریف جوهر به «الموجود لا فی موضوع» یا «الموجود لا فی محل مستغن عنه» از تعریف آن به «الموجود لا فی محل» عام تر است؛ زیرا «صورت» را نیز پوشش می‌دهد (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۲).

در نوشته‌های شیخ اشراق تعریف‌های گوناگونی از جوهر به چشم می‌خورد، همچون: «ممکنی است بدون محلّ» (شیخ اشراق، ۱۳۵۷، ۳: ۶) و «موجود ممکن قائم به خود» (همان: ۳)، یا «هر شیء خارج از ذهنی که به تمام و کمال در غیر خود، حالّ و پراکنده نشده باشد» (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۴۳). از این رو، گفته شده: شیخ اشراق گاهی بر مشرب حکمای مشاء مشی نموده و گاهی تا اندازه‌ای راه خود را از آنها جدا کرده است. در مواردی اگرچه همان تعریف مشهور حکمای مشاء را آورده، اما قید «مستغن عنه» را- که حکمای مشاء بیشتر به هدف اشتمال تعریف «جوهر» بر مقوله «صورت» آورده‌اند- نیاورده است؛ زیرا او عناوین «هیولی» و «صورت» را طبق مبنای مشاء نپذیرفته تا «صورت» را به عنوان جوهری مستقلّ، تحت مقوله جوهر وارد کند (شیخ اشراق، همان: ۶)؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۲). تعریف شیخ اشراق از جوهر به «موجود ممکن قائم به خود» بیشتر رنگ اختصاصی دارد؛ زیرا در آن، اصطلاحات مشهور «محلّ» و «موضوع» به‌کار گرفته نشده، بلکه شیخ اشراق بر مسأله «قیام به خود» تأکید و تکیه نموده، و به اختلاف خود با مشائیان در این مورد، تصریح کرده است. شیخ اشراق در تعریف جوهر به «هر شیء خارج از ذهنی که به تمام و کمال در غیر خود، حالّ و پراکنده نشده باشد»، بر «خارج از ذهن بودن» و «غیر حالّ» بودن جوهر، تأکید کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۲: ۶۱؛ غفاری: همان). این تعریف هم در صدد ردّ نظریه جوهر بودن «صورت» است؛ زیرا او معتقد است «صورت» به کلی حالّ در محلّ است و چیزی که کاملاً حالّ در محلّ باشد، قیامش به محلّ است، یعنی قیامش به غیر است و چیزی که در خارج ذهن باشد و قائم به غیر باشد «عرض» یا «هیأت» است، پس «صورت»، عرض است نه جوهر (غفاری: همان).

در فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) جوهر چیزی است که قائم به خود و مستقل از موجود دیگر باشد. در میان حکمای اروپا، دکارت قائل به سه اصل ثابت بدیهی شد که آنها را قائم به ذات و جوهر خواند: «ذات باری» که جوهر مطلق نامحدود است؛ «نفس» که جوهر نسبی محدود و صفت اصلی آن تفکر (نطق) است؛ و «جسم» که آن نیز جوهر نسبی محدود است و صفت اصلی آن «بُعد» می‌باشد. اسپینوزا که فلسفه او بر اساس وحدت وجود بنا شده با توجه به همین بیان دکارت اعتقاد به تعدد جوهر را کنار می‌گذارد و در تعریف جوهر می‌گوید: چیزی است که به خود موجود و به خود تعقل می‌شود. در نظر وی جوهر یکی و نامحدود است اما صفات متعدد دارد. از نظر کانت جوهر مانند عرض مفهوم ذهنی است و در خارج مصداق ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ۴: ۱۵۱-۱۵۴، ۲۶۱، ۲۷۱؛ مصاحب، ۱۳۸۱، ۱: ۷۷۵).

تعریف جوهر در علم کلام

جوهر در اصطلاح متکلمان نیز کاربردهای متفاوت دارد. گاهی به معنای «ذات شیء» و حقیقت آن است، مانند این که گفته شود «جوهر السواد» و از آن حقیقت سیاهی اراده شود (آلیاسین، ۱۴۰۵: ۱۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۴۴؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۶۰۲؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۳۴-۲۳۵). زمانی به معنای موجودی است - چه حادث و چه قدیم - که قوامش به خودش است (قائم بنفسه) و استقلال در وجود دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۶). اطلاق جوهر به این دو معنا بر خداوند نیز جایز است، هر چند به لحاظ توقیفی بودن اسماء الاهی اذن به چنین اطلاق داده نشده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۶۰۲).

در کاربرد دیگری، جوهر تنها بر موجود ممکن حادث اطلاق می‌شود (رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۴۲). بر این اساس، جوهر با تعبیر گوناگونی تعریف شده است. به برخی متفلسفه نسبت داده شده که جوهر وجود قائم به ذاتی است که قابلیت عروض اعراض متضاد را دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۷). «جبائی» طبق مبنای معتزلیان معتقد است این گونه نیست که جوهر نخست موجود شود، آنگاه جوهر شده و قابلیت عروض اعراض را واجد شود؛ بلکه از ابتدا که جواهر موجود می‌شوند، همراه با عرض هستند، حتی قبل از وجودشان نیز با عنوان جوهر شناخته می‌شوند. کسانی معتقدند جوهر چیزی است که احتمال عروض عرض بر او می‌رود؛ پس ممکن است خداوند جوهری را خلق کند بدون عرض (همان).

گاهی جوهر به معنای «ما یتربک منه غیره»؛ یعنی اجزای جسم، و در مقابل جسم (ما یتربک من غیره) به‌کار رفته است. به این بیان که موجودات عالم (ماسوی الله و صفات او) یا اعیان هستند یا اعراض. اعیان موجودات حادثی هستند که قیام به ذات دارند، به خلاف اعراض که قیام به ذات ندارند. و اعیان یا جسم هستند یا جوهر. در این تقسیم، جوهر تقسیم جسم قرار گرفته است (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۲۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۶۰۳) گفته شده این تعریف مبتنی بر دیدگاه قدما است که بر «جزء لایتجزی» که متأخران به آن «جوهر فرد» گویند اطلاق جوهر نموده‌اند (شیخ مفید، ۱۳۲۷: ۹۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۶۰۳). طبق همین مبنا، گاهی جوهر به «متحیزی که به هیچ وجه تقسیم نمی‌شود» نیز تعریف شده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۷). در مواردی جوهر با تعبیری همچون: «ما له حیز فی الوجود» (شیخ طوسی: همان)، «متحیز» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۰)، «ما یمنع بوجوده من وجود مثله» (شیخ طوسی: همان)، «قابل اشاره حسی»، «حجم دارنده» (ما له حجم)، «ما له قدر من المساحة لا یكون أقل منه» (همان) و «موجود مُحَدَّث متحیز» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۱). نزد مشهور متکلمان جوهر در معنای «حادث متحیز بالذات» به‌کار رفته است؛ یعنی موجود ممکنی که حدوث زمانی دارد و قابل اشاره حسی مستقیم و بی واسطه است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۶۰۲).

تعریف جوهر در عرفان

بنابر یک تعریف، جوهر در اصطلاح عرفا، حقیقتی متبوعه است که عوارض و لواحق آن را احاطه کرده است؛ و عرض حقیقتی است تابعه که به جوهر لاحق می‌شود و «وجود» جامع بین جوهر و عرض می‌باشد؛ چه، وجود است که به صورت عرض تجلی کرده؛ پس جوهر مظهر ذات و اعراض مظهر صفات الهیه است، و حقیقت جوهر همان ذات واجب است و ممکنات، اعراض تابع ذاتند (قیصری رومی: ۱۳۷۵: ۷۵). بر اساس تعریف دیگر، جوهر در اصطلاح عرفانی، تعین مطلق الهی و واحد مستقل است که فیض منبسط و نفس رحمانی نامیده می‌شود، و اعراض، تعینات خاصه الهی هستند که به وساطت آن تعین مطلق ظهور می‌یابند؛ زمین، آسمان، فلک و ملک هر یک از تعینات خاصه عارض بر فیض منبسط و نفس رحمانی هستند و فیض واحد و گسترده الهی معروض مشترک همه آنها است (قیصری رومی: ۱۳۷۵: ۱۶۲).

کاربردهای جوهر در روایات

جوهر در روایات گاهی به معنای باطن و نهاد استعمال شده است؛ مانند:

«فی تقلب الأحوال علم جواهر الرجال؛ در دگرگونی احوال ویژگی‌های باطنی و نفسانی افراد شناخته می‌شود» (سید رضی: ۱۴۱۴: ۵۰۷)

گاهی نیز به معنای اصل و ریشه به‌کار رفته است؛ از امیرالمومنین علی ۷ روایت شده که فرمود:

برای هر چیزی جوهری (اصلی) است و جوهر اولاد آدم محمد ۹ و ما اهل بیت: و شما شیعیان هستید (کلینی، ۱۳۶۲، ۸: ۲۱۴؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ۱: ۱۰۲).

جوهر به معنای نوعی سنگ گران‌بها کاربرد دیگر واژه جوهر در روایات است. از رسول‌خدا ۹ نقل است که فرمود:

هر گاه از خدای عزوجل خواهشی کنید از او برای من «وسیله» بخواهید و آن درجه‌ای است که من در بهشت دارم؛ هزار پله است و میان هر دو پله یک ماه دوییدن اسب است و پله‌ها از گوهر است و زبرجد و یاقوت (شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۱۶).

گاهی نیز در معنای ذات و حقیقت به‌کار رفته است. زندیقی به امام صادق ۷ گفت مرا از جوهر (حقیقت و ماهیت) باد (ریح) آگاه کن. حضرت فرمود: باد هوای متحرک است... (طبرسی، ۱۴۰۳، ۲: ۳۵۰). جوهر در مقابل عرض نیز از دیگر کاربردهای جوهر در روایات است. در روایتی جناب عبد العظیم حسنی ۷ هنگام عرضه عقاید خود بر امام هادی ۷ می‌گوید:

إِنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۷۳، ۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۳۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۳۶).

تعریف جوهر؛ حد یا رسم؟

جوهر – چنان‌که پس از این خواهد آمد – به قول مشهور حکما، ماهیت بسیط و جنس عالی، و در نظر برخی لازم ماهیت است. از این‌رو، تعریف حدی برای جوهر وجود ندارد، و هرگونه تعریفی که برای جوهر آورده شود، تعریف به یکی از خواص، و در نتیجه تعریف به رسم ناقص است؛ چرا که جوهر فاقد جنس، بلکه خود، جنس عالی یا معقول عالی است.

برخی «وجود» را جنس عالی دانسته و گفته‌اند تمام مقولات تحت جنس عالی «موجود» قرار می‌گیرند. بنابراین، جوهر و هر یک از مقولات عرضیه را می‌توان به حد یا رسم تام تعریف کرد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۶-۱۴۵). در پاسخ به این نظریه گفته شده است اگر وجود، جنس مقولات باشد، باید تصور ذاتیات مقولات، بدون تصور آن، ناممکن باشد، در حالی که ذاتیات مقولات بدون تصور وجودشان تصور می‌شوند. افزون بر آن، حمل ذاتی شیئی بر شیئی، نیاز به علت و واسطه در اثبات ندارد؛ برای مثال، عقل برای رنگ بودن سواد و شکل بودن مثلث، علت و سببی طلب نمی‌کند، در حالی که حمل وجود بر مقولات بدون علت و بدون واسطه در اثبات ممکن نیست؛ یعنی عقل موجود بودن سواد و مثلث را بدون علت نمی‌پذیرد. پس اگر موجود، جنس بود، حکم او در عدم احتیاج به علت، حکم دیگر اجناس بود. و دیگر اینکه، حمل جنس بر انواع و حمل نوع بر اشخاص به تساوی و توطی است، در حالی که حمل وجود بر ماهیات، به توطی و تساوی نیست، بلکه به تشکیک است؛ زیرا موجود به خود از موجود به غیر، و قائم به ذات خود از قائم به غیر، و موجود قار از موجود غیر قار، به وجود، اولی می‌باشند؛ پس وجود، جنس این مقولات نیست، بلکه از قبیل لوازم آنها است (خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۶).

بنابراین، در صورتی که جوهر برای انواع تحت خود، جنس باشد؛ تعریف جوهر به «ماهیه إذا وجدت فی الخارج و جدت فی موضوع مستغن عنها» (ماهیتی که وقتی در خارج یافت می‌شود، وجودش در موضوعی که بی نیاز از آن ماهیت باشد، نیست) هر چند تعریف حدی متشکل از جنس و فصل نیست، زیرا جوهر جنس عالی است و فوق آن جنس دیگری نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۴: ۹۰)؛ بلکه تعریف جوهر به وصف لازم وجود خارجی آن است؛ ولی با این حال، جامع تمام افراد داخل در ماهیت جوهر و مانع تمام افراد خارج از آن است؛ زیرا واژه ماهیت تمامی ماهیات را پوشش می‌دهد و واجب بالذات را که عاری از ماهیت است از تحت تعریف خارج می‌کند. و قید «إذا وجدت فی الخارج» روشن می‌سازد که جوهر به حمل شایع مد نظر است؛ یعنی جواهری تعریف می‌شوند که در خارج وجود عینی دارند. از این‌رو، جواهر ذهنی که به واسطه حمل اولی و صدق مفهومی جوهر بر آنها، جوهر محسوب می‌شوند از تعریف خارج می‌شوند (خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸) و قید «مستغن عنها» نشان می‌دهد که جوهر، وجودی نفسی دارد نه ربطی و تبعی (علامه طباطبایی، ۱۴۱۴: ۹۱-۹۲).

خاستگاه بحث جوهر

از آنجا که بحث از احکام جوهر و اقسام اولیه آن، بحث از عوارض «موجود بما هو موجود» است، از مسائل فلسفی به‌شمار می‌رود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۲۲۸). با این حال، متقدمان به تبعیت از ارسطو، بحث مقولات عشر و جوهر و عرض را در منطق مطرح کرده‌اند. ولی به نظر متأخران، چون تعیین طبایع کلیات (ماهیات) - چه عالی و چه سافل- و تبیین موجودات خارجی- چه جوهر و چه عرض- تعلق به صناعت منطق ندارد، طرح آن در منطق به صواب نیست (خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴).

در علم کلام نیز در موارد گوناگون و به مناسبت‌هایی درباره جوهر بحث شده و از جنبه‌های گوناگون از آن سخن به میان آمده است. مهم‌ترین مورد بحث از جوهر در دانش کلام، در مباحث امور عامه است. بنابر دیدگاه کسانی که موضوع علم کلام را «موجود بما هو موجود» دانسته‌اند، طرح بحث جوهر در علم کلام، همانند طرح آن در فلسفه خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۱: ۷۶). اما بنابر بینش کسانی که موضوع علم کلام را «ذات و صفات باری تعالی» دانسته‌اند، طرح بحث جوهر در علم کلام، یا جنبه استطرادی دارد، و یا در زمره بحث‌های مقدماتی به شمار می‌آید (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۸۱؛ آمدی، ۱۴۲۳، ۳: ۷؛ محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۲۸۹؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ۳: ۶۰).

گاهی در مبحث «اثبات حدوث عالم»، به اعتبار این که عالم «ماسوی الله» (ماسوی الله و صفات ذات او) است و «ماسوی الله» یا جوهر است یا عرض، به این بحث پرداخته شده است (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۴؛ جوینی، ۱۴۲۶: ۱۲). نیز در مبحث «صفات سلویه» خداوند متعال بحث می‌شود که باری تعالی نه جوهر است و نه عرض (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۴۳؛ آمدی، ۱۴۲۳، ۷: ۲؛ لاهیجی، بی‌تا: ۲۳۸).

وحدت یا کثرت جوهر

1] وحدت‌گرایان

در این که همه جوهر عالم یک جوهرند یا نه، اختلاف است. از پیروان ارسطو نقل است که اختلاف جوهر در حقیقت آنها نیست، بلکه به اعراضشان باز می‌گردد (ارسطو، ۱۳۶۷: ۱۴۷؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۸). مسیحیان که خداوند را جوهر می‌دانند، بر این باورند که او برای اقامت ثلاثه وجود (اب، حیات (ابن یا کلمه) و علم (روح القدس) اصل است. جوهر، واحد و اصل این اقامت است و اقامت به منزله احوال برای جوهر هستند و وجود بنفسه و مستقل ندارند (جوینی، ۱۴۱۶: ۲۵؛ آمدی، ۱۴۲۳، ۵۷: ۲). باروخ اسپینوزا - از فیلسوفان عقل‌گرای قرن هفدهم - نیز به وحدت جوهر اعتقاد داشت. به اعتقاد او تنها یک جوهر (خدا) وجود دارد و دیگر چیزها در او موجودند و با او به تصور می‌آیند. منظور از (دیگر چیزها) صفات و حالات آن جوهر یگانه می‌باشد؛ یعنی سرتاسر هستی (کاپلستون، ۱۳۸۶، ۴: ۲۷۱؛ اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۱-۶؛ صلیبا: ۱۴۱۴، ۱: ۴۲۶).

در میان متکلمان اسلامی به «جبابی» نسبت داده شده که حقیقت همه جوهر، واحد است، با این حال تغایر آنها نیز به خودشان باز می‌گردد نه به اعراضشان. یعنی اتحاد در حقیقت دارند و اختلافشان نیز به خودشان باز می‌گردد. «صالحی» معتقد است که جوهر فقط جسم است، و نظریه جوهر دارای حقایق مختلف را نمی‌پذیرد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۷).

2] کثرت‌گرایان

ارسطو به کثرت جوهر معتقد بوده و بر این باور است که:

جوهر دست کم بر چهارگونه است: ماهیت، کلی، جنس و موضوعی که محمول چیز دیگری نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۶۷: ۲۱۱).

وی مصادیق جوهر را سه قسم دانسته است:

1) جواهر محسوس که جاودان و سرمدی هستند، مانند افلاک و ستارگان؛ ۲) جواهر محسوس تباهی‌پذیر، مانند گیاهان و جانوران؛ ۳) جوهر غیر محسوس مفارق نامتحرک (همان).

او از طریق وجود جواهر محسوس متحرک بر ضرورت وجود یک جوهر مفارق، به عنوان محرک اول نامتحرک و علت نهایی تمامی اشیا، استدلال کرده است (همان).

دکارت - چنان که پیش تر گذشت - جوهر را موجودی می‌داند که متکی به اشیا دیگر نیست و در کل، قائل به سه جوهر است: خدا، نفس (شیء متفکر)، جسم (شیء ممتد) (دکارت، ۱۳۵۸: ۶۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ۴: ۱۵۱-۱۵۴).

دوگانه‌پرستان (ثنویه) معتقدند که جوهر به «نور» و «ظلمت» تقسیم می‌شوند که دو حقیقت مختلف دارند و در تضاد کامل با یکدیگرند (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۲). از برخی از مذاهب و فرقه‌های ثنویه نقل است که هر یک از نور و ظلمت به پنج قسم تقسیم می‌شود: سیاهی، سفیدی، سرخی، زردی و سبزی (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۸). به «مرقونیه» نسبت داده شده که جوهر را به سه جوهر دارای حقایق مختلف تقسیم کرده اند (همان). «اصحاب طبایع» به چهار جوهر متضاد (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست) معتقدند (همان)، و برخی، بر این چهار جوهر، روح را هم افزوده‌اند (همان). در میان متکلمان مسلمان «نظام» معتقد است که جوهر اجناس مختلف و متضادی دارند و عبارتند از: سیاهی، سفیدی، سرخی، زردی، سبزی، سردی، شیرینی، ترشی، بوها، طعم‌ها، رطوبت، یبوست (خشکی)، صور و ارواح. طبق این نظریه حیوانات همگی جوهری واحد هستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۹).

بدیهی است که تعاریف گروه‌های پیش‌گفته (ثنویه، طبیعیون و برخی متکلمان مسلمان) با تعریف رایج تفاوت دارد، و برخی مصادیق عَرَض را شامل می‌شود.

برخی دیگر از متکلمان اسلامی معتقدند: جوهر یا قابل تقسیم (مركب) است که همان «جسم» است، یا غیر قابل تقسیم (بسیط) که «جوهر فرد» است. این قول «ابی‌الهدیل» و «معمّر» است که «جَبَائِی» نیز به آن تمایل دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۳: ۵ - ۶؛ جرجانی، ۱۳۷۳، ۶: ۲۷۷).

جواهر پنج‌گانه

اقسام جوهر نزد حکما و نیز متکلمان متأخر که گرایش فلسفی دارند و جوهر را اعم از موجود ممکن مادی و مجرد می‌دانند، و نیز «جوهر فرد» را قبول ندارند، عبارت است از: ماده، صورت (جسمیه و نوعیه) (الاسفرائینی، ۱۳۸۳: ۲۴)، جسم، نفس و عقل (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۲؛ رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۳۷-۱۳۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۱).

خصوصیات جواهر پنج‌گانه

«جوهر عقلانی» مجرد تام است و افزون بر این که ذاتاً دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست؛ تعلق هم به موجود مادی و جسمانی ندارد. اطلاق عقل بر چنین موجودی (عقل منفصل) ربطی به عقل به معنای قوه درک‌کننده مفاهیم کلی (عقل متصل یا قوه عاقله) که از قوای نفس است، ندارد، و استعمال واژه عقل در این دو مورد از قبیل اشتراک لفظی است. چنان‌که در روایاتی از جنود عقل سخن به میان آمده و عقل به معنای سومی (در مقابل جهل) نیز به‌کار رفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ [الف]: ۶۰؛ رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۳۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۴۱۳-۴۲۵).

«جوهر نفسانی» نیز مجرد ذاتی داشته و تنها در افعالش تعلق به بدن جسمانی دارد؛ بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد، هر چند ممکن است پس از پدید آمدن، تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند (ابن‌سینا، همان: ۶۰؛ رازی، همان؛ لاهیجی، همان: ۴۵۳).

«جوهر جسمانی» دارای ابعاد مکانی و زمانی است و نموده‌های آن به صورت اعراضی از قبیل رنگ و شکل احساس می‌شود؛ هر چند وجود خود آن با عقل اثبات می‌شود (ابن‌سینا، همان: ۶۰؛ لاهیجی، همان: ۶۷).

«ماده» یا «هیولی» به عقیده حکیمان مشایی جوهری مبهم و بدون فعلیت است که در همه اجسام، اعم از فلکی و عنصری، موجود است؛ ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می‌پذیرد، و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک محال است؛ اما ماده عنصری انواع صور مختلف به جز صورت فلکی را می‌پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحول و تبدل و کون و فساد است (رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۲۳۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۴۳-۱۵۷).

«صورت» حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است. صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست. صورت‌های دیگری (صور نوعیه) نیز هست که به تناوب همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدل و کون و فساد هستند، مانند صور عنصری، صور معدنی، صور نباتی و صور حیوانی (رازی، همان؛ صدرالمتألهین، همان؛ لاهیجی، همان: ۳۲-۳۸).

ملاک تقسیم جواهر پنج‌گانه

در «تجريد العقائد» جوهر به لحاظ مقارنت با وضع (قابلیت اشاره حسی) و یا مفارقت از آن، این‌گونه تقسیم شده:

جوهر یا در ذات و فعلش مفارق است، که «عقل» نامیده می‌شود؛ یا تنها در ذاتش مفارق است، که «نفس» نام دارد؛ و یا هم در ذات و هم در فعلش مقارن وضع است، که در این صورت یا محل برای جوهر دیگر است، که «ماده» است؛ یا حال در جوهر دیگر است، که «صورت» نام دارد و یا مرکب از دو جوهر حال و محل است، که «جسم» نامیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۳۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۲).

«قوشجی» از شارحان تجرید پس از تفسیر مقارن و مفارق به مفارق از ماده و مقارن با ماده، به مصنف چند اشکال وارد می‌کند.

اشکال اول قوشجی و جواب آن

«ماده»- که از اقسام جوهر است- در این تقسیم از اقسام «مقارن با ماده» قرار گرفته، و قبل از این که ماده از طریق تقسیم به دست بیاید در لحاظ تقسیم استعمال شده، و بهتر آن است که به جای لفظ «مقارن» از «غیر مفارق» استفاده شود (قوشجی، بی‌تا: ۱۵۲).

«لاهیجی» در پاسخ می‌گوید:

ماده در یک استعمال (محل متقوم به حال) در مقابل صورت است؛ و در استعمالی دیگر، معنایی گسترده دارد که شامل موضوع، جسم و اجزای لایتجزی است، و در لحاظ تقسیم، این استعمال اعم، مراد است به قرینه اینکه حتی فیلسوفان اشراقی که ماده و صورت را قبول ندارند، آن را به‌کار می‌برند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۲-۳۴).

اشکال دوم قوشجی و جواب آن

جوهر مرکب از حال و محل، جسم نامیده شده است، در حالی که هیچ استبعادی ندارد که جوهری غیر جسمانی با این خصوصیت موجود باشد (قوشجی، همان).

در پاسخ گفته شده:

این اشکال متوجه تقسیمی است که جوهر را این‌گونه تقسیم می‌کند: جوهر یا محل جوهر دیگر است (هیولا)؛ یا حال در جوهر دیگر است (صورت)؛ یا مرکب از حال و محل است (جسم طبیعی)؛ یا نه حال است نه محل و نه مرکب از حال و محل، در این صورت یا مدبّر جسم است (نفس) یا نه (عقل)، (قوشجی، همان: ۱۳۶)، اما بر تقسیم خواجه نصیر که جسم

را مرکب از دو جوهر (حال و محل) و مقارن با وضع می‌داند، چنین اشکالی وارد نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۴-۳۵). علاوه اگر جوهری مجرد و مرکب از حال و محل فرض شود، داخل در عقل و نفس است و قدحی بر این تقسیم نیست؛ زیرا حصر در اقسام حصر استقرایی است و نه عقلی (همان: ۳۵).

اشکال سوم قوشجی و جواب آن

چگونه جسم- که در حقیقت، قسمی مرکب از دو قسم دیگر است- قسمی جدا و مستقل فرض شده، در حالی که اگر صحیح باشد که مجموع مرکب از دو قسم، قسم مستقل قرار داده شود، اقسام محصور نخواهند شد (قوشجی، همان: ۳۶).

در پاسخ گفته شده:

ملاک قسم جدید این است که دو قسم با هم وحدت حقیقی یابند که در جسم این وحدت وجود دارد، و غیر این مورد؛ یعنی جایی که مجموع دو جوهر، وحدت حقیقی ندارند را نمی‌توان قسمی جدا محسوب کرد (لاهیجی، همان: ۳۵).

اشکال چهارم قوشجی و جواب آن

تقسیم ابتدایی جوهر به مفارق و مقارن، و سپس به این پنج قسم، اشعار دارد که این اقسام، اقسام اولیه برای جوهر نیستند (همان).

در پاسخ گفته شده:

اقسام اولیه یک شیء اقسامی هستند که شیء- به حسب ذات و بدون تخصیص به چیزی- ابتداءً قابلیت تقسیم به آنها را داشته باشد، و این ملاک، در تقسیم جوهر به عقل و نفس ثابت است، و نیاز نیست قبل از آن به مفارق تخصیص بخورد، بلکه مفارق بودن از لوازم متاخر از تقسیم به عقل و نفس بوده و امری سلبی و یا اضافی است (همان).

از دیدگاه لاهیجی بهترین تقسیم، تقسیمی است که ابن‌سینا (۱۴۰۴ [الف]: ۶۰) ارائه داده و آن اینک: جوهر یا جسم است یا غیر جسم؛ اگر غیر جسم باشد، یا جزء جسم است و یا مفارق از جسم؛ اگر جزء جسم باشد یا صورت آن است و یا ماده آن؛ و اگر مفارق از آن باشد، یا ارتباط تدبیری با اجسام دارد، که نفس است و یا از هر لحاظی بی ارتباط و پیراسته از ماده است، که عقل می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۶-۳۷).

صدرالمتألهین در تقسیم جوهر به اقسام پنج‌گانه گفته است:

جوهر اگر قابل ابعاد ثلاثه باشد، جسم است وگرنه، یا جزء جسم است یا متصرف در آن؛ اگر جزء جسم باشد یا جزئی است که جسم به سبب آن بالفعل می‌شود- چه در جنس آن و چه در نوعش- که آن صورت است- چه صورت جسمیه امتدادی و چه صورت نوعیه طبیعی- و اگر جزئی باشد که جسم به سبب آن بالقوه است، ماده نام دارد. و اگر متصرف باشد یا متصرف مباشر در جسم است که نفس نام دارد، یا غیر مباشر که عقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۲۳۴).

دیدگاه فلاسفه قدیم و اشراقیون در باره جواهر پنجگانه

نزد قدماء از فلاسفه و مکتب اشراق، جوهر یا متحیز است یا غیر متحیز؛ و متحیز همان جسمانی است و جسم نام دارد؛ زیرا نزد آنان جوهر حال (صورت) و جوهر محل (ماده یا هیولا) اثبات نشده بود. واژه «هیولا» نیز که نزد آنان استعمال می‌شد، اسم برای جسم بود به این لحاظ که جسم قبول اعراض می‌کرد، اعراضی که محصل انواع اجسام هستند؛ و اصطلاح «صورت» اسم برای همین اعراض است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۷). جوهر غیر متحیز، همان جوهر روحانی است که یا نفس است و یا عقل (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۳: ۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۷). شیخ اشراق وجود هیولی را به عنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی را به عنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در

میان پنج نوع جوهری که مشائیان قائل شده‌اند تنها سه نوع از آنها (جوهر عقلانی، جوهر نفسانی و جوهر جسمانی) را پذیرفته است (شیخ اشراق، ۱۳۵۷، ۲: ۸۰-۸۶). ولی نوع دیگری از موجودات را به عنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرد و صور معلقه اثبات کرده که بعدها در اصطلاح متأخرین به نام «جوهر مثالی» یا «جوهر برزخی» معروف شده است (شیخ اشراق، ۱۳۵۷، ۲: ۲۳۴).

اقسام جوهر در منطق

از نظر اهل منطق، جوهر به جوهر جزئی و کلی تقسیم می‌شود. به این بیان که:

برای اشیاء چهار حالت متصور است: (۱) اعراض کلی: هم موجود در موضوع و هم محمول بر موضوع هستند؛ (۲) جوهر جزئی: نه موجود در موضوع و نه محمول بر موضوع اند؛ (۳) اعراض جزئی: موجود در موضوع اند ولی محمول بر موضوع نیستند؛ (۴) جوهر کلی: موجود در موضوع نیستند ولی محمول بر موضوع اند (ارسطو، ۱۹۸۰، ۱: ۳۸-۳۴؛ خواجه نصیر الدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۶-۳۷).

جوهر جزئی یا همان اشخاص و مصادیق جوهر در خارج را «جوهر اولی» می‌نامند، و از جوهر کلی، انواع را جوهر ثانی، و اجناس را جوهر ثالثه خوانند (الفارابی، ۱۹۸۵: ۹۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۳؛ خواجه نصیر الدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۹-۳۸).

در نزد منطقیان- مانند متکلمان و فلاسفه- جوهر به بسیط و مرکب تقسیم می‌شوند؛ با این تفاوت که در نظر متکلمان متقدم، مرکب یعنی جسم، و بسیط یعنی جوهر فرد. اما نزد متکلمان متأخر - به خصوص شیعه- و فلاسفه بسیط‌ها یا خود جزئی از اجزای جوهر مرکب هستند یا نیستند؛ نوع اول عبارت است از ماده و صورت که بسیط و جزء جسم می‌باشند؛ و نوع دوم عبارتند از نفس و عقل؛ جسم نیز که مرکب از صورت و ماده می‌باشد، یگانه جوهر مرکب می‌باشد. به لحاظی دیگر، جوهر یا مادی است و یا مفارق. جوهر مادی عبارت است از: ماده، صورت و جسم؛ و جوهر مفارق عبارت است از: نفس و عقل (خواجه نصیر الدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۸-۳۹).

جوهر؛ جنس یا عرضی عام؟

نظریه رایج میان متکلمان این است که جوهر، جنس برای اقسام مندرج در آن نیست؛ بلکه لازم ماهیت جسم است. همچنان که عرض نیز جنس برای مقولات مندرج در آن نیست (رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۴۲)؛ هر چند نظریه رایج میان «متکلمان اوائل» جنس بودن جوهر بوده است؛ اما به تدریج از رواج افتاده است (علامه حلی، ۱۴۱۹، ۱: ۲۶۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۳۵).

بر این اساس، محقق طوسی جوهریت و عرضیت را معقول ثانی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۴۳). اما بیشتر حکیمان و برخی متکلمان جوهر را جنس انواع مندرج در آن می‌دانند (خواجه نصیر الدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۸-۳۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۴۵؛ لاهیجی، همان: ۵۲؛ دغیم، همان). میرداماد در نظریه‌ای نادر معتقد است:

افزون بر جوهر، عرض نیز جنس برای مقولات مندرج در آن است و مقولات را به دو مقوله تقلیل می‌دهد (میرداماد: ۱۳۶۷: ۴۰-۴۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۲).

لاهیجی بعد از بیان نظریه مشهور متکلمان و نظریه میرداماد با تبیین نظریه ابن سینا آنها را مردود می‌شمارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ [ج]، ۱: ۶۵؛ لاهیجی: ۱۳۸۳، ۳: ۵۲-۵۳).

[دلایل جنس بودن جوهر]

برای جنس بودن جوهر نسبت به انواع تحت آن، استدلال‌هایی شده است (رازى، ۱۴۱۱، ۱: ۱۴۲)، همچون:

دلیل اول

[۱] داشتن خواص جنس؛ زیرا: با نفی جوهریت از انواع تحت آن، بقای آنها ناممکن می‌شود. و جنس در جواب «ماهو» یکسان بر انواع کثیر حمل می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۹، ۱: ۲۶۷؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۰).

به این استدلال نقدهایی وارد شده است:

اول: اگر جوهر جنس بود، باید برای انواع تحت خود ذاتی می‌بود و ذاتی هر چیزی برای آن بین الثبوت است، در حالی که جوهر چنین نیست (رازى، ۱۴۱۱، ۱: ۱۴۳ - ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ۱: ۲۶۷؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ لاهیجی: ۱۳۸۳، ۳: ۴۳-۵۳).

دوم: جنس بر افراش باید به نحو متواطی و یکسان حمل شود و نه تشکیکی؛ ولی حمل جوهر بر جواهر مجرد، نسبت به حمل آن بر جواهر مادی اولویت دارد؛ و نیز حمل جوهر بر جواهر شخصی بر حمل آن بر جواهر کلی اولویت دارد (همان).

سوم: از رفع برخی عوارض- مثل عوارض لازم- نیز انتفاء ماهیت لازم می‌آید؛ پس این مطلب دلیل بر جنسیت نیست (همان).

چهارم: آن مفهومی که به عنوان مفهوم مشترک میان انواع مختلف برای تعریف جوهر بیان شده، مثل: «المستغنی عن الموضوع» یا «المستغنی عن المحتاج الیه» مفهوم اضافی عرضی است (همان).

دلیل دوم

جوهر جنس است برای ماهیات نوعیه‌ای که بر آنها صدق می‌کند و مقوم آنها بوده و و نیز در تعریف آنها اخذ می‌شود؛ زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی در وجود خارجی خود به موضوعی که بی نیاز از آنها باشد، مستلزم این است که در خارج ماهیتی (جوهر) باشد که ذاتاً موضوع برای اعراض و بی نیاز از آنها باشد. در غیر این صورت سلسله نیازمندی اعراض تا بی تهاتت ادامه یافته و ماهیتی تحقق نمی‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۴: ۹۱).

دلیل سوم

بی‌نیازی وجود جوهر از موضوع، وصفی است واحد که میان همه ماهیات جوهری مشترک است و با قطع نظر از وجود خارجی‌شان این وصف برای همه آنها به نحو لزوم حاصل است. حال اگر جوهر برای آن ماهیات جوهری جنس نباشد، بلکه لازم وجودشان باشد، از آنجا که این ماهیات جوهری به تمام ذات با هم تباین دارند، لازم می‌آید که مفهوم واحدی از مصادیق کثیر متباین- از آن حیث که تباین دارند- انتزاع شود که این محال است. پس لازم است میان ماهیات کثیر متباین، امر جامع واحد ماهوی محقق باشد که لازمه وجودش بی نیازی آن ماهیات در خارج از موضوع باشد (همان).

بر استدلال سوم اشکال شده:

که وصف یاد شده معنایی است که از سنخ وجود این ماهیات جوهری انتزاع شده، نه از ماهیات آنها پس در مورد اعراض نیز می‌توان به چنین وصفی قائل شد که «موجود بودن در موضوع» و صف واحدی است که لازمه مقولات نه گانه عرضی است، پس این وصف نیز مستلزم تحقق یک جامع ماهوی در عرضیات نیز خواهد شد و ماهیات در این صورت به دو مقوله جوهر و عرض منتهی می‌شوند (همان).

(2) دلایل عرضی عام بودن جوهر

کسانی که جوهر را جنس اقسام آن نمی‌دانند نیز استدلال‌هایی دارند، که در کتب معتبر برخی از آنها نقل شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۲۴۶). از جمله محقق طوسی می‌فرماید:

اگر جوهر بودن ذاتی افراد مندرج در آن بود، اثبات آن محتاج به دلیل نبود؛ چون ذاتی بدیهی است، در حالی که برای جوهر بودن افراد مندرج در آن- مثلاً نفس- نیاز به استدلال است، پس جوهر از معقولات ثانیه است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۴۰).

بر این استدلال اشکال شده که:

این برهان دلالت بر آن دارد که جوهر ذاتی افراد مندرج در آن نیست؛ اما از معقولات ثانیه بودن را نیز ثابت نمی‌کند، مانند ضاحک که برای انسان ذاتی نیست و از معقولات ثانیه هم نیست (قوشجی، همان: ۱۶۶-۱۶۷).

احکام جوهر نزد فیلسوفان و متکلمان متأخر

(1) اصل وجود جوهر در خارج امری بدیهی است. هرکس وجود جوهر را در خارج منکر شود و فقط وجود اعراض را بپذیرد ناخواسته به تعداد اعراض نه‌گانه قائل به جوهر شده است؛ زیرا تمامی اعراض به واسطه جوهر موجودند، و نفی جوهر، بدان معنا است که اعراض را قائم به ذات خود دانسته و این همان معنای جوهر بودن است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۴: ۹۱).

(2) ممکن نیست یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا جوهر وجودی در موضوع ندارد؛ اما وجود عرض در موضوع است و بدیهی است که این دو وصف در یک شیء جمع نمی‌شوند (همان: ۹۲).

(3) میان جواهر ضدیتی وجود ندارد و افزون بر آن میان جواهر و غیر جواهر از سائر اشیاء نیز تضادی وجود ندارد؛ زیرا دو ضد دو امر وجودی هستند که در موضوع واحد وارد می‌شوند؛ ولی ورود در موضوع از جوهر منتفی است. از این رو میان یک جوهر با جوهر دیگر و نیز میان جوهر و عرض تضادی وجود ندارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۴). ابن‌سینا در کتاب شفا با استناد به عدم تضاد میان جواهر به دلیل این که دو ضد لازم است در یک موضوع اجتماع کنند؛ ولی صورت جوهری موجود در موضوع نیست، بلکه موجود در هیولا (محل) است- طبق نظریه‌ای که در تعریف حرکت، لزوم تضاد میان مبدأ و منتها را لازم می‌داند- بر عدم موضوع بودن مقوله جوهر برای حرکت استدلال نموده و حرکت جوهری را نفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ [ب]، ۱: ۹۹-۱۰۰).

4. شأن جوهر این است که محل اضداد باشد، بدین گونه که دو ضد (دو عرض) از یک جنس که میان آنها غایت دوری باشد، بر سبیل تعاقب در یک موضوع (جوهر) حلول کنند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۳۲؛ خواجه نصیرالدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸).

برخی گفته‌اند که:

«فناء» ضد جوهر است؛ زیرا مبطل جوهر است. اما به آنها پاسخ داده‌اند که فناء عدم است در حالی که ضد باید امر وجودی باشد. افزون بر آن، به فرض این که فناء امر وجودی باشد، همانگونه که گذشت، در تضاد ورود بر موضوع واحد شرط است و جوهر در موضوعی حلول نمی‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۴۱؛ قوشجی، ۱۳۸، ۱: ۱۳۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۵).

برخی معتقدند:

در میان جواهر، صورت نوعیه به این اعتبار که در محل (هیولا) حلول می‌کند هر چند که موضوع ندارد می‌تواند ضد داشته باشد، و این در صورتی است که در تضاد اتحاد در محل شرط باشد و نه اتحاد در موضوع (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱: ۹۹-۱۰۰؛ رازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۴۱).

طبق این نظریه در بیان توجیه تضاد بین صورت نوعیه و فناء گفته شده:

به خلاف فلاسفه که معتقدند اجسام مرکب از هیولا و صورت هستند، متکلمان می‌گویند که جسم مرکب از اجزای لایتجزی است، و بنابر وجودی بودن فناء، هنگامی که در یک جوهر جسمی، فناء حلول می‌کند در حقیقت جایگزین صورت تألیفی میان اجزای یک جسم می‌شود و آن را باطل می‌کند و خود به جای آن می‌نشیند. طبق این بیان هم فناء و هم صورت ترکیبی میان اجزای جسم، عرض هستند که بر محل واحد (اجزای لایتجزا یا جواهر مفرده) وارد شده‌اند (قوشجی، بی‌تا: ۱۳۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۵).

۵. مفهوم جوهر به لحاظ صدق بر مصادیق قابلیت شدت و ضعف ندارد؛ چرا که انسانی انسان‌تر از انسان دیگر نیست؛ به خلاف عرض، که یک سیاهی می‌تواند سیاه‌تر از سیاهی دیگر باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ [ب]، ۱: ۹۸؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۲۲؛ خواجه نصیرالدین الطوسی، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸).

احکام جوهر نزد مشهور متکلمان متقدم

در نظر کسانی که جوهر را اجزای جسم می‌دانند، جوهر دارای احکامی است:

(۱) فی نفسه غیر قابل انقسام است. در برخی متون کلامی این قول به اهل توحید نسبت داده شده و به غیر از افراد نادر و ناشناسی از معتزله و ابراهیم بن سيار، سایر مخالفان این نظریه در زمره ملحدان شمرده شده‌اند (شیخ مفید، ۱۳۲۷: ۹۵).

(۲) جواهر همه با هم متجانس هستند و اختلاف‌شان به سبب اعراض است. این نظریه نیز به جمهور موحدین نسبت داده شده است (شیخ مفید، همان: ۹۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷).

(۳) جوهر فی نفسه اندازه و مساحتی دارد که به سبب آن دارای حیزی در وجود می‌شود.

(۴) جوهری حیزی در وجود خارجی دارد و خالی از عرضی که سبب تحدای و وضع خاص آن و نیز تقدیر و تعیین آن نسبت به سایر جواهر می‌شود، نیست. متکلمان این عرض را «کون» می‌نامند. این دو حکم را به اکثر اهل توحید نسبت می‌دهند (شیخ مفید، همان).

(۵) جوهری محل و موضوع برای عرضی است که در آن حلول کرده و هیچگاه جوهر خالی از عرض نیست، و اگر عرضی را از دست دهد، عرض دیگر جایگزین آن خواهد شد. این مذهب اکثر متکلمان از جمله ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبایی است؛ ولی ابوهاشم جبایی خلو جواهر از اعراض (رنگ‌ها، طعم‌ها، رایحه‌ها و مانند آنها) را جایز می‌داند (همان).

(۶) جواهر صلاحیت بقا دارند و اوقات بسیار زیادی می‌مانند و جز به ارتفاع بقا از آنها از این عالم فانی نمی‌شوند (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷)، این نظریه به اکثر موحدین نسبت داده شده، البته ابوالقاسم بلخی در سبب بقاء جواهر نظر دیگری دارد. در مقابل کسانی همچون ابوعلی و ابوهاشم جبایی- از معتزله- و بنی‌نوبخت- از امامیه- و ابراهیم بن نظام معتقدند که جواهر بقایی ندارند و حال به حال حادث می‌شوند (شیخ مفید، ۱۳۲۷: ۹۷-۹۶).

7) جواهر از حیث جوهر بودنشان به مکان نیازمند نیستند، این نظریه به همه موحدین نسبت داده شده است. اما جواهر از حیث این که حرکت و سکون بر آنها عارض می‌شوند، نیازمند مکان می‌باشند. تنها مخالف در این موضوع ابوعلی و ابوهاشم جبایی هستند (شیخ مفید، همان: ۹۷).

8) جواهر قابل اندازه گیری نیستند (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷)، هر چند با حاسه بصر درک می‌شوند (همان؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱: ۲۳۱).

9) جوهر اگر با مثل خود تألیف شود «مؤلف» نامیده می‌شود و اگر با امثال خود در سمت واحد تألیف شود «خط» نام دارد؛ از تألیف دو خط به هم چسبیده، «سطح» و از برخورد چند سطح «حجم» موجود می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۸).

برای جواهر احکام دیگری بیان شده که میان متکلمان مورد اختلاف است، مانند این که آیا حکم بعضی از آنها قابل سرایت به همه است یا نه؛ یا این که اعراضی که بر مجموع جواهر عارض می‌شود، ممکن است که بر یکی از آنها نیز عارض شود (شیخ مفید، ۱۳۲۷: ۹۷).

نتیجه‌گیری

دانشمندان مسلمان برای اولین بار از طریق ترجمه متون منطقی و فلسفی یونان قدیم با واژه جوهر آشنا شدند و به مرور این واژه پا به عرصه علم کلام اسلامی نهاد. در چند علم پیرامون جوهر بحث شده؛ اما جایگاه اصلی بحث از جوهر، فلسفه است. در منطق از مفهوم جوهر سخن به میان می‌آید؛ اما بحث اصلی در فلسفه و کلام از جوهر به لحاظ وجود آن در خارج است. اصطلاح جوهر در عرفان معنایی کاملاً متمایز از معنای فلسفی و منطقی آن دارد. مفهوم رایج جوهر در منطق و فلسفه بر خداوند صدق نمی‌کند و تنها مصادیق «موجود ممکن مستقل» را پوشش می‌دهد. بسیاری از تقسیمات جوهر در علم فلسفه و علم منطق طرح شده و سپس مورد پذیرش متکلمان قرار گرفته است. همچنین- غیر از برخی مباحث منسوخ که متکلمان قدیم با تبعیت از طبیعیون قدیم در علم کلام راجع به جوهر طرح کرده‌اند و تنها به عنوان تاریخ علم کلام باید مورد توجه قرار گیرد- بسیاری از ویژگی‌ها و احکام جوهر همان است که در متون فلسفی بیان شده است. بدین‌سان شایسته است که مباحث جوهر که به عنوان امور عامه یا مباحث استطرادی در کلام طرح شده است، در جایگاه اصلی خود یعنی علم فلسفه مطرح شود، و در علم کلام تنها به عنوان «اصول موضوعه» به آنها توجه شود.

فهرست منابع

ابن رشد (۱۹۹۸)؛ *الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملّه*، مقدمه و شرح از دكتور جابري، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية.

ابن سينا، حسين (۱۴۰۴ [الف])؛ *الشفاء (الالهيات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي:.

ابن سينا، حسين (۱۴۰۴ [ب])، *الشفاء (الطبيعيات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي:.

ابن سينا، حسين (۱۴۰۴ [ج])، *الشفاء (المنطق)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي:.

ابن رشد (۱۳۸۰)؛ *تلخيص مابعد الطبيعة ارسطو*، تحقيق عثمان امين، تهران، انتشارات حكمت.

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۰۵)؛ *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه.

احمد نگرى، قاضى عبد النبى (۱۹۷۵)؛ *جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، بيروت، بى نا.

ارسطو (۱۳) (67)؛ *متافيزيك (مابعد الطبيعة)*، ترجمه شرف الدين خراسانى، تهران، نشرگفتار.

ارسطو (۱۳۷۸)؛ *مابعد الطبيعة (متافيزيك)*، ترجمه محمد حسن لطفى تبريزى، تهران، انتشارات طرح نو.

ارسطو (۱۹۸۰)؛ *منطق ارسطو*، تحقيق عبدالرحمن بدوى، بيروت، دارالقلم.

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)؛ *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- الاسفراینی النیشابوری، فخر الدین (۱۳۸۳)؛ *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهيات)*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰)؛ *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، ناشر فرانس اشتاینر.
- افنان، سهیل محسن (۱۴۰۴)؛ *واژه‌نامه فلسفی*، تهران، بی‌نا.
- آلیاسین، جعفر (۱۴۰۵)؛ *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب.
- الآمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳)؛ *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
- بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳)؛ *أصول الايمان*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹)؛ *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق از عبد الرحمن عمیره، قم، انتشارات الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۷)؛ *شرح العقائد النسفیة*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
- تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶)؛ *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- جرجانی، شریف علی بن محمد (۱۳۷۳)؛ *شرح المواقف*، تصحیح بدر الدین نعلانی، قم، انتشارات الشریف الرضی.
- جوینی، عبد الملك بن عبدالله (۱۴۱۶)؛ *الارشاد الی قواطع الأدله فی أصول الاعتقاد*، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- خواجه نصیر الدین الطوسی (۱۳۶۱)؛ *أساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- خواجه نصیر الدین الطوسی (۱۳۷۵)؛ *شرح الإشارات و التنبیهاة*، قم، نشر البلاغة.
- خوارزمی، محمدبن احمد (۱۴۰۴)؛ *مفاتیح العلوم*، بیروت، انتشارات دار الکتب العلمیة.
- دغیم، سمیع (۲۰۰۱)؛ *موسوعة مصطلحات الإمام الفخر الرازی*، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵)؛ *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
- دیلمی، حسن (۱۴۱۲)؛ *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، انتشارات شریف رضی.
- الرازی، فخر الدین (۱۴۱۱)؛ *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، نشر بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.
- سید رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴)؛ *نهج البلاغه*، قم، انتشارات هجرت.

- شيخ اشراق (١٣٧٥)؛ *مجموعه مصنفات*، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- شيخ الاشراق (١٣٧٣)؛ *حكمة الاشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- شيخ صدوق (١٣٩٨)؛ *التوحيد*، قم، انتشارات جامعه مدرسين.
- شيخ صدوق (١٤٠٠)؛ *المالي*، بيروت، انتشارات اعلمي.
- شيخ طوسي (١٤١٤)؛ *الرسائل العشر*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- شيخ مفيد، محمد بن محمد (١٣٧٢)؛ *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*، تحقيق مهدي محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامي.
- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (١٩٨١)؛ *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت، دار احياء التراث.
- صليبا، جميل (١٤١٤)؛ *المعجم الفلسفي*، بيروت، الشركه العالميه للكتاب.
- طريحي، فخر الدين (١٣٧٥)؛ *مجمع البحرين*، تحقيق احمد حسين، تهران، كتابفروشي مرتضوي.
- علامه حلي، حسن بن يوسف (١٣٦٣)؛ *أنوار الملكوت في شرح الياقوت*، تحقيق محمد نجمي زنجاني، قم، الشريف الرضي.
- علامه حلي، حسن بن يوسف (١٤١٣)؛ *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح، تحقيق و تعليقات از آيت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- علامه حلي، حسن بن يوسف (١٤١٩)؛ *نهاية المرام في علم الكلام*، قم، مؤسسة الإمام الصادق ٧.
- علامه طباطبائي، محمد حسين (١٤٠٤)؛ *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- علامه طباطبائي، محمد حسين (١٤١٤)؛ *بداية الحكمة*، قم، انتشارات جامعه المدرسين.
- علوي عاملي، مير سيد احمد (١٣٨١)؛ *علاقة التجريد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- غفاري، سيد محمد خالد (١٣٨٠)؛ *فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- الفارابي، ابونصر (١٤٠٨)؛ *المنطقيات للفارابي*، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
- الفارابي، ابونصر (١٩٨٥)؛ *المنطق عند الفارابي*، تحقيق رفيق العجم، بيروت، دارالمشرق.
- فراهيدي، خليل بن احمد (١٤١٠)؛ *كتاب العين*، قم، انتشارات هجرت.
- فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جيران جهامي (١٩٩٦)؛ *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- قوشجي، علي بن محمد (بي تا)؛ *شرح تجريد العقائد (تجريد الكلام)*، قم، انتشارات بيدار.

- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)؛ *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)؛ *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیة.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)؛ *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، اصفهان، نشر مهدوی.
- لاهیجی، فیاض (بی‌تا)؛ *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
- محقق دوانی، ملا اسماعیل خواجه‌نوی (۱۳۸۱)؛ *سبع رسائل*، تهران، میراث مکتوب.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱)؛ *دایرة المعارف فارسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)؛ *مجموعه آثار (ج ۵)*، تهران، انتشارات صدرا.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷)؛ *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- نوبختی، ابراهیم بن اسحاق (۱۴۱۳)؛ *البیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴)؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.