

جسم‌انگاری متکلمان اسلامی

در ماسوی الله

دکتر مهدی قجاوند*، دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
دکتر سید عباس ذهبی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

کلام اسلامی، ثمره تلاش متکلمان چند سده نخست تاریخ اسلام است. در میان آموزه‌های اصلی کلام اسلامی، تجرد خداوند از یک طرف و جسم‌انگاری ماسوای او از سوی دیگر، از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است. این رویکرد از محدود مباحثی است که تقریباً بین همه فرق کلامی، بویژه در قرون اولیه هجری مشترک است؛ معتزله، امامیه، اشاعره و دیگر فرق کلامی همه در این عقیده اتفاق نظر دارند. این اجماع، ریشه در جایگاه دین‌ورزی آنها دارد، چراکه معتقدند ورود بحث «تجرد» به ماسوی الله موجب سستی پایه‌های توحید میشود و ارکان خداشناسی را تحت تأثیر قرار میدهد. از اینرو، متکلمان ماسوی الله را اموری جسمانی (خواه جسم لطیف یا جسم کثیف) میدانند و «مجرد» را حقیقتی کامل و بینای مطلق معرفی میکنند.

این نظریه، مبنای برخی از اصلیت‌ترین آموزه‌های کلامی بوده است. نفی تشبیه و نفی عوالم غیر مادی (مثل عالم عقول) از وجوه سلبی این دیدگاه بشمار می‌آید و جسمیت ملائکه، حدوث عالم، فنای عالم و معاد جسمانی، از وجوه ایجابی آن است.

کلید واژگان

متکلمان
حدوث عالم
معاد جسمانی
جسم‌انگاری
فنای عالم
تجرد

طرح مسئله

پیش از آنکه علم کلام با فلسفه درآمیزد و متکلمان از آموزه‌های فلسفی در تبیین عقاید کلامی استفاده کنند، کلام صورت خالصتری داشت و متکلمان خود را جدای از فیلسوفان میدانستند. این استقلال، از آغاز شکلگیری مکاتب کلامی در قرن دوم هجری تا حدود سده هفتم حفظ شد، اما رفته رفته رنگ باخت و قلمرو خود را با فلسفه درآمیخت. در چند سده نخستین، الگوی فکری متکلمان بیش از هر چیز متن آیات قرآن و نصوص دینی بود، از اینرو متکلمان این چند قرن یا آموزه‌های فلسفی را از بن نادیده انگاشته‌اند یا بدیده طعن و طرد به آن نگریسته‌اند.

مهمترین تفاوت متکلمان و فیلسوفان در این دوره، بحث تجرد یا عدم تجرد موجودات در ماسوی الله است. فیلسوفان بر مبنای الگوی عقلانی - استدلالی

(نویسنده مسئول) Email: mehdi.ghojavand@yahoo.com*

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۳۰

به تبیین خدا، انسان و جهان پرداختند و متناسب پیشفرضهای فلسفی، تعاریفی از این سه ارائه کردند که بیشک چشم‌اندازی خاص را در الگوی معرفتشناختی آنان جلوه‌گر ساخت. نزد ایشان، خداوند، عقول و همه جواهر غیرمادی مثل نفس، حقایقی مجردند که یا تنها در مقام فاعلیت اندک تعلق به ماده دارند یا تمام ذات متباین از ماده‌اند. بهمین دلیل در اندیشه فیلسوفان مسلمان، «تجرد» یکی از ستونهای هستی‌شناسی است و بدون آن تبیین معقولی از هستی نمیتوان ارائه داد. بعکس، متکلمان گویا نیازی به چنین تبیینی نمیدیدند و استدلالهای عقلی خود در جهانشناسی و انسانشناسی را بر مبنای تجربه حسی نهادند و منهای خداوند، تمام هستی را در ساحتی جسمانی تفسیر کردند. در رویکرد متکلمان، هیچ حقیقتی جز خداوند مجرد نیست، زیرا «تجرد» یعنی کمال مطلق و بینبازی مطلق و این ویژگی تنها بر خداوند قابل حمل است. خداوند نه فقط مؤثر حقیقی است که تنها او مجرد حقیقی است و غیر او همه لباس جسمیت و مادیت بر تن دارند، چه نفس و روح باشد، چه ملائکه و چه همه جهان متحیز.

متکلمان با توسل به ابزار حسی، تفسیری از جهان ارائه کردند که گویی با ذهن مخاطبان غیر فیلسوف آنها انس و الفت بیشتری داشت. دینداران که مخاطبان اصلی متکلمان بودند، طبیعتاً اینگونه تفسیر هستی‌شناختی و انسانشناختی را راحتتر درک میکردند تا تفاسیر پریچ و خم فلسفی از قاعده‌الواحد و عقول عشره و قدم عالم را، بعنوان مثال، نظام معتزلی، نظریه کمون را انتخاب کرد تا بوسیله آن قدرت الهی را بطور مطلق اثبات کند، بی آنکه به بررسی طبیعی و علمی این نظریه وقوف داشته باشد. وی صرفاً برای دفاع در برابر هجمه‌های مانویان و ثنویه که جهان را به

دو مبدأ خیر و شر منقسم میکردند، با استفاده از اصل تداخل و نظریه کمون، همه جهان را تحت‌الحفظ خالق یگانه قرار داد، بی آنکه به مبانی و لوازم طبیعتشناختی آن وقوف داشته باشد. وقتی دهریه، حیات را در گرما و رطوبت، و موت را در سرما و ییوست تفسیر میکردند و براساس آن اعاده معدوم را محال میشمردند، نظام با کمک نظریه کمون و بهره‌گیری از قدرت الهی، جمع اضداد در جسم واحد را ممکن دانست و به استناد آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا»^۱ نظریه خود را تثبیت نمود^۲ و اعاده معدوم و معاد را امکانپذیر دانست.

ابن خلدون در تمایز نگرش متکلم از فیلسوف، به رویکرد متکلم به طبیعت اشاره کرده و میگوید: متکلم طبیعت را بلحاظ فاعل و موجد آن بررسی میکند^۳. متکلمان حتی در جعل اصطلاحات نیز برای بهره‌برداری در اثبات و دفاع از باورهای دینی اعمال نظر میکنند. مثلاً، جوهر و عرض در متون متکلمان با تفسیر خاص ایشان ملاحظه میشود. جوهر بعنوان امر قائم بذات را صرفاً شایسته خداوند میدانند و ماسوی الله را غیر قائم بذات، غیرمجرد و زوالپذیر میخوانند و وجود آن را متکی به اراده و عنایت خالق میدانند و به این ترتیب قدیم بودن خداوند و حدوث مخلوقات او نیز اثبات میشود. در رویکرد متکلم، مطالعه طبیعت بعنوان آثار و افعال خالق تا آنجا که در قلمرو شریعت واقع شود، مطمح نظر است؛ چنانکه غزالی میگوید: طبیعت بذاته مورد نظر متشرع نبوده بلکه با توجه به خالق و فاطر آن اهمیت دارد^۴.

۱. یس، ۸۰.

۲. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۵.

۳. ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ص ۹۴۹-۹۴۸.

۴. غزالی، رسائل الغزالی، ص ۵۴۵.

آنچه متکلمان در توجیه مدعیات خود گفته‌اند، شامل وجوه سلبی و ایجابی میشود. در وجوه سلبی، آنها تلاش کرده‌اند نشان دهند تجرد در ماسوی الله، نه ممکن است و نه مطلوب. در وجوه ایجابی هم دغدغه اثبات جسمانیت ماسوی الله را دارند. بدیگر سخن، بخشی از دلایل ایشان رد سخن فیلسوفان است و بخشی اثبات جسمانیت همه موجودات غیر از خداوند. این جماعت معتقدند جز از این طریق نمیتوان دیندار بود و سقف شریعت را بر ستون تجرد نمیتوان بنا کرد.

ناگفته نماند که قدمت تاریخی نخستین مکاتب کلامی و نیز از بین رفتن بخش زیادی از آثار متکلمان نسل اول، دست ما را در بسیاری از حوزه‌ها خالی میگذارد. اما همه تلاش ما در این نوشتار یافتن ردپایی از گفته‌های متکلمان - بویژه تا سده هفتم هجری - است که در آن مستقیم یا غیر مستقیم، آموزه جسمانیت انسان و جهان بچشم میخورد و سلباً یا ایجاباً موضعگیری‌هایی در اینباره شده است. وجوه سلبی در ابتدا و وجوه ایجابی پس از آن مطرح شده تا در نهایت، مقاله حکایتگر این رویکرد متفاوت باشد.

وجوه سلبی

۱- نفی تشبیه

بر همین اساس متکلمان برخلاف حکما و عرفا، بینونت کامل میان خالق و مخلوق را باور دارند؛ اشیاء و مخلوقات از ابتدای تکون همراه با نقص و نیاز و در نهایت فناپذیرند، اما خالق عالم، ازلی و ابدی و بینباز و کامل مطلق است؛ چنانکه خود میفرماید «وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ»^۵. بدینسان، آیات و روایات همگی ساحت ربوبی را از ماسوای او جدا میکنند. بزرگترین دغدغه آنها طبق آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۶ - نفی

■ فیلسوف،

مجرد را امری سلبی

بمعنای برهنه و خالی از عوارض و لواحق مادی در نظر میگیرد اما در بیان متکلم، مجرد بصورت ایجابی و به موجود کامل تعریف میشود و لذا تنها خدا مصداق آن است.

هرگونه تشبیه از ذات و صفات خداوند است و هرآنچه موجب و موهم اشتراک با ساحت ربوبی گردد، بشدت طرد میشود. آنها تنها خداوند را قدیم میدانند، لذا معتزله برای نفی تعدد قدماء، صفات را از خداوند نفی میکنند و اشاعره برای نفی تشبیه میگویند خداوند واجد علمی است که مخلوقات دیگر هرگز بدان علم متصف نمیشوند و قدرتی دارد که دیگران همانند آن قدرت را ندارند. دیگر اوصاف الهی هم چنینند.

قول به تجرد مخلوقات، از جمله نفس انسانی، در دیدگاه کلامی مرادف با تشبیه انسان به خداوند است.^۷ بغدادی، قائلین به تجرد نفس را متهم به تشبیه مینماید و معتقد است آنها انسان را به خدا مانند میکنند و آنچه را که مخصوص خداست به انسان نسبت میدهند.^۸ یا اشعری مینویسد: «مسلمین در اینکه خدا را شیء بنامند در تردیدند، لذا گروهی شیء را به خدا نسبت نمیدهند و برخی میگویند:

۵. محمد، ۳۸.

۶. شوری، ۱۱.

۷. همدانی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۱،

ص ۳۲۲؛ اسفراینی، انوار العرفان، ص ۲۱۲؛ موسوی جزائری،

نور البراهین، ج ۱، ص ۱۴۹؛ همان، ج ۲، ص ۴۰۱.

۸. بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۴۰.

«ان الله شيء لا كالأشياء»^۹.

تشبیه و شریک دانستن هر موجودی با خداوند مساوی کفر است، لذا بعید نیست که حتی برخی متکلمان حکم تکفیر قائلان به تجرد نفس را صادر کرده باشند. تجرد، آنگونه که فیلسوفان تعریف میکنند، امری سلبی است و تشبیه صرفاً در امور ثبوتی تحقق مییابد؛ اما متکلمان، به عکس فیلسوفان، «مجرد» را ثبوتی تعریف میکنند و از آن موجود کامل و بالذات غنی را در نظر میگیرند؛ در این صورت، تجرد به تشبیه خواهد انجامید. علم‌الهدی در اینباره معتقد است: ابدیت و قدم جواهر از دیدگاه شرع مردود است، هر چند عقل حکم به بقای ابدی آنها نماید، زیرا پذیرش این رأی موجب تعدد قدیم میگردد؛ و وجوب وجود خداوند مخالف قدیمی غیر از خودش است و این امر با توحید ناسازگار است.^{۱۰} تجرد مخلوقات ابدی و نفس انسانی، در دیدگاه فلسفی به بقای ابدی منتهی میشود، بهمین دلیل علم‌الهدی، پذیرش تجرد را همسان با تعدد قدیم میخواند. متکلمان برای احتراز از تشبیه میان خالق و مخلوق توصیه میکنند در شناخت خداوند تنها بدو متوسل شوید «اعرفوا الله بالله»^{۱۱} تا بدین وسیله از شباهت‌ورزی میان مخلوق و خالق پرهیز شود.

۲- نفی عقول و عوالم غیر جسمانی

یکی از وجوه نظریه جسم‌انگاری متکلمان در بعد جهان‌شناسی، نفی هرگونه عالم مجرد و غیرمادی است. فلاسفه مشاء با تمسک به قاعده الواحد^{۱۲} و اشراقیان با قاعده امکان اشرف^{۱۳} نظریه صدور کثرات و تعدد عوالم و انواع عقول را مطرح میکنند. لیکن متکلمان عالم را در جسم و جسمانیات خلاصه میکنند و تجرد را در انحصار خداوند میدانند: «لا

■ متکلمان اسلامی،

نظام عقول و عوالم مجرد را
با نظریه جسم‌انگاران خود فرو
ریختند تا توحید ذاتی و افعالی را
در پرتو قدرت مطلق خداوند
اثبات کنند.

مجرد فی الوجود إلا الله»^{۱۴}. آنها حتی با استناد به روایات، ماده اصلی عالم را بجای یک عقل مجرد، آب دانسته‌اند، چنانکه در روایتی از امام صادق (ع) آب اولین مخلوق عالم و عنصر بنیادین در شکلگیری عالم معرفی میشود؛ «إن أول ما خلق الله عز وجل ما خلق منه كل شيء قلت جعلت فداك و ما هو قال الماء»^{۱۵}. بعلاوه، اعتقاد به «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»^{۱۶} — بویژه طبق مکتب اشاعره —، شدیداً نظریه صدور فیلسوفان را طرد میکند، چنانکه غزالی با آنکه نظریه تجرد نفس را پذیرفته، در نظریه فیض و نظام عقول، مطابق مسلک کلامیش به فلاسفه حمله کرده و آنان را متهم میکند که خداوند را با استناد به قاعده الواحد^{۱۷}. اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۱۸۱؛ صدوق، التوحید، ص ۱۰۷.

۱۰. شریف مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۴۴.

۱۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

۱۲. آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسمه، ص ۳۶۸؛ ابن

سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۸.

۱۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲،

ص ۱۵۵-۱۶۴؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه

الأربعه، ج ۷، ص ۳۲۵-۳۲۰.

۱۴. اسفراینی، افوار العرفان، ص ۲۱۲؛ موسوی جزایری، نور

البراهین، ج ۲، ص ۴۰۲.

۱۵. صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۳.

۱۶. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷.

فاعل حقیقی نمیدانند:

مسئله فی بیان تلبیسهم بقولهم إن الله فاعل العالم و صانعه و أن العالم صنعه و فعله و بیان أن ذلك مجاز عندهم و ليس بحقیقة^{۱۷}.

او در نقد تأویل‌گرایی و باطنی‌گری به نظریه فیض مدنظر فلاسفه حمله میکند که چرا آنها جبرئیل را عقل مجرد و فیض بخش و غیر جسم لطیف میخوانند^{۱۸}. بنظر وی لازمه نظریه الواحد و قول به وجود عقول مجرد، تعدد قدیم و سلب اختیار از خداوند است.

همچنین خواجه طوسی با آنکه با تفکر فلسفی مشی میکند در بحث از عقول مجرد معتقد است که دلایل فیلسوفان در اثبات عقول ضعیف است. او قاعده الواحد را نپذیرفته و میگوید: «و أدلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران»^{۱۹} و در ادامه دلیل امتناع خود را مختار بودن فاعل تعلیل میکند؛ «لأن المؤثر مختار»^{۲۰}.

به این ترتیب متکلمان اسلامی، نظام عقول و عوالم مجرد را با نظریه جسم‌انگارانه خود فرو ریختند تا توحید ذاتی و افعالی را در پرتو قدرت مطلق خداوند اثبات کنند.

وجوه ایجابی

۱- جسم‌انگاری عالم

متکلم با عنایت و دقت در ظاهر کلام الهی، سراسر هستی را مخلوق، حادث، فناپذیر و مماثل با جهان محسوس می‌یابد و حتی عالم غیب را که در این دنیا قابل رؤیت نیست، شبیه امور این جهان مینگرد و جسم‌انگارانه توصیف میکند، یا ملائکه را در قالب موجودات جسمانی لطیف و عظیم‌الجثه نشان میدهد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ

الملائكة رؤسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء»^{۲۱} و نعمتهای بهشت و عذابه‌ای جهنم و زندگی عالم پس از مرگ را جسمانی توصیف میکند.

متکلم با خواندن و تأمل در آیات و متن کلام الهی به چنین شیوه‌یی از تفکر دست می‌یابد؛ اما باید توجه داشت که نگاه ظاهرگرایانه کلامی، جسم‌انگاری را ایجاب و ایجاد نموده است و خارج از این حیطه فکری تفسیر به رأی محسوب میشود و ورود در شرک و کفر تلقی میگردد. شهرستانی میگوید: متکلمان امور روحانی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و ملائکه را بصورت اجسام لطیف تعبیر و تصویر میکنند در حالیکه نزد فلاسفه، این امور، معقول و مجردند. احوال معاد، از قبیل بهشت و جهنم و انواع موجودات آنها از حور و قصور و انهار و پرندگان و میوه‌ها نیز در قالب امور جسمانی است. وی می‌افزاید رسالت و مأموریت اهل شریعت و متکلمان اقتضا میکند با مبانی عرف و عام پیش بروند تا آنها را بسمت دیانت و هدایت متمایل کنند^{۲۲}.

البته جسم‌انگاری کلامی برخلاف ماده‌گرایی طبیعیون و دهریه است. تفکر ماتریالیستی، تنها امور محسوس را باور دارد و به ماوراء آن نمی‌اندیشد، در حالیکه ایمان به خالق عالمیان، ملائکه الهی و عالم آخرت (بهشت و دوزخ) از اصول ضروری و انکارناپذیر تفکر کلامی است که جسم‌انگاری کلامی را از ماتریالیسم فلسفی متمایز میکند. مناظره و

۱۷. غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۲۰.

۱۸. همو، فضائح الباطنیه، ص ۴۶-۴۵.

۱۹. طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۵۵.

۲۰. همانجا؛ لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۲، ص ۳۴۸.

۲۱. فاطر، ۱.

۲۲. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۳۰۶.

مباحثه با تفکر طبیعی‌گرایانه در افکار و آثار نظام، ابوالهذیل علاف و دیگر متکلمان سده‌های سوم و چهارم فراوان است، هرچند آنها در برخی مواضع یکدیگر را نیز به دهریگری متهم میکنند. آنها به رد دهریه و مناظره با ایشان پرداخته و طبیعت را به استناد مبدأ واحد - یعنی توحید - توجیه میکنند، اما الهیات آنها جسم‌انگارانه است و همه ماسوی الله را جسم و اعراض را بعنوان ویژگیهای جسم تلقی میکنند. در واقع، الهیات آنها مبتنی بر طبیعیات است و طبیعیات بعنوان جسم و امر جسمانی تمام تفکر آنها را احاطه کرده است. بهمین دلیل گاهی در جسم‌انگاری به افراط کشیده میشوند و به تجسیم و تشبیه در ذات خداوند گرفتار می‌آیند.

اشعری در کتاب مقالات، شانزده رأی مختلف را درباره تجسیم و مجسمه - که خداوند را جسم و مکانمند میدانند - بیان میکند.^{۲۳} او در باب حمل عرش^{۲۴} سخنان گوناگونی در باب جسم‌انگاری متکلمان می‌آورد. در باب دیدار خداوند نیز نوزده قول را بر شمرده است.^{۲۵} همچنین به گروههایی اشاره میکند که برای خدا چشم، صورت و دست قائلند و بیانات مختلف دارند. اینگونه نظریات ناشی از این فرض متکلمان است که آنچه در آیات آمده بیهیچ دخل و تصرفی باید پذیرفته شود و ساحتی و عالمی بنام عالم مجرد وجود ندارد.

بغدادی از قول اشعریان، عالم را به ماسوی الله تعریف میکند که موجودات آن دو نوعند: جواهر و اعراض. جواهر به تمام موجودات واجد رنگ گفته میشود و اعراض صفات و ویژگیهای قائم به جواهر است، مثل حرکات، سکانات، طعمها، روایح، حرارت، برودت و سایر اعراض. وقتی میگویند عالم حادث است به این دو مقوله اشاره میکنند.^{۲۶}

به این ترتیب، متکلم، عالم را بعنوان مخلوق خداوند، متشکل از جواهر و اعراض میدانده که جواهر، اجسامند و اعراض، حالت‌های آنها محسوب میشوند. با اینحال آنها در تعداد عوالم اختلاف دارند، گرچه همگی این عوالم را مانند همین عالم محسوس می‌شمارند، چنانکه بغدادی میگوید: «اختلف المفسرون فی العالم فَمَنهم من قال لله ثمانية عشر الف عالم واحد منها مثل العالم المحسوس»^{۲۷}. او تمام موجودات را به دو دسته تقسیم میکند: قسمی موجود محسوسند و در حال حاضر میتوان آنها را دید و قسم دیگر در حال حاضر غیر محسوسند اما در آخرت قابل رؤیتند؛ مصادیق این قسم عبارتند از ملائکه، اجنه، حورالعین و شیاطین. البته انبیاء و شخص محتضر، ملائکه را در همین دنیا میبینند.^{۲۸} عوالم غیر محسوس در اندیشه کلامی بصورت جسم لطیف و نورانی توصیف شده است و هرچند قابل رؤیت نیست اما از حیطة اجسام خارج نیست. جوینی^{۲۹} و باقلانی نیز شبیه این تقسیمبندی را درباره عالم و ماسوی الله ارائه کرده‌اند.^{۳۰}

متکلم، عقول مجرد را که در دیدگاه فلسفی واسطه فیض است، نمیپذیرد زیرا در جهان‌شناسی کلامی، ملائکه - در مقام رسولان الهی و مدبران امور خلقت -

۲۳. اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۱۹۵، ۲۰۷ و ۲۱۸.

۲۴. همان، ص ۳۵.

۲۵. همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۳.

۲۶. بغدادی، اصول الدین، ص ۳۳؛ همو، اصول الایمان، ص ۳۴.

۲۷. همانجا.

۲۸. همو، اصول الدین، ص ۳۸.

۲۹. جوینی، لمع الادله فی قواعد عقاید اهل السنه والجماعه، ص ۸۶.

۳۰. باقلانی، الانصاف فیما يجب اعتقاده، ص ۹۴.

جسمند.

چنانکه گفته شد، حتی خواجه طوسی نیز دلایل فیلسوفان در اثبات عقول را ضعیف میداند. شهرستانی میگوید: صابئه و فلاسفه و برخی گروه‌های همفکر ایشان ماده و اجسام را شروط ظلمت میخوانند و امور روحانی را بر امور جسمانی ترجیح میدهند و آنها را مبدأ و رب النوع و مدبر عالم ماده - به افعال ابداعی - توصیف میکنند.^{۳۱} او ملّین یا صاحبان ادیان توحیدی را جسمگرا و فلاسفه و صابئه را روحگرا معرفی میکند. متکلم حنیف و متدین، مخالف دیدگاه روح‌گرایانه است. وی همچنین برای تنزیه خداوند از مثل و شریک، هرگونه امر روحانی بمعنای مجرد را نفی میکند.

خلاصه بحث اینکه متکلمان برای مقابله با افکار الحادآمیز مکاتب غیر دینی، هرگونه روحگرایی خالص را طرد نموده و منافی توحید دانسته‌اند و ساختار کلامی خود را مبتنی بر نگاه عین‌گرایی یا عبارتی ظاهرگرایی تبیین نموده‌اند، هرچند از نگاه فلاسفه و عرفای باطنگرایان طرز تفکر به سطحی‌نگری تعبیر شد و به تقبیح ایشان انجامید. در بیان متکلم، مصداق مجرد بعنوان موجود کامل مدنظر است و تنها خدا لایق این وصف کمالی میباشد.^{۳۲} در مورد انسان نیز، همین امر محسوس است که میبیند و میچشد و احساس درد یا لذت میکند.

فرق متکلمان اسلامی با طیبیان و فیلسوفان یونان صرفاً در خداباوری متکلمان است و اینکه ایشان عالم را مخلوق و مورد تدبیر قدرت خالق میدانند و آن را هدفمند و منظم تصور میکنند که در پرتو علت الهی قرار دارد و زمانی نابود میگردد، همانطور که در ابتدا نبوده و خداوند قادر است دوباره عالمی جدید بسازد. البته متکلمان را نمیتوان ماتریالیست خواند

■ شهرستانی میگوید:

متکلمان امور روحانی
مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و
ملائکة را بصورت اجسام لطیف
تعبیر و تصویر میکنند در حالیکه
نزد فلاسفه، این امور، معقول
و مجردند.

هر چند در ماسوی‌الله ماده‌گرا هستند؛ این ماده‌گرایی موافق و سازگار با باور به توحید و معاد است.

۲- جسمانیت ملائکة

فیلسوفان و عارفان مسلمان بر خلاف متکلمان، معرفتشناسی و جهانشناسی نسبتاً نزدیک و هماهنگی با یکدیگر دارند. از آنجا که تعقل و در نهایت مشاهده و کشف عرفانی ابزار ایشان در نیل به عوالم غیر محسوس و عقول است و مراتب عقول واسطه فیض و صدور در ایجاد عالم ماده هستند، بنابراین، عقول مجرد بعنوان جواهر مجرد از ماده در تقسیمات وجودشناسی ایشان مقبول است. بهمین دلیل از فرشتگان به عقول تعبیر کرده‌اند. اما متکلمان با معرفتشناسی عینی و ظاهرگرایانه (نه به معنای سطحی‌نگری) با مخالفت با هرگونه باطن‌نگری و تأویل‌گرایی، هرگونه تجرد مآبی (به استثنای خداوند) را شدیداً انکار نموده‌اند.

مجلسی درباره جبرئیل میگوید: «أن جبرئیل
أعظم من سائر الملائكة و هو من الملكوت أی

۳۱. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۳۱۲.

۳۲. حلی، تسلیک النفس الی حضیرة القدس، ص ۱۲۳؛

طالقانی، منهج الرشاد فی معرفة المعاد، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۲۳۵.

■ از آنجا که ملائکه

**بعنوان موجودات روحانی
و سماوی، در نظر متکلم، جسمانی
تلقی میشوند، بطور اولی
نفس انسانی که در همین
بدن زمینی قرار دارد نیز به
جسمانیت متصف خواهد بود.**

از هوا را ملائکه و آنهایی که از آتشند را شیاطین مینامند.^{۳۲} از کلام ابن ابی الحدید چنین استفاده میشود که متکلمان بر خلاف فلاسفه، ابتدا وحی و نصوص دینی و در درجه دوم عقل را در معرفتشناسی خویش بکار میگیرند و در پرتو وحی شناسی و تعقل، ملائکه را اجسام لطیف و هواگونه، و جنیان و شیاطین را از آتش توصیف میکنند.

بزعم متکلمان، جنس ملائکه اجسام لطیف است که از جنس گوشت و پوست و استخوان نیستند. اما برخی در جسمانیت آنها چنان پیش رفته‌اند که ملائکه را همچون انسان، دارای گوشت و پوست میدانند و علت عدم رؤیت آنها را در بعد مسافت می‌شمارند. مثلاً ابن ابی الحدید قول گروهی از معتزله که ملائکه را اجسام کثیف می‌شمارند را بهمین استناد رد کرده است.^{۳۸} او معتقد است فرشتگان موجودات زنده و نورانیند که گروهی شفاف و بیرنگند مثل هوا و گروهی به رنگ خورشید. آنها عالم و قادر و همچون انسان مکلفند، با این تفاوت که آنها معصومند.^{۳۹}

کلینی بابی را تحت عنوان «ان الائمه تدخل الملائکه بیوتهم» گشوده است و روایتی از امام صادق (ع) آورده که امام (ع) به حسین بن ابی العلاء میفرماید: «به این متکاها بارها و بارها فرشتگان تکیه زده‌اند و گاهی ما پره‌های کوچک آنها را چیده‌ایم».^{۴۰} علامه مجلسی میگوید: امثال این روایات صراحتاً

۳۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۷۳.

۳۴. صدوق، التوحید، ص ۲۸۰.

۳۵. همانجا.

۳۶. صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۱۵۳.

۳۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۴۳۱.

۳۸. همان، ص ۴۳۲.

۳۹. همان، ج ۱، ص ۹۲-۹۱.

۴۰. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۹۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱،

ص ۲۳۵.

السماویات و الروحانیات لا المجردات»^{۳۳}. شیخ صدوق نیز روایتی را نقل میکند که ملائکه با تمام اجزاء و طبقات اجسادشان در تسبیح خداوند مستغرقند.^{۳۴} یا در حدیث دیگر اجساد ملائکه را چنان توصیف میکند که نصف آن آتش و نصف دیگر برف است و بی آنکه یکدیگر را از بین ببرند، ندا میدهند که سبحان الله که به قدرتش، آتش، برف را آب نمیکند و برف، آتش را خاموش نمیکند.^{۳۵} همچنین در روایتی از پیامبر (ص) نقل میکند: ملائکه سه گروهند: برخی دو بال دارند، برخی سه بال و برخی چهار بال این توصیف در قرآن کریم نیز آمده است.^{۳۶}

البته درباره تجرد نفس انسان، شیخ صدوق بصراحت رأی و نظری صادر نکرده و صرفاً مطابق روایات به بقای ارواح نظر داده است؛ قول به بقای ارواح تا موعد مقرر در میان متکلمان جسم‌انگار نیز مقبول است. ابن ابی الحدید مینویسد: فلاسفه، ملائکه را عقول مفارقه و جواهر مجرد میخوانند که تعلق به ماده و امور جسمانی ندارند، بهمین دلیل از تعبیر نفوس برای آنها احتراز میورزند، ولی متکلمان بواسطه اعتماد به اخبار موثق از وحی و نبوت و همچنین بوسیله عقل نظری، مخلوقات آفریده شده

جسمانیت ملائکه را اثبات میکند و نظر فلاسفه بر عقول مجرده بودن آنها را نفی مینماید. اجماع مسلمانان به همین عقیده است که ملائکه اجسام لطیفند^{۴۱}. اما فلاسفه اسلامی معمولاً این روایات را با عنوان تمثّل و ظهور فرشتگان بر بشر تفسیر میکنند و برخورداری ملائکه از بالهای متعدد را به قدرت تأویل مینمایند^{۴۲}.

شیخ طوسی ملائکه را اجسام نورانی قابل تشکل در اشکال گوناگون غیر از سگ و خوک توصیف میکند و آنها را واجد مراتب و اصناف مختلف میداند که اجلّ و اقرب آنها به خداوند کرویون و مقربون نام دارند^{۴۳}. وی ملائکه را اجسام نوری میدانده که از جنس ریح یا هوا هستند، بهمین سبب به روحانیون منسوبند؛ انسان نیز از خاک و ابلیس و جن از آتشند^{۴۴}. سید مرتضی نیز مینویسد: «أن أجسام الملائكة و الجن لطيفة رقيقة متخلخلة، و لهذا لا نراهم بعيوننا»^{۴۵}.

شیخ مفید با آنکه در مواضعی قول تجرد نفس را برگزیده، در مبانی جسم‌انگاران با متکلمان دیگر همسوس شده است؛ مثلاً، تمام بهشتیان را در یک طبقه میداند که از مأكولات و مشروبات و دیگر لذایذ جسمانی برخوردارند و هرگونه لذایذ غیر جسمانی را مخالف نصوص شریعت میداند^{۴۶}. همچنین معتقد است انسان نمیتواند ملائکه را با چشم مشاهده کند مگر به امر الهی که با اضافه شدن شعاعی در چشم، قدرت رؤیت اجسام لطیف ممکن میگردد. او این باور را مورد تأیید متکلمان امامیه و معتزله میداند^{۴۷}.

از آنجا که ملائکه بعنوان موجودات روحانی و سماوی، در نظر متکلم، جسمانی تلقی میشوند، بطور اولی نفس انسانی که در همین بدن زمینی قرار دارد نیز به جسمانیت متصف خواهد بود؛ بویژه که

قرآن کریم نیز تذکر میدهد که انسان را از خاک آفریدیم^{۴۸} و نگرش ظاهرگرا و ماده‌گرای متکلمان به قرآن طبعاً نمیتواند چنین صراحتی را تأویل کند و نفس را استثنا قرار دهد.

۳- انحصار تجرد در ذات خداوند

در تفکر کلامی، امر مجرد، موجود کامل و قائم به خویش است و هیچگونه نقص و نیاز و قیام به غیر در او قابل تصور نیست، لذا مخلوقات و ماسوی الله که سراسر نیاز به ایجاد و تدبیر الهی هستند نمیتوانند مجرد و همسان خالق باشند. قاضی عبدالجبار یکی از دلایل طرد تجرد نفس را بهمین مسئله اختصاص داده و اذعان نموده که تجرد نفس منافی با باور توحید است^{۴۹}. علامه مجلسی نیز معتقد است از فحوای آیات و روایات استنباط میشود که جز خداوند موجود مجرد دیگری قابل پذیرش نیست^{۵۰}.

اما چه بسا این پرسش مطرح شود که اگر متکلم تجرد را در انحصار خداوند میداند، چگونه گروهی از ایشان به تجسیم و تشبیه درباره خدا سوق یافته‌اند؟ در پاسخ باید گفت به استثنای مجسمه که در جسم‌انگاری بسمت افراط گرایش داشته‌اند، اکثر

۴۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۸۹.

۴۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۲-۷.

۴۳. طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۷۷-۷۸.

۴۴. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۵۸۳.

۴۵. شریف مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۹۱.

۴۶. صدوق و مفید، اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد،

ج ۲، ص: ۱۱۷

۴۷. مفید، اوائل المقالات، ص ۴۸؛ مکدموت، نظریات علم

الکلام عند الشیخ المفید، ص ۳۵۴.

۴۸. انعام، ۲.

۴۹. همدانی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۱،

ص ۳۲۲.

۵۰. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

■ در نگرش متکلمان،

حدوث مخلوقات در عالم مادی،

با قول به تجرد که خارج از قلمرو
زمانی است، تناقضی آشکار دارد و
لازمه هرگونه تجردگرایی را تعدد قدما
میشمارند و آن را منافی توحید و

یگانه پرستی میخوانند.

متکلمان، ماورای عالم ماده را بعنوان امر مفارق و
جوهر مجرد نمیپذیرند و تنها خدا را موجود مجرد
میشمارند و اینکه در میان متکلمان گروههایی درصدد
اثبات جسمانیت خدا برآمدهاند حاکی از افراط ایشان
در جسم‌نگاری است. دقیقاً این نگرش متکلمان، مقابل
باطنی‌گرایی و تجرد مآبی فلاسفه و عرفاست که حتی در
میان نباتات به نفس ذیشعور در مرتبه نباتی قائل میشوند
و بر این باورند که جهان بوسیله عقول مجرد اداره میشود.
موجود مجرد، بسیط است و در ذات او هیچگونه
ترکیب و امتیازی قابل تصور نیست، لذا بینای مطلق
و فناپذیر است. فیلسوف، مجرد را امری سلبی
بمعنای برهنه و خالی از عوارض و لواحق مادی در
نظر میگیرد اما در بیان متکلم، مجرد بصورت ایجابی
و به موجود کامل تعریف میشود و لذا تنها خدا مصداق
آن است و از سوی دیگر، بعقیده آنها^{۵۱} اگر موجوداتی
همچون نفس، مجرد باشد، همسان و شریک قدیم
تعالی خواهند بود که مردود است. همچنین امر مجرد،
کامل و ثابت است، برخلاف اجسام که پیوسته در
حرکت، سکون، صعود و نزولند؛ و این قرینه نیز حاکی از
عدم تجرد ماسوی الله است. صاحب نور البراهین معتقد
است شیخ مفید در برهه‌یی از عمر خویش نفس را مجرد
میدانست، اما سرانجام بر اساس باور «لا مجرد فی

الوجود الا الله» از قول تجرد نفس توبه نمود^{۵۲}.

۴- حدوث عالم

متکلمان برای اثبات قدم خداوند و بر اساس «كَانَ
اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»^{۵۳}، حدوث زمانی را برای ماسوی
خداوند اثبات میکنند و برخی به زمان موهوم قائل
شده‌اند و آن را منتزع از امتداد وجود حق میدانند؛
عالم در این زمان موهوم خلق شده‌است. آشتیانی در
نقد تهافت الفلاسفه قائلان به زمان موهوم را معرفی
کرده و متکلمان معتزله، اشاعره و برخی از امامیه را از
جمله آنها میداند^{۵۴}.

در اندیشه کلامی وجود به قدیم و حادث تقسیم
میشود و قدم خداوند بر اساس حدوث زمانی
ماسوی الله اثبات میشود، چراکه آنچه حادث نیست،
زمانمند نبوده و بنابراین قدیم و مجرد است. خداوند
بعنوان قدیم، موجودی خارج از زمان و تجدد است و
دیگر موجودات، زمانمند و در معرض حوادثند که
خداوند محدث و تجدید کننده آنهاست^{۵۵}.

جویی در تعریف دو قسم قدیم و حادث
مینویسد: قدیم، موجودی است که اولیتی قبل از او
نیست و حادث، موجودی است که واجد اول است^{۵۶}.

۵۱. حلی، تسلیک النفس الی حضیرة القدس، ص ۱۲۳؛
اسفراینی، انوار العرفان، ص ۲۱۲؛ طالقانی، منهج الرشاد فی
معرفة المعاد، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۲۳۵.

۵۲. ساعدی، المعاد الجسمانی، ص ۴۶؛ موسوی جزائری،
نور البراهین، ج ۲، ص ۴۰۱.

۵۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۳.

۵۴. آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص ۳۸-۳۷.

۵۵. همدانی، المختصر فی اصول الدین، ص ۱۶۹؛ بغدادی،
الفرق بین الفرق، ص ۳۱۶؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار
العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۴۴.

۵۶. جویی، لمع الأدله فی قواعد عقاید اهل السنه و الجماعه،
ص ۸۷.

■ سید مرتضی

در باب فنا معتقد است که

دلیل عقلی بصحت یا امتناع فنا

جواهر وجود ندارد بلکه هر دو امر

مجاز است، لیکن با رجوع به

سمعیات معلوم میشود

که خداوند جواهر را فانی میکند.

..... ◊

را منافی توحید و یگانه پرستی میخوانند. شیخ صدوق حدیثی را از امام حسن عسگری (ع) می آورد که میفرماید: «آنکه قدیم و ما سواه محدث و آنکه صانع و ما سواه مصنوع و آنکه مدبر و ما سواه مدبر و آنکه باقی و ما سواه فان»^{۶۰}.

۵- فنای عالم

متکلمان معتقدند تمام عالم فناپذیر است لذا روح انسانی و ملائکه هم بعنوان مخلوق الهی به اراده خدا فانی میگردند. آیات «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ»^{۶۱}، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^{۶۲}، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۶۳} شواهدی هستند بر اینکه جز خدا همه مخلوقات فانی میگردند^{۶۴}. این تعلیم قرآن، متکلمان را به این باور کشاند که نه تنها موجودات ارضی بلکه موجودات

این تعریف مورد اتفاق نظر تمام متکلمان است. او در تحلیل حدوث عالم میگوید: عالم خالی از اعراض نیست و چون اعراض خالی از حدوث نیستند، آنچه از امور حادث خالی نیست خود نیز حادث است. همچنین استدلال میکند که اگر عالم و اعراض آن قدیم باشند هرگز معدوم نمیشوند، زیرا قدم با عدم مسانخ نیست^{۵۷}.

ماسوی الله در دیدگاه کلامی، اعم از جواهر و اعراض است که شامل تمام موجودات ارضی و سماوی میشود و چون جسم همواره در تبدیل و تغییر است، بنابراین تمام عالم همواره در حدوث و زوال تلقی میشود. متکلمان قول به قدم عالم را به حکما و فلاسفه و دهریه نسبت میدهند. آنها حدوث عالم را از ضروریات دین میشمارند و بر این باورند که در پرتو وحدت و توحید قدیم، حدوث عالم امری اجتنابناپذیر است؛ چنانکه قاضی عبدالجبار میگوید: «فان قيل: فما التوحيد؟ قيل: هو العلم بما يتوحد الله جل و عز به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها، دون غيره، نحو أنه قدیم و ما عداه محدث»^{۵۸}.

وی دلیل حدوث اجسام را چنین تشریح میکند: اجسام و اشیاء همچون افعال انسانند؛ ما افعال خود را ایجاد میکنیم و افعال در ایجاد به ما نیاز دارند، اشیاء و اجسام نیز چنینند^{۵۹}. از آنجا که قدم صرفاً در شأن ذات الهی است و ماعدای او در بقعه حدوث و امکانند و همچنین تجرد نیز شایسته مقام ربوبی است، حدوث عالم با فرض تجرد که مساوق قدم است، منافات تام دارد. بعلاوه، در نگرش متکلمان، حدوث مخلوقات در عالم مادی، با قول به تجرد که خارج از قلمرو زمانی است، تناقضی آشکار دارد و لازمه هرگونه تجردگرایی را تعدد قدا می شمارند و آن

۵۷. همانجا.

۵۸. همدانی، المختصر فی اصول الدین، ص ۱۶۹.

۵۹. همان، ص ۱۷۹-۱۷۸.

۶۰. صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۶۱۰.

۶۱. عنکبوت، ۵۷.

۶۲. الرحمن، ۲۷-۲۶.

۶۳. قصص، ۸۸.

۶۴. جوزیه، الروح، ص ۵۷.

روحانی و سماوی همچون ملائکه نیز فانی میشوند. شیخ طوسی معتقد است اگر بحکم خرد روا باشد که جواهر و ذوات همواره موجود باشند، این، باور به همسان شمردن خالق و مخلوقات است. بعلاوه از آیات و روایات استفاده میشود که ماسوای خالق فناپذیزند و به امر و اراده الهی - همانطور که در زمانی نبودند و سپس ایجاد شدند - دوباره معدوم میشوند و دوباره به امر او ایجاد میشوند.^{۶۵} بزعم وی فنا و نیستی را نباید به تفرق اجزاء تفسیر کرد، زیرا مفاد آیه نشان میدهد که همه موجودات به استثناء خداوند کاملاً فانی میشوند.

متکلمان در کیفیت و جزئیات فنای عالم بوسیله خداوند، دیدگاههای متفاوتی دارند. از آنجا که ماسوی الله حادثند، بنابراین قابلیت فنا در آنها وجود دارد. بنابراین از دیدگاه ایشان فنای عالم فرع بر حدوث است.

شارح مواقف تنها کرامیه را مخالف فنای عالم معرفی میکند.^{۶۶} همچنین ابن ابی الحدید بنقل از انس ابن مالک مینویسد که از پیامبر (ص) سؤال شد: چه کسانی در آیه «فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» مورد استثنا واقع شده‌اند؟ پیامبر میفرماید: جبرائیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل و سپس خداوند دستور میدهد عزرائیل آنها را قبض نماید و سپس خود خداوند عزرائیل را قبض روح مینماید.^{۶۷} در این حدیث مرگ حتی برای ملائکه اثبات شده و باقی ابدی صرفاً خود خداوند معرفی شده است.

علامه حلی در شرح یاقوت از ابن نوبخت نقل میکند که فنای عالم، امری عقلی است و لازمه ماهیت عالم است، زیرا عالم ازلی نیست و آنچه ازلی نیست ابدی نمیباشد. وی شبهات را صرفاً در کیفیت فنا

■ تمام متکلمان به جواز اعاده معدوم معتقدند. حتی کسانی چون خواجه طوسی که در کتب فلسفیش امتناع اعاده را اثبات نموده، در کتب کلامی برای اثبات معاد جسمانی ناگزیر به جواز اعاده در اجزاء اصلی قائل شده است.

تفسیر میکند و می‌افزاید فلاسفه‌یی که جهان را ازلی مینداشتند فنای آن را ممتنع میدانستند. در میان مسلمین کرامیه و جاحظ فنای عالم را واجب ندانسته‌اند.^{۶۸}

سید مرتضی در باب فنا معتقد است که دلیل عقلی بصحت یا امتناع فناء جواهر وجود ندارد بلکه هر دو امر مجاز است، لیکن با رجوع به سمعیات معلوم میشود که خداوند جواهر را فانی میکند و جواهر دارای اضدادند و هنگام فنای آنها، ضدشان را در آنها ایجاد میکند. وی می‌افزاید هر چقدر هم که جوهری موجودیت مستمر داشته باشد، نهایتاً فناپذیر است و مثل وجود قدیم تعالی نیست. او آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» را دال بر فنای جواهر دانسته و فنا را به معنای عدم میگیرد و میگوید: شایسته نیست کسی فنا را تفریق اجزاء بداند.^{۶۹} همه جواهر بدلیل واجد بودن ابتدای حدوث و معین بودن استمرار بقای آنها، در وقت خاص نیز معدوم میشوند

۶۵. طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۸۸ - ۳۸۶.

۶۶. ایجی و جرجانی، شرح المواقف، ج ۷، ص ۲۳۱.

۶۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۹۵۹.

۶۸. حلی، انوار الملکوت، ص ۴۲ - ۴۱.

۶۹. شریف المرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۴۴ -

۱۴۵.

و بهمین ترتیب رجوع دوباره و اعاده آنها امکانپذیر است؛ و قدیم تعالی قادر است بر همه آنها در اعاده، و هر زمان اراده کند ایجاد مینماید.

در اندیشه کلامی هر موجودی که وجودش با حدوث آمیخته است، ناگزیر در معرض عدم میباشد و خداوند در پرتو قدرتش بار دیگر برای اجرای عدل و تکمیل امر خلقتش او را باز میگرداند. بدین سبب تمام متکلمان به جواز اعاده معدوم معتقدند. حتی کسانی چون خواجه طوسی که در کتب فلسفیش امتناع اعاده را اثبات نموده، در کتب کلامی برای اثبات معاد جسمانی ناگزیر به جواز اعاده در اجزاء اصلی قائل شده است.

حاصل بحث آنکه، مخلوقات الهی همگی در قالب اجسام، اعم از سماوی و لطیف یا اجسام ارضی و کثیف در معرض فنا قرار دارند. فنای ماسوای خداوند، همچون دیگر مبانی فکری، مستخرج از کلام الهی و مورد تأکید و تأیید انبیاء در تمام ادیان است؛ و جهان چنانکه آغازی دارد، به سرانجامی نیز منتهی خواهد شد.

۶- معاد جسمانی

دیدگاه‌های مختلف درباره حقیقت انسان، در اعتقاد به معاد و چگونگی آن نقش تعیین‌کننده‌ی داشته است. متکلمان که حقیقت انسان را مادی میدانند و به روح مجرد اعتقاد ندارند، تنها به معاد جسمانی قائلند، و کسانی که به روح مجرد از ماده اعتقاد دارند و بر این عقیده‌اند که بدن پس از مرگ بکلی از بین می‌رود و اعاده آن را ممتنع می‌شمارند، تنها به معاد روحانی معتقدند. کسانی نیز که علاوه بر مجرد دانستن روح، اعاده بدن‌ها پس از مرگ را ممکن میدانند، به هر دو معاد اعتقاد دارند. غزالی در مبحث

معاد میگوید: فلاسفه معاد روحانی را اثبات کرده و به معاد جسمانی که در شرع به آن تأکید شده توجه نکرده‌اند و بدین ترتیب موجب تکفیر خود شده‌اند، هرچند قول به معاد روحانی نیز صحیح است.^{۷۰} او بدلیل تمایل به تجرد نفس، معاد روحانی را صحیح میدانند لیکن با استناد به شرع، فلاسفه را به اهمال و بیتوجهی به شریعت متهم میکند. بدین ترتیب، معاد جسمانی در دیدگاه او بعنوان یک متکلم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

متکلمان برای اثبات معاد جسمانی به اصل جواز اعاده معدوم نیازمندند. بدین سبب شارح مواقف همه متکلمان را قائل به این اصل میدانند و تنها ابوالحسین بصری و زمخشری از معتزله را منکران اعاده معرفی میکند.^{۷۱}

بغدادی از قول متکلمان اشعری میگوید: همانطور که خداوند اشیاء را از عدم خلق کرده، آفرینش و خلق دوباره آنها بطریق اولی آسانتر است. او در تأیید کلام خود به آیات «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» استناد مینماید.^{۷۲} اشاعره در اثبات بسیاری از مباحث دینی به قدرت الهی متوسل میشوند اما معتزله و امامیه در کنار دلایل شرعی به نظام عقلی نیز بها میدهند، چنانکه سدیدالدین محمود حمصی از امامیان در جواز اعاده معدوم چنین استدلال میکند: امکان یادآوری معلومات فراموش شده، اکتساب و احیای معلومات قبلی است و این امر دلیل بر جواز اعاده معدوم است.^{۷۳} محقق طوسی

۷۰. غزالی، رسائل الغزالی، ص ۵۴۵.

۷۱. ایجی و جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۹.

۷۲. بغدادی، اصول الدین، ص ۲۳۳.

۷۳. طوسی و حلّی، کشف القوائد فی شرح قواعد العقاید، ص ۳۲۳.

■ شارح مقاصد:

**بسیاری از مباحث متکلمان
منافی با مباحث عقلی و علمی
است، لیکن در پی تحقیق و تعمق
روشن میشود که این مباحث در
اثبات عقاید و دفاع از حقانیت
باورهایشان سودمند است.**

بحسب پذیرش نظریه تجرد در جهانشناسی خویش، معاد روحانی را اشاعه نمودند و متکلمان با جسم‌انگاری در ماسوی الله معاد را نیز جسمانی میدانند؛ علاوه بر اینکه نصوص دینی نیز مؤید معاد جسمانی است. متکلمان روح را جسم میدانند، بنابراین بیش از یک نوع معاد در نظر ایشان قابل تصور نیست. بعلاوه آیات قرآن معاد را یک زندگی توأمان با بدن و تنعمات و عذابهای جسمانی توصیف میکند و این متکلم ظواهر آیات را عین حقیقت تلقی میکند و این آیات را حمل به مجازگویی و تشبیه نمیشمارد. بنابراین معاد جسمانی از اصول مسلم تفکر و باور جسم‌انگاری متکلمان محسوب میشود.

نقد دیدگاه متکلمان

الف) رویکرد معرفت‌شناختی

۱- همسان‌انگاری جدل و استدلال

استدلالاتهای کلامی عمدتاً در قالب جدل است و همین شیوه موجب میشود هر نحله و فرقه‌یی بدون اتخاذ مبانی عقلانی، نظریه‌یی را حمایت یا طرد نمایند. بعنوان مثال، با آنکه متکلمان عموماً ظاهرگرایانه و جسم‌انگارانه می‌اندیشند، یکدیگر را نیز به جسم‌گرایی و ظاهرگرایی متهم میکنند. اهل کلام برای مقابله با افکار فلسفی هرگونه تجردگرایی صرف را طرد نمودند و به جسم‌انگاری روی آوردند و از جسم‌انگاری حربه‌یی برای مقابله با خصم ساختند، اما آهسته آهسته موضع جدلی خود را فراموش کردند و گمان بردند این مسلمات همان یقینیاتی هستند که فیلسوفان در برهان از آن بهره‌مندند.

۷۴. همان، ص ۳۲۱.

۷۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۰۱.

میگوید: اعاده معدوم نزد معتزله - بدلیل اعتقاد به نظریه حال - و دیگران از اهل سنت که موجود را بعد از مرگ ممتنع الوجود نمیدانند، جایز است^{۷۴}. در نظریه حال، شیء معدوم اگر چه موجودیت ندارد اما ذات آن ثبوت دارد و تنها به ایجاد خداوند محتاج است تا موجود گردد. لذا در دیدگاه معتزله، معدوم لاشیء نیست. بعلاوه معاد جسمانی متوقف بر فناى عالم است و متکلمان هر دو اصل را پذیرفته‌اند و صرفاً در چگونگی و کیفیت معاد جسمانی اختلاف دارند؛ آیا خداوند همه موجودات را نابود میکند و سپس احیا مینماید یا اجزاء اجسام آنها را متفرق نموده و سپس جمع‌آوری میکند. شارح مقاصد مینویسد: علاوه بر قول اعدام اشیاء و تفریق اجزاء، گروهی در اینباره نظری نداده‌اند و صرفاً توقف نموده و به حشر جسمانی عالم مطابق آیات الهی معتقدند. وی همین نظر را انتخاب نموده و جوینی را نیز بر این رأی معرفی میکند^{۷۵}.

حاصل بحث اینکه یکی از اصول ضروری دین اسلام، باور به حشر و اعاده جسم دنیوی در آخرت است و تمام متکلمان بر این قول اتفاق نظر دارند و تنها در تشریح کیفیت آن اختلاف است. حکما

شارح مقاصد میگوید: بسیاری از مباحث متکلمان منافی با مباحث عقلی و علمی است، لیکن در پی تحقیق و تعمق روشن میشود که این مباحث در اثبات عقاید و دفاع از حقانیت باورهایشان سودمند است، مانند اصل اعاده معدوم، جوهر فرد، صحت فنای عالم، جواز خرق افلاک و دیگر مباحثی که متکلمان در اثبات حشر و عذاب قبر و خلود در آتش آورده اند.^{۷۶} از اینرو توجیه درستی و نادرستی استدلال برای ایشان به موضعگیری کلامی صاحب استدلال بستگی دارد و گویا ملاک بیرونی برای سنجش در دست نیست.

۲- افراط در حس‌گرایی و ظاهرگرایی

از مبانی جسم‌انگاری کلامی، ظاهرگرایی و حس‌گرایی است که استغراق در این رویکرد در برخی مواضع به تقبیح چهره ایشان در محافل علم و اندیشه و در نتیجه عدم توجه به آثار آنها شده است. صدر المتألهین در اینباره مینویسد:

بتحقیق و راست از من بشنو که نزد اهل بصیرت و علماء آخرت، این جماعت منکرین تجرد نفس و عالم ارواح از ظاهریه و حشویه‌اند، و اکثر متکلمین و كافة اطباء و طباعین و اخوان جالینوس فی الحقیقه هنوز به مقام و مرتبه انسانیت نرسیده‌اند و از زمره اهل دانش و بینش نیستند، و نور ایمان به آخرت که رکنی عظیم از مسلمانی است بر دل ایشان نتابیده، و در حقیقت از عداد کفارند هر چند بظاهر حکم اسلام بر ایشان جاری است. زیرا که بنای اعتقاد به آخرت بر معرفت نفس است.^{۷۷}

شهرستانی در توجیه شیوه معرفتی کلامی میگوید: رسالت و مأموریت اهل شریعت و متکلمان اقتضا میکند که با مبانی عرف و عام پیش بروند تا آنها را

بسمت دیانت و هدایت متمایل کنند.^{۷۸} این جماعت، صرفاً حقیقت را در ظاهر کلام الهی یافته‌اند. شاهد این امر، سخن شیخ طوسی است که درباره معاد و اثبات آن میگوید: خداوند اجسام فانی شده را اعاده میکند، چنانکه آنها را در این دنیا خلق کرد، تا حق ذیحقوق استیفا شود و این امر ممکن است و انبیا بدان اشاره داشته‌اند، بویژه قرآن کریم بدان مکرر تصریح نموده و بهیچوجه قابل تأویل نیست.^{۷۹}

ب) رویکرد هستی‌شناختی

۱- تقلیل انسان به جسم

متکلمان اسلامی عموماً در باب نفس بسمت جسم‌انگاری سوق یافته‌اند و معدود افرادی از اهل کلام قول به تجرد را برگزیده‌اند که بدلیل تمایل ایشان به مبانی فلسفی است. در اندیشه کلامی اگرچه دیدگاه‌های متکلمان اسلامی در باب نفس متنوع است، اما وجه مشترک همه ایشان در طرد تجردگرایی و اتخاذ نظریه جسم‌انگاری است.^{۸۰} لاهیجی نظریه متکلمان را چنین تشریح نموده است:

کثیر من المتکلمین علی أنّها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الی اخره و کان هذا مراد من قال هی هذا الهيكل المخصوص و البنية المحسوسة أی التي من شأنها ان یحسّ بها.^{۸۱} مسئله ثبات شخصیت و جسم انسان که همواره در حال تبدیل و تحول است بحث برانگیز است. همه انسانها خودشان را در تمام دوران زندگی واجد

۷۶. همان، ص ۸۲.

۷۷. ملاصدرا، رساله سه اصل، ص ۲۱.

۷۸. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۳۰۶.

۷۹. طوسی، العقائد الجعفریه، ص ۲۵۰.

۸۰. ایجی و جرجانی، شرح المواقف، ج ۷، ص ۲۵۰.

۸۱. لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۲، ص ۳۵۹.

یک شخصیت ثابت میباید^{۸۲}، بعلاوه خداوند در تبیین مراحل آفرینش انسان، به آفرینش دیگر و نفخ روح منسوب به خود اشاره نموده و میفرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^{۸۳}؛ همچنین روح را از سنخ عالمی متفاوت از عالم اجسام معرفی میکند: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^{۸۴}. پس چگونه میتوان انسان را صرفاً در بعد جسمانی خلاصه کرد.

۲- نفی حیات پیشین ارواح

برخی از قائلان به تجرد نفس، آیاتی چون «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»^{۸۵} را در تأیید حیات پیشین ارواح مطرح کرده‌اند. این معنا روشنگر آنست که اگر خدای تعالی، ارواح انسان را بصورت ذره‌هایی از پشت و صلب آدم برگرفته و آنها را بر وجود خود آگاهی داده است، حتماً لازمه این اطلاع و آگاهی یک شعور باطنی و همچنین عوالمی است که بدون آن امکان چنین پیمانی متصور نیست؛ به اعتباری شعور باطنی کار روح است. روایات بسیاری نیز به حیات ارواح انسانی اشاره دارند؛ مانند: «الْأَرْوَاحُ أَنهَا جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَ مَا تَنَآكَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَ»^{۸۶}. حال با وجود احادیث مسلم، چگونه میتوان عالم ارواح را منکر شد و انسان را در پیکر محسوس خلاصه نمود؟

۳- تفسیر مرگ به فنا

آیا با پدیدار شدن مرگ حیات انسان بطور کامل منقضی میشود؟

مرگ در دیدگاه متكلمان دو تفسیر دارد: برخی همچون قاضی عبدالجبار معتزلی و سیدمرتضی، مرگ را به فنا تفسیر میکنند^{۸۷}. و برخی مانند سدیدالدین

حمصی رازی مرگ را به تفرق اجزاء بدن^{۸۸}. چنانکه ملاحظه میشود در تفسیر همسان‌انگاری نفس و بدن، مرگ به حیات انسانی خاتمه داده و هرگونه حیات و ادراک از او سلب میشود^{۸۹}؛ در حالیکه طبق آیات قرآن پدیده مرگ به انتقال انسان از این دنیا به عالم دیگر و مواجهه با نتایج اعمال دنیوی معرفی میشود. همچنین از روایات برمی‌آید که روح انسانی پس از متلاشی شدن جسد نتایج اعمالش بر او ظاهر شده و نحوه زندگی مشخص میگردد، چنانکه امام علی (ع) میفرماید: «وَ الْعِظَامُ نَخِرَةٌ بَعْدَ قُوَّتِهَا وَ الْأَرْوَاحُ مُرْتَهَنَةٌ بِثَقَلِ أَعْبَائِهَا»^{۹۰} و در ادامه حدیث میفرماید: «در آن زمان به اسرار پنهان، یقین میکنند»^{۹۱}. این خبر، حکایت از اوج مرتبه ادراک و زندگانی ارواح انسانی بعد از مرگ است.

۴- عجز از اثبات معاد و مراتب معنوی

از آنجا که معاد به انسان مرتبط است و به مقصد و مأوی او اشاره دارد، نحوه شناخت ما از انسان در تبیین چگونگی معاد و مؤثر است، لذا اثبات معاد و تفصیل مباحث آن از لوازم و آثار انسان‌شناسی و علم‌النفس شمرده میشود. بهمین دلیل برخی معتقدند در قول به جسم‌انگاری نفس، نه تنها معاد روحانی قابل اثبات

۸۲. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۴-۲۳.

۸۳. سوره ص، ۷۲.

۸۴. اسراء، ۸۵.

۸۵. اعراف، ۱۱۷.

۸۶. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۴۱.

۸۷. همدانی، المغنی، ج ۱۱، ص ۴۵۶؛ شریف مرتضی، رسائل

الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۸۴.

۸۸. حمصی رازی، المنقذ من التقلید، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۸۸.

۸۹. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۸۴.

۹۰. نهج البلاغه، ص ۱۱۱.

۹۱. همانجا.

نیست بلکه معاد جسمانی نیز اثبات نمیشود.^{۹۲} بر اساس این دیدگاه، آن دسته از متکلمان و اهل حدیث که منکر تجرد نفسند و آن را به فنای بدن فانی شمرده‌اند، نمیتوانند به معاد جسمانی قائل شوند.

در نگاه روح‌باورانه، ادراک عقلی و لذایذ روحانی حاصل از علو و ترفیع مقامات معنوی، بهیچ‌وجه قابل مقایسه با لذات محسوس و جسمانی نیست. از نظر این گروه، حظوظ حقیقی و سعادت واقعی مربوط به امور روحانی است و کسانی که در حیطة جسم و جسمانیات مستغرقند، هیچگاه طعم لذت و سعادت را نخواهند چشید. ابن سینا در اینباره میگوید: لذات معنوی نه تنها در انسان بلکه در حیوانات نیز برتر و عالتر از لذات محسوس است.^{۹۳} وی مثال می‌آورد که برخی سگهای شکاری در حال گرسنگی شکار خود را برای صاحبشان نگاه میدارند و نیز حیوانات شیرده، فرزندان را بر خود مقدم میدارند و در حفظ و حمایت آنها با خطرات مختلف مواجه میگردند. بدینسان وقتی لذات باطنی در حیوانات برتر از لذات حسی و ظاهری است، بتردید در انسان بطریق اولی این لذات معنوی ارزشمند واقع میشوند.

جمع‌بندی

متکلمان اسلامی با رویکرد معرفتی دین‌مدارانه، علم کلام اسلامی را تأسیس نموده و در این مسیر مبانی کاملاً متفاوتی نسبت به مبانی فیلسوفان اسلامی اتخاذ کرده‌اند. هستی‌شناسی کلامی مبتنی بر جسم‌انگاری است و تجرد مساوق با موجود کامل و مختص ساحت ربوبی. اتخاذ چنین نگرشی به انگیزه صیانت و پررنگ نمودن توحید و یگانه‌باوری است. با این حال، جسم‌انگاری در میان متکلمان ذومراتب است، بگونه‌یی که در برخی گروهها و افراد به تجسیم خداوند انجامیده است. هرچند این

دیدگاه طبق رویکرد ظاهرگرایی و روش حسی متکلمان ظاهراً مبتنی بر مبانی مأخوذ و مستخرج از آیات قرآن است، اما در آثار و لوازم، همچون ثبات شخصیت انسان، استقلال روح بعد از مرگ، حیات برزخ و معاد قابل نقد و مناقشه است.

منابع

- نهج البلاغه، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
آشتیانی، سیدجلال‌الدین، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده ورسومه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.
ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت‌الله المرعشی، ۱۳۷۸-۱۳۸۳.
ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
اسفراینی، ملا اسماعیل، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بی‌نا، بی‌تا.
ایچی، عضدالدین و جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم، الشریف رضی، ۱۳۲۵ق.
باقلانی، ابوبکر، الانصاف فیما یجب اعتقاده، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
بغدادی، عبدالقاهر، اصول الایمان، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.
-----، اصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.
-----، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ق.
تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف رضی، ۱۴۰۹ق.
جوزیه، ابن قییم، الروح، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۶م.
جوینی، عبدالملک، لمع الادله فی قواعد عقاید اهل السنه و الجماعه، مقدمه و تحقیق دکتر خوقیه حسین محمود، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۶۵م.
۹۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه، ج ۹، ص ۲۲۶-۲۲۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۸.
۹۳. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۱۳۷.

حسنى رازى، سيدمرتضى، تبصرة العوام، تصحيح عباس اقبال آشتياني، تهران، اساطير، ١٣٦٤.

حلبى، على اصغر، تاريخ علم كلام، تهران، اساطير، ١٣٧٦.
حلى، حسن بن يوسف، انوار الملكوت، تحقيق محمد نجمى زنجانى، قم، الشريف الرضى، ١٣٦٣.

-----، تسليك النفس الى حضيرة القدس، تحقيق فاطمه رضائى، قم، مؤسسه امام صادق، ١٤٢٦ق.

حمصى رازى، سيدالدين، المنقذ من التقليد، قم، نشر اسلامى، ١٤١٢ق.

خاتمى، احمد، فرهنگ علم كلام، تهران، صبا، ١٣٧٠.
ساعدى، شاكرا عطيه، المعاد الجسماني، قم، المركز العالمى للدراسات الاسلاميه، ١٤٢٦ق.

سهروردى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمة هانرى كربين، سيدحسين نصر و نجفلى حبيبي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٧٥.

شريف مرتضى، على بن حسين، الذخيرة فى علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١١ق.

شريف مرتضى، على بن حسين، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيدمهدي رجائى، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ق.

شهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، قم، الشريف الرضى، ١٣٦٤.

صبحى، احمد محمود، فى علم الكلام، دار النهضة العربيه، ١٤٠٥ق.

صدوق، محمد بن على و مفيد، محمد بن نعمان، اعتقادات الإمامية و تصحيح الاعتقاد، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٤ق.

صدوق، محمد بن على، التوحيد، قم، جامعه مدرسين، ١٣٩٨ق.

-----، الخصال، قم، جامعه مدرسين، ١٣٦٢.
-----، علل الشرايع، قم، داوى، بيتا.

-----، كمال الدين و تمام النعمه، تهران، اسلاميه، ١٣٩٥ق.

طالقانى، محمدنعميم، منهج الرشاد فى معرفة المعاد، تحقيق رضا استادى، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٤١١ق.

طباطبائى، سيدمحمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، انتشارات اسلامى، ١٤١٧ق.

طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، مقدمة محمد جواد بلاغى، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ١٣٧٢ش

طوسى، ابوجعفر، التبيان فى تفسير القرآن، مقدمة آقابزرگ تهرانى و تحقيق احمد قصيرعامل، بيروت، دار احياء التراث العربى، بيتا.

-----، تلخيص الشافى، قم، نشرانجمن، ١٣٨٢.
-----، تهديد الاصول، شرح رساله جمل العلم والعمل

سيد مرتضى، ترجمه، مقدمه و تعليمات عبدالحسين مشكوة الدينى، تهران، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه، ١٣٥٨.

طوسى، العقائد الجعفريه، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤١١ق.
طوسى، نصيرالدين و حلى، حسن بن يوسف، كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد، تحقيق حسن مكى عاملى، بيروت، دار الصفوه، ١٤١٣ق.

طوسى، نصيرالدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق حسيني جلالى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٠٧ق.

غزالى، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبريزى، ١٣٨٢.

-----، رسائل الغزالى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦ق.
-----، فضائح الباطنيه، تحقيق محمدعلى قطب، بيروت، مكتبة العصريه، ١٤٢٢ق.

فخررازى، ابوعبدالله، الاربعين فى اصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٨٦م.

-----، شرح اسماء الحسنى، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٤٠٦ق.

كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تهران، اسلاميه، ١٣٦٢.

لاهيجى، فياض، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوى، بيتا.
مجلسى، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ق.

مفيد، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، قم، كنگره جهانى شيخ مفيد، ١٤١٣ق.

مكدموت، مارتين، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب على هاشم، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٧١.

ملاصدرا، الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الاربعه، ج ٦: تصحيح، تحقيق و مقدمه احمد احمدى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٨١.

-----، الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الاربعه، ج ٧: تصحيح، تحقيق و مقدمه مقصود محمدى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٨٠.

-----، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ٩: تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا اكبريان، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٨٢.

-----، رساله سه اصل، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيدحسين نصر، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٩٠.

موسوى جزائرى، سيدنعمت الله، نور البراهين، تحقيق سيدمهدي رجائى، قم، انتشارات اسلامى، ١٤١٧ق.

همدانى، قاضى عبدالجبار، المختصر فى اصول الدين، تحقيق محمد عماره، بيروت، دار الهلال، ١٩٧١م.

-----، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق جورج قنواتى، قاهره، الدار المصريه، ١٩٦٢-١٩٦٥م.