

مطالعه تطبیقی حدوث جسمانی نفس در کلام اسلامی و حکمت متعالیه*

□ مصطفی عزیزی علویجه^۱

چکیده

«حدوث جسمانی نفس» از جمله مباحث مشترک کلام اسلامی و حکمت متعالیه است. در کلام اسلامی، دو رویکرد تبعی و اصالی در این باب مطرح است؛ رویکرد تبعی، نفس را مشروط به حدوث مزاج معتدل در بدن، حادث دانسته و رویکرد اصالی، نفس را همچون دیگر اجسام و به نحو مطلق حادث می‌داند. دیدگاه حدوث اصالی نفس نیز نسبت به نحوه حدوث، تفسیرهای مختلفی ارائه کرده است؛ عرض بودن، یکسانی با هیكل محسوس، جسم لطیف بودن، جزء اصلی بدن، و جزء لایتجزا بودن نفس از آن جمله است. دلیل اصلی متکلمان بر حدوث مبتنی بر ناسازگاری قدم نفس با صفاتی چون قادر مختار بودن خداوند است. در مقابل، ملاصدرا معتقد به ناسازگاری میان حدوث زمانی نفس و تجرد ذاتی آن بوده و بر انگاره «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» تأکید دارد. مسئله تحقیق، مطالعه تطبیقی و تحلیل دیدگاه کلام اسلامی و حکمت متعالیه در مسئله

حدوث نفس است. تفاوت میان رویکرد کلامی و فلسفی به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن دو بازمی‌گردد. نظریه حدوث جسمانی نفس در کلام و فلسفه، علاوه بر اشتراک در برخی لوازم، دارای پیامدهای متفاوتی همچون تفاوت در ملاک هویت شخصی است. در این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی، حدوث جسمانی نفس از دیدگاه کلام اسلامی و حکمت متعالیه مورد واکاوی قرار گرفته و نقاط تلاقی و تمایز آن دو در مبانی و لوازم برجسته گردیده است.

واژگان کلیدی: حدوث نفس، بدن، جسمانیة الحدوث، کلام اسلامی، حکمت متعالیه، حرکت جوهری.

مقدمه

متکلمان اسلامی به موضوع انسان‌شناسی و نفس‌شناسی اهمیاتی ویژه داشته و عمدتاً این مبحث را در ضمن مباحث فلسفه تکلیف و هویت مکلف و نیز ذیل مبحث معاد مطرح نموده‌اند. دغدغه اصلی متکلمان آن است که مخاطب اصلی در تکالیف الهی کیست؛ این بدن مادی جسمانی یا روح و نفس انسانی؟

در کلام اسلامی عمدتاً دو تفسیر ماده‌انگارانه و فراماده‌انگارانه از نفس مطرح بوده است؛ برای مثال، اندیشمندانی مانند هشام بن حکم، بنی‌نویخت، شیخ مفید، ابوحامد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، راغب اصفهانی و فیض کاشانی، بر تجرد و فرامادی بودن نفس تأکید داشته‌اند. از سوی دیگر، متکلمانی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوبکر باقلانی، سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلّی، بر ماده‌انگاری نفس پای فشرده‌اند.

در باب کیفیت حدوث نفس انسانی، چهار فرض قابل تصویر است: ۱- جسمانیة الحدوث و البقاء بودن نفس، ۲- روحانیة الحدوث و البقاء بودن نفس، ۳- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، ۴- روحانیة الحدوث و جسمانیة البقاء بودن نفس.

برخی از متکلمان شیعه و اهل سنت، دیدگاه نخست را برگزیده و بر حدوث و بقای جسمانی نفس تأکید دارند. حکمت متعالیه در یک بخش از ادعای متکلمان با آن‌ها همراه بوده و حدوث نفس را جسمانی می‌داند؛ اما با بخش دوم ادعای آن‌ها یعنی بقای جسمانی نفس مخالفت نموده و بر انگاره بقای روحانی نفس در عین حدوث جسمانی آن اصرار می‌ورزد. در این تحقیق به دنبال آن هستیم تا مسئله حدوث جسمانی نفس را

بر پایه دو رویکرد کلامی و حکمت متعالیه مورد بازپژوهی قرار داده و نگاه آن دو را نسبت به جسمانی بودن نفس مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم. در این باره، پرسش‌های ذیل قابل طرح است:

تفاوت جوهری دیدگاه حکمت متعالیه با دیدگاه برخی از متکلمان پیرامون حدوث جسمانی نفس چیست؟ منشأ و دلیل پذیرش دیدگاه جسمانی الحدوث بودن نفس از سوی متکلمان مسلمان چیست؟ آیا مستندات مشترکی میان این دو مکتب کلامی و فلسفی برای اثبات این مدعا وجود دارد؟

آیا صدرالمতألهین در مسئله جسمانیة الحدوث بودن نفس، متأثر از متکلمان و نحوه نگاه آن‌ها به آیات و روایات بوده است؟

آیا حدوث جسمانی نفس به معنای ماده‌انگاری هویت انسان است؟ آیا قول به جسمانی الحدوث بودن نفس با تجرد و فرامادی خواندن آن سازگار است؟ صدرالمتألهین چگونه و با چه سازوکاری میان حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، سازگاری ایجاد کرده است؟

در باب تاریخچه این موضوع باید گفت پژوهش‌های گوناگونی از زوایای مختلف در این زمینه صورت گرفته است؛ برای مثال، مقاله «بررسی چالش‌های حدوث جسمانی نفس» که بیشتر به چالش‌های نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس پرداخته است؛ همچنین مقاله «بررسی و تحلیل جسمانیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین» که بر جنبه تفاسیر متفاوت از جسمانیت نفس متمرکز شده است؛ نیز مقاله «کارکردهای تمدنی نظریه جسمانی بودن حدوث نفس» که در آن بر مسئله حدوث جسمانی نفس از منظر عوامل جسمانی دخیل در تکامل انسان و تطبیق آن بر عامل اقتصادی تأکید شده است. اما آنچه پژوهش پیش رو را از سایر تحقیق‌های انجام گرفته در این زمینه متمایز می‌سازد، عبارت است از:

۱- تحلیل دیدگاه متکلمان مسلمان پیرامون حدوث جسمانی نفس و طبقه‌بندی آن در ضمن پنج نظریه اصلی، و نیز بیان دلایل نقلی و عقلی جسم‌انگاری نفس در نگرش متکلمان.

۲- نقطه اصلی تمایز این پژوهش، مقایسه نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»

که در حکمت متعالیه مطرح است، با نظریه جسم‌انگاری نفس در کلام اسلامی و تأکید بر «حرکت جوهری نفس» به عنوان وجه امتیاز اساسی آن دو.

۳- بیان وجوه تشابه جسمانیت نفس از دو منظر کلامی و فلسفی با گرایش حکمت متعالیه؛ این وجوه تشابه در دو سطح ادله و پیامدها مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱. دلایل حدوث جسمانی نفس در کلام اسلامی

اصل نظریه حدوث نفس مورد اتفاق همه متکلمان از جمیع فرق و مذاهب اسلامی می‌باشد. از این رو در کلام اسلامی، هیچ یک از متکلمان انگاره قدیم نفس را که افلاطون بر آن تأکید داشت، نپذیرفت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۷).

در یک تقسیم‌بندی نخستین می‌توان متکلمانی را که قائل به حدوث نفس‌اند، به دو دسته کلی تقسیم نمود:

الف) یک دسته به پیروی از حکمت مشاء، نفس را روحانی الحدوث دانسته و بر آن‌اند که نمی‌شود موجودی حادث زمانی باشد، ولی از سوی دیگر مستند به یک علت قدیم باشد؛ زیرا یا مستلزم آن است که قدیم حادث گردد و یا برعکس، حادث قدیم شود. این دسته از متکلمان، حدوث زمانی نفس را با حدوث مزاج در بدن همزمان دانسته و معتقدند که روح مجرد فرامادی به بدن تعلق نمی‌گیرد، مگر آن هنگام که مزاج معتدل در ماده بدنی فراهم شود و همین حدوث مزاج، عامل حدوث زمانی روح و تعلق آن به بدن می‌باشد. این گروه تنها خداوند را قدیم زمانی دانسته و ماسوی الله را حادث زمانی برمی‌شمرند:

«إِنَّ النَّفْسَ حَادِثَةٌ أَفَاضَ عَلَيْهَا الوجود، ذُو الْفَيْضِ وَالْجُودِ وَهُوَ اللهُ تَعَالَى الْقَدِيمُ وَلَا قَدِيمَ سِوَاهُ، وَحُدُوثُهَا وَإِفَاضَةُ الْوُجُودِ عَلَيْهَا مَشْرُوطٌ بِحُدُوثِ اسْتِعْدَادِ فِي الْبَدَنِ يَقْتَضِي حُدُوثَهَا فِي وَقْتِ حُدُوثِ ذَلِكَ الْاسْتِعْدَادِ لِيَتَخَصَّصَ إِيجَادُ النَّفْسِ لَهُ (أَيَّ لِبَدَنِ) فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ (وَهُوَ الْاسْتِعْدَادُ الْمَذْكُورُ) حَاصِلًا، لَمْ يَكُنْ حُدُوثُ النَّفْسِ فِي الْآنِ أَوْلَى مِنْ حُدُوثِهَا فِي آنِ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ» (مکی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۱۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۵۴۷).

ب) دسته دیگر از متکلمان، حدوث نفس و روح را یک حدوث تبعی نمی‌دانند،

بلکه بر حدوث اصالی نفس پای می‌فشارند؛ بدین معنا که نفس به تبع حدوث مزاج حادث نمی‌گردد، بلکه نفس یک موجود مادی و جسمانی است و هر موجود مادی و جسمانی، حادث زمانی می‌باشد؛ پس نفس حادث زمانی است: «النفس حادثه، لأنها من جملة العالم» (علامه حلی، ۱۴۲۸: ۵۴۴؛ خوانساری، ۱۴۲۰: ۱۴۸).

این دسته دوم نیز ماسوی الله و جهان ممکنات را حادث زمانی دانسته و قدم زمانی را منحصر در واجب تعالی می‌دانند.

متکلمان برای اثبات حدوث نفس، دلایل گوناگونی ذکر نموده‌اند. مهم‌ترین استدلال آن‌ها بر حدوث نفس آن است که نفس اگر ازلی و قدیم می‌بود، یا بایستی واحد باشد یا کثیر. اگر نفس پیش از تعلق به بدن واحد باشد، پس از آنکه به بدن‌های مختلف تعلق گرفت، بایستی هر آنچه یک نفر می‌داند، دیگران نیز آن را بدانند؛ زیرا در واقع یک نفس واحدی است که به بدن‌های گوناگون تعلق گرفته است و این، خلاف واقع و وجدان است. اگر نفس پیش از تعلق به بدن کثیر و متعدد باشد، این بدان معناست که نفس پیش از بدن منقسم به اجزایی بوده است و بی‌تردید ملاک و معیار تعدد نفوس قبل از بدن بایستی ماده یا یک امر مادی باشد؛ در حالی که نفوس قبل از بدن ماده‌ای نداشته‌اند. بنابراین نفس همچون سایر موجودات مادی دیگر حادث است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۷۸-۳۸۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۵۲).

برخی همچون سعدالدین تفتازانی، دلیل حدوث نفس را -چه نفس مجرد باشد و چه مادی- قادر مختار بودن خداوند برشمرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۰-۳۲۵)؛ چون اگر نفس قدیم زمانی باشد، مستلزم آن است که خداوند فاعل مختار نباشد؛ اقتضای فاعل مختار بودن آن است که فاعل، نخست فعلی را انجام نداده باشد، سپس فعلش را ایجاد کند: «إِنَّ كُونَ الشَّيْءِ أَرْزَلِيًّا يَنْفِي افْتِقَارَهُ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۸۱/۳).

دیدگاه متکلمان معتقد به حدوث اصالی نفس را می‌توان در پنج نظریه خلاصه نمود:
 ۱- نظریه عرض بودن نفس، ۲- نظریه یکسان‌انگاری نفس و هیکل محسوس، ۳- نظریه نفس به عنوان جسم لطیف، ۴- نظریه نفس به عنوان اجزاء اصلی بدن، ۵- نفس به عنوان جزء لایتجزا.

ضرار بن عمر (۸۰-۱۳۱ ق.) در جرگه متکلمانی است که نفس آدمی را مجموعه‌ای

از أعراض همچون رنگ و شکل و بو و سردی و گرمی و مانند آن می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۸۱-۳۳۰). به وضوح می‌توان حدوث جسمانی نفس را از دیدگاه عرض‌انگاران نفس که هویت آن را مجموعه از أعراض مادی کنارهم آمده تفسیر نموده‌اند، برداشت نمود.

ابوبکر اصمّ (م. ۲۰۱ ق.) و ابوهذیل علاف (م. ۲۳۵ ق.) و ابوعلی جبائی (۲۳۵-۳۰۳ ق.) از بزرگان معتزله‌اند که حقیقت آدمی را همین هیكل متراکم محسوس و مشهود دانسته و آن را فاقد روح شمرده‌اند (همان: ۳۳۱؛ قاضی‌الجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۱۰/۱۱). جبائی برای اثبات ادعای خویش به دیدگاه لغت‌پژوهان تمسک کرده که می‌گویند: «روح انسان خارج شد»: از این رو معتقد بود که روح عرض نیست (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۴). از میان پیروان مکتب ظاهرگرایی، ابن حزم ظاهری (۳۸۴-۴۵۶ ق.) بر انگارهٔ یکسان‌انگاری نفس و بدن تأکید می‌نمود (ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۸: ۴۷/۵).

از میان متکلمان شیعه، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (م. ۳۲۰ ق.)، سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ ق.)، ابوصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷ ق.) شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی، و سدیدالدین حمّصی رازی (اوایل قرن هفتم)، ساختار وجودی انسان را همین هیكل محسوس و ساختار بدنی او می‌دانستند و بر آن بودند که تکالیف الهی متوجه همین بدن مادی است (علامه حلی، ۱۳۳۸: ۱۴۹-۱۵۰؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

پیروان دیدگاه کسانی که نفس انسان را «جسم لطیف» می‌دانند، بر آن‌اند که نفس جسم لطیفی است که در بدن سریان و جریان دارد؛ همانند سریان آب در گل، و آتش در زغال. در میان متکلمان اهل سنت، دانشمندانی همچون نظام معتزلی (م. ۲۳۰ ق.)، ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ ق.)، امام‌الحرمین جوینی (م. ۴۷۸ ق.)، فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ ق.)، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق.)، ابن قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱ ق.)، نظریه جسم لطیف بودن نفس را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۱؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۱۲/۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۸؛ ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۸: ۴۷/۵؛ امام‌الحرمین جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱۸/۲؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۱: ۲۹۲/۱۰؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۵۷).

از میان متکلمان و اندیشمندان شیعه، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق.) نفس را جسم لطیف

می دانست (طوسی، بی تا: ۴۶۸/۲).

در مورد نظریه «نفس به عنوان جزء اصلی بدن» باید گفت متکلمانی همچون محقق حلّی یا محقق اول (۶۰۲-۶۷۶ ق.) و ابن میثم بحرانی (۶۳۶-۶۹۹ ق.) معتقد بودند که نفس جزء اصلی بدن است و تا آخر عمر انسان در بدن او پایدار و باقی می ماند (محقق حلّی، ۱۴۱۴: ۱۰۶؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۰).

علامه حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ق.) اگرچه دیدگاه‌های متفاوتی درباره ماده‌انگاری یا عدم ماده‌انگاری نفس دارد، ولی در کتاب *الاسرار الخفیه* تصریح می کند که نفس، همان اجزای اصلی بدن است که با مرگ فانی و نابود نمی شود (علامه حلّی، ۱۳۷۹: ۵۷۳).

ابن راوندی (۲۰۵-۲۴۵ ق.) در جرگه متکلمانی است که نفس انسانی را جزء لایتجزّأ می داند. منظور از جزء لایتجزّأ بودن نفس، یعنی همان جوهر فردی که انقسام ناپذیر است (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۷/۷). همچنین اشعری از فردی به نام «صالحی» نام می برد که معتقد بود انسان جزء لایتجزّاست و دارای ویژگی‌هایی همچون تماس بودن با اشیاء و جدا شدن از آن‌ها و حرکت و سکون می باشد. وی بر این باور بود که نفس جزئی از این بدن است که در آن حلول کرده و در قلب انسان سکنی گزیده و دارای همه اعراض مادی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۲).

خواجه نصیرالدین طوسی این چند دیدگاهی را که بر جسم‌انگاری نفس تأکید دارند، این گونه توصیف و نقد می کند:

«آنچه که هر انسانی از آن به "من" تعبیر می کند، از چهار حالت بیرون نیست: یا جسم است یا جسمانی، یا نه جسم است و نه جسمانی، یا هم جسم است و هم جسمانی. متکلمان پنداشته‌اند که این "من انسانی" جسم است؛ از این رو جمهور متکلمان بر آن‌اند که من انسانی، همین "بئیه محسوس بدنی" است، در حالی که این دیدگاهی ضعیف و نادرست است؛ زیرا این "بئیه بدنی" همواره در حال دگرگونی و تغییر و انتقال از کوچکی به بزرگی و از لاغری به چاقی است، در حالی که هویت انسان و شخصیت او در همه این مراحل و حالت‌ها باقی و مستمر است. اگر منظور از من، همان قید "محسوس" باشد، این نیز نادرست است؛ زیرا محسوسات عبارت‌اند از رنگ و شکلی که قائم به آن شخص خارجی است، در حالی که انسان تنها همین شکل و رنگ نیست، والا بایستی اعضا و اجزای داخلی بدن انسان که دیده نمی شود، بیرون

از هویت حقیقی انسان باشد. بنابراین هویت و شخصیت انسان محسوس نیست. برخی پنداشته‌اند که آن "من انسانی" اجزاء اصلی بدن انسان است که از اول تا آخر عمر انسان باقی و ماندگار می‌باشد. ابن راوندی معتقد است که آن جزء اصلی در قلب انسان است و حرکت نمی‌کند. برخی معتقدند که این جزء اصلی، همان جسم لطیف ساری در بدن، یا روح دماغی، یا اخلاط چهارگانه است. اما کسانی که معتقدند "من" جسم نیست، بلکه جسمانی است، آن را عبارت از مزاج و اعتدال اخلاط چهارگانه دانسته‌اند. در مقابل، فلاسفه بر آن‌اند که من و هویت انسانی، نه جسم است و نه جسمانی» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۷۸-۳۸۳).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان حدوث جسمانی نفس از منظر متکلمان را این‌گونه در قالب شکل اول منطقی بیان نمود: نفس انسانی موجودی جسمانی است (صغری) و هر موجود جسمانی حادث زمانی است (کبری)؛ بنابراین نفس انسانی حادث زمانی است (نتیجه). صغرای این استدلال در پنج نظریه ماده‌انگاران مذکور تجلی یافته است و کبری آن مورد پذیرش همه متکلمان و فلاسفه می‌باشد.

شایان توجه اینکه خاستگاه جسم‌نگاری نفس و حدوث جسمانی آن در کلام اسلامی را بایستی در نگاه نص‌گرایانه برخی از متکلمان جستجو نمود؛ نگاهی که تلاش می‌کند آموزه‌های بنیادین را با سنجۀ قرآن و سنت بسنجد تا برهان و دلیل عقلی؛ برای نمونه، در برخی روایات واژه «روح» از ریخ به معنای باد گرفته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹/۵۸). همچنین در برخی مجامع روایی اهل سنت، روایاتی بیان شده که می‌گوید روح مؤمن پس از مرگ در چینه‌دان پرندگان سبزرنگ قرار می‌گیرد (امام‌الحرمین جوینی، ۱۴۱۶: ۱۵۱؛ ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۱: ۲۹۲/۱۰).

از سوی دیگر، متکلمان وصف «تجرّد» و فرامادی بودن را منحصر در واجب‌الوجود می‌دانند؛ زیرا تنها او را قدیم زمانی می‌دانند و ماسوی الله را حادث زمانی، از این رو برای پرهیز از افتادن در ورطۀ تشبیه و تجسیم خداوند، نفس انسانی را مادی و جسمانی تعریف نموده‌اند تا یک بینونت عزلی میان خالق و مخلوق ترسیم کنند. از آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: کاسته شدن قسمتی از روح با قطع عضو بدنی، و درهم‌تیدگی جسم لطیف با بدن، اشتقاق ماده روح از ریخ و باد هوا، قرار گرفتن

روح در چینه‌دان پرندگان، سریان روح در بدن همچون سریان روغن در زیتون، همگی گواه بر هویت مادی و جسمانی نفس دارد و نشانگر حدوث جسمانی آن‌هاست.



۲. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

ملاصدرا همچون همه متکلمان، نفس را حادث دانسته نه قدیم، و برای اثبات حدوث نفس به بطلان تناسخ تمسک جسته، معتقد است که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا در بدن دیگر موجود است که این موجب تناسخ می‌شود و یا نفس از تعلق به همه بدن‌ها پیراسته است؛ در این صورت اگر به بدنی تعلق بگیرد، مستلزم عروض تجدد و دگرگونی زمانی بر موجودی خواهد شد که فراتر از جهان ماده و حرکت و استعداد است، و این نیز محال می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴: ۵۳۷).

صورت دومی که در این استدلال فرض شده، ناظر به این قاعده فلسفی است که «کُلُّ حادثِ زمانیِّ مسبوقِ بمادّةٍ ومُدّةٍ» (همو، بی‌تا: ۳۷). بنابراین اگر نفس پیش از تعلق به بدن موجود باشد، عروضش به بدنی خاص، مستلزم عارض شدن تغییر و تبدل در موجود مجرد محض خواهد شد و این با قاعده مذکور منافات دارد.

صدرالمتألهین با نظریه «روحانیة الحدوث بودن نفس» مخالفت نموده است؛ زیرا این انگاره را با سه اشکال اساسی مواجه می‌دانسته است:

- ۱- تجرد و بساطت ذات نفس با حدوث زمانی آن ناسازگار است.
- ۲- حدوث روحانی نفس در تناقض با تعلق نفس به بدن و تأثیرپذیری آن از بدن است؛ از این رو حالات‌های بدنی همچون سلامتی، بیماری، لذت و درد جسمانی، با حدوث روحانی نفس در تنافی است.
- ۳- حدوث روحانی نفس و تجرد ابتدایی آن با تکثر عددی نفس بر حسب تکثر بدن‌ها مغایرت دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۸).

از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس در آغاز افاضه‌اش به بدن، صورت برای موجودات جسمانی بوده و منطبق در ماده است؛ یعنی همان گونه که مراحل پیش از افاضه نفس، جسمانی و مادی بود، وجود نفس که به ماده مستعد افاضه می‌گردد، جسمانی خواهد

بود؛ همچون صورت محسوس و خیالی. نفس از اول آفرینش خود، صورت عقلی و مجرد برای چیزی نبوده است؛ یعنی حدوثش حدوثی روحانی و فرامادی نمی‌باشد؛ زیرا محال است که از اجتماع یک صورت عقلی مجرد با ماده جسمانی - بدون اینکه مراحل استکمال و ترقی را طی کند-، یک نوع جسمانی جدیدی پدید بیاید، و این نزد ملاصدرا از محال‌ترین محال‌ها به شمار می‌آید؛ زیرا ماده قریبه یک چیز باید از جنس صورت آن باشد؛ چرا که نسبت صورت به ماده همچون نسبت فصل محصل است برای جنس قریب. از این رو، نفس در آغاز آفرینش و فطرت خود یک صورت مادی و جسمانی مانند همه موجودات جهان مادی است؛ با این تفاوت که قوه و استعداد سلوک تدریجی به جهان ملکوت را دارد. بنابراین نفس در آغاز آفرینش، یک صورت مادی و جسمانی از جنس همین جهان مادی است؛ اما استعداد سلوک و ارتقاء تدریجی به جهان ملکوت را دارد و می‌تواند صورت‌های مجرد عقلی را دریافت کند (همان: ۳/۳۳۰).

تبیین ملاصدرا از نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» آن است که: عقل منفعل در انسان، آخرین مرتبه معانی جسمانی و نخستین مرتبه معانی روحانی است؛ از این رو، نفس انسانی گویی صراطی کشیده شده بین دو جهان جسمانی و روحانی است؛ نفس انسانی از یکسو دارای فعلیت و صورت حیوانی، و از سوی دیگر واجد ماده و استعداد تبدیل شدن به فرشته و ملائکه است (همو، ۱۴۰۴: ۵۳۷).

صدرالمتألهین در پرتو نظریه حرکت جوهری معتقد است نفسی که در ابتدای خلقتش جوهری جسمانی است، سریع‌ترین جسم از جهت دگرگونی و تحوّل و استکمال در مراتب خویش است. ایشان برای نفس، سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلی را برمی‌شمرد و بر آن است که نفس در آغاز تکوّن و آفرینش خود، پایان جهان محسوسات و آغاز جهان روحانی و فرامادی است. از این رو، نفس از یکسو صورت همه قوه‌ها و استعدادهای جهان ماده است، و از سوی دیگر ماده همه صورت‌های جهان آخرت می‌باشد. بنابراین نفس نقطه تلاقی دو دریای جسمانیات و روحانیات قلمداد می‌شود، و اینکه نفس پایان معانی جسمانی است، خود دلیل بر آن است که او آغاز معانی روحانی است (همو، ۱۴۰۲: ۲۴۲).

ملاصدرا در جایی دیگر می‌گوید:

«إنّ النفس حين حدودها نهاية الصور المادّيات وبداية الصور الإدراكيّات، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانيّة وأول اللبّوب الروحانيّة» (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۸).

تفاوت جوهری و بنیادین «جسم» در جسمانی بودن نفس از یکسو و جسم در سایر اجسام از سوی دیگر، آن است که جسم در حدوث جسمانی نفس یعنی جسمی با ظرفیت و توانایی و کشش کمالات نهفته و پنهان که می‌تواند در اثر حرکت جوهری و تکامل ذاتی به شکوفایی و فعلیت رسیده و کمالاتی از او سر برآورد. به بیان دیگر، مادی بودن نفس یعنی اینکه نفس در اصل پیدایش خود عین ماده بوده و سپس تلطیف و پیراسته از ماده شده و به حقیقتی مجرد تبدیل می‌گردد:

«إنّ النفس بحسب أوائل تكوّننها وحدوثها، حکمها حکم الطباع المادّية التي تفتقر إلى مادّة مبهمّة الوجود فهي أيضًا تتعلّق بمادّة بدئيّة مبهمّة الوجود حيث يتبدّل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير» (همان: ۳۲۵/۸).

پرسش مهم آن است که پیوند میان نفس در مرتبه طبیعی و جسمانی با بدن در همان آغاز آفرینش چیست؟

از پاره‌ای عبارات صدرالمتألهین برمی‌آید که نفس صورتی مادی و جسمانی است که به بدن افاضه می‌گردد (همان: ۳۳۰/۳). از برخی دیگر از سخنان ایشان استفاده می‌شود که نفس در نخستین مرحله آفرینشش موجودی ضعیف است که در قوام خود و نیز در ادراکاتش از بدن مادی بی‌نیاز نیست. از این رو، نفس در عین نیاز به بدن، وجودی مغایر با وجود بدن دارد (همان: ۴۲۵/۶).

اگر طبیعت هر چیزی را مبدأ قریب آن بدانیم، مبدأ قریب نفس در آغاز آفرینش، همان طبیعت جسمانی است که به آن قوه مزاجی گویند. ملاصدرا بر پایه تشکیک مراتب وجود، نفس انسانی را حقیقتی مشکک و ذومراتب دانسته، معتقد است که مرتبه جسم مطلق و هیولی تنها ویژگی قابلیت امتداد و گسترده‌گی در جهات سه‌گانه طول و عرض و عمق است. نفس از این جهت، خاستگاه استعداد و جهل و ناداری و نیز عدم اجتماع و حضور و وحدت است، و این بدان سبب است که هر جزئی از جزء دیگر پنهان و غایب است. سپس مرتبه جسم طبیعی که مبدأ کیفیات فعلی و انفعالی است، همچون

جواهر معدنی، سپس مرتبه جسم نباتی قرار دارد که منشأ پیدایش حرکت و نمو و طلب غذاست؛ مانند نطفه‌ای که قوه جذب و رشد در او به فعلیت رسیده است، زیرا تبدیل به مضغه شده است. سپس مرحله نفس حیوانی است که ملاصدرا از آن به «الجسد الحیوانی» تعبیر می‌کند و اثر ظاهرشده از آن ادراک حسی و حرکت ارادی است؛ مانند طفلی که به دنیا آمده است. سپس مرتبه نفس انسانی است که دارای قوه تمییز میان سود و زیان، و خیر و شر می‌باشد (همو، ۱۳۰۲: ۳۱۳).

پس از تبیین دیدگاه متکلمان و دیدگاه حکمت متعالیه درباره حدوث جسمانی نفس، به تحلیل تطبیقی میان این دو رویکرد می‌پردازیم:

۳. بررسی تطبیقی حدوث جسمانی نفس

نگرش جسمانی به حدوث نفس در کلام اسلامی و حکمت متعالیه دارای نقاط اشتراک و امتیاز گوناگونی است که در ذیل، مورد واکاوی و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱- دیدگاه حکمت متعالیه پیرامون جسمانیة الحدوث بودن نفس بر بنیان‌ها و مبانی خاصی همچون اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری نفس، و اتحاد عاقل به معقول استوار است. در حالی که دیدگاه متکلمان مسلمان در باب جسمانی بودن نفس بر مبانی متفاوتی تکیه زده است؛ مبانی همچون اشتراک لفظی وجود، اصالت ماهیت، بینونت عزلی میان خالق و مخلوق، اختصاص تجرد به خداوند، نگرش نص گرایانه به برخی انگاره‌های اعتقادی که تنها با ابزار عقل و برهان و استدلال عقلی قابل تحلیل می‌باشد، مانند همین موضوع تجرد و مادیت نفس. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بنیان‌های هستی‌شناسی حدوث جسمانی نفس از منظر این دو مکتب کلامی و فلسفی متفاوت بوده، اگرچه در نتایج و ثمرات مشترک هستند.

۲- بر پایه دیدگاه حکمت متعالیه، مرز میان ماده و مجرد، بدن و روح، دنیا و آخرت برداشته شده و این دوگانگی‌ها در یک وحدت اتصالی هضم گردیده است. بر این اساس، روح خود عالی‌ترین محصول ماده است؛ یعنی زاییده یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق این دیدگاه، هیچ گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراء الطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود، تبدیل

به موجود غیر مادی شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۸/۱).

صدرالمتألهین به زیبایی این تکامل جوهری ماده و جسم را توصیف می‌کند:

«اللفظة قد فاضت عليها من المبدء الفعّال کمالات متعاقبة جوهریة: أولها كالصورة المعدنیة وهی الحافظة للتركيب والمفیده للمزاج، وثانیها الصور النباتیة، وبعدها الجوهر الحيوانی، وهكذا وقع الاشداد فی الوجود الصوریّ الجوهریّ إلى أن تجرّد وارتفع عن المادّة ذاتاً ثم إدراکاً وتدییراً وفعلاً وتأثیراً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۷/۸).

در حالی که چنین نگاه پویا و زنده‌ای به ماده و جسم در دیدگاه متکلمانی که نفس را جسمانی الحدوث می‌دانند، مطرح نبوده و جسم را متحرک و پویا و درون‌زا نمی‌دانند و این، یکی از تفاوت‌های جوهری میان این دو مکتب فکری است.

۳- از همین جا دانسته می‌شود جسمی که حکمت متعالیه آن را خاستگاه و منشأ حدوث نفس انسانی برمی‌شمرد، در سرشت و ذات خود با جسمی که دیدگاه کلامی بر آن تأکید دارد، متفاوت است؛ جسم از دیدگاه حکمت متعالیه، استعداد و قابلیت تبدیل و تحوّل به امری فرامادی و مجرد را دارد. هر ماده‌ای قابلیت مفارقت شدن و کشش فرامادی شدن را ندارد و تنها ماده انسانی می‌تواند آینه فیوضات و رشحات عالم ملکوت و عقول گردد:

گوهر پاک بیايد که شود قابل فیض

ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

این در حالی است که جسم و ماده بدن انسان از دیدگاه متکلمان، فاقد چنین ظرفیت و استعداد شگفت‌انگیزی می‌باشد؛ علاوه بر اینکه حرکت جوهری نفس در منظومه فکری کلامی مطرح نبوده و متکلمان تنها حرکت را در اعراض می‌پذیرند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱۴۱/۲).

۴- از دیگر تفاوت‌های بنیادین میان نگرش کلامی و فلسفی به حدوث جسمانی نفس، مسئله «ملاک هویت شخصی» است. پرسش مهم در باب هویت شخصی آن است که بر اساس چه معیاری می‌توان حکم نمود که انسان در ظرف زمانی آخرت بعینه همان انسان در وعاء زمانی دنیاست؟ این‌همانی هویت انسان را با چه میزان و سنجه‌ای می‌توان اثبات نمود؟

میان اندیشمندان، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است؛ برخی متکلمان ملاک هویت شخصی و معیار تشخیص او را اجزای اصلی در بدن او می‌دانند که تا ابد باقی و جاودان است و این اجزای اصلی، هویت ثابت و مستمر انسان را تأمین می‌کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۹۲/۲).

اما بر پایه حکمت متعالیه، معیار ثبات شخصیت و هویت انسان، همان مرتبه تجرد و فرامادی بودن هویت انسان است که از آن به نفس مجرد تعبیر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۸/۳).

۵- شایان ذکر آنکه نباید از دلایل نقلی مشترک میان حکمت متعالیه و نگرش متکلمان غفلت ورزید؛ هر دو مکتب فکری برای اثبات یا تأیید حدوث جسمانی نفس به یک دسته آیات و روایات تمسک جسته‌اند. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید:

«فانظر إلى صورة الأرض التي هي مقرّ جسدك وأمّ بدنك الذي كان في بطنها أولاً ثمّ تولّد منها ثمّ يعود إلى بطنها تارة أخرى، كما قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾» (همان: ۱۳۴/۷).

ایشان تصریح می‌کند که خداوند در موارد گوناگونی در قرآن کریم، سخن از عناصری به میان آورده که انسان را از آن‌ها آفریده است؛ در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ (آل عمران/ ۵۹) که اشاره به مبدأ پیدایش نخستین نفس دارد، در جای دیگر می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ (انعام/ ۲) که اشاره به جمع میان خاک و آب دارد، در جای دیگر می‌فرماید: ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/ ۲۱) که اشاره دارد به گلی که به وسیله هوا متغیر شده، و در موضعی دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (صافات/ ۱۱) که اشاره به گلی دارد که به حالت اعتدال رسیده و مستعد قبول صورت است، و نیز می‌فرماید: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (رحمن/ ۱۴) یعنی گلی که در اثر آتش و حرارت شبیه کوزه گردیده است، تا برسد به آیه کریمه ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون/ ۱۴) که حقیقتی متمایز از مراحل سابق تکون یافت به نام روح (همو، ۱۴۰۱: ۱۲۸).

همچنین شیخ طوسی برای اثبات حدوث جسمانی نفس، به آیه کریمه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/ ۲۳) استناد نموده و معتقد است که انسان همین جسم

محسوس مادی است؛ زیرا او از نطفه و از عصاره و خلاصه گل آفریده شده و این انگاره که آدمی از جوهری بسیط آفریده شده و ترکیب‌ناپذیر و تجزیه‌ناپذیر است، مردود می‌باشد (طوسی، بی‌تا: ۳۵۳/۷).

۶- از دیگر نقاط اشتراک میان دیدگاه ملاصدرا و متکلمان، دلیل مشترک عقلی است که هر دو برای اثبات حدوث جسمانی نفس اقامه نموده‌اند و آن اینکه: اگر نفس، مادی و منطبع در بدن نیست، پس چرا نفس بدن خاصی را به کار می‌گیرد و به بدن خاصی تعلق دارد، نه بدن دیگری؟! در حالی که نفس نسبتش با همه بدن‌ها یکسان است؛ زیرا نفس مجرد است و در بدن خاصی حلول نکرده و منطبع نشده است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۹۱/۱).

صدرالمآلهین نیز بر آن است که وجه اختصاص یک نفس به بدنی خاص، نه به سایر بدن‌ها، به خاطر پیوند ذاتی میان نفس با بدن مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۹/۹). آنچه مصحح و مجوز تعلق نفسی خاص به بدنی خاص می‌شود، وجود پیوند ناگسستنی و تنگاتنگی است که میان نفس و بدن برقرار است. شایان ذکر است که حتی بوعلی سینا که باور به انگاره حدوث روحانی نفس دارد، معتقد است که نفس انسانی اگرچه قائم به خویش و منطبع در ماده نیست، اما نمی‌تواند از بدنی به بدن دیگر منتقل شود؛ زیرا هر نفسی بهره‌مند از یک مخصص (وجه اختصاص) برای تعلق به بدنی خاص می‌باشد، به گونه‌ای که مخصص این نفس، غیر از مخصص نفس دیگر است؛ بنابراین به خاطر یک نسبتی نفس به بدن خاصی تعلق دارد که ما آن نسبت را نمی‌دانیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۵).

۷- یکی دیگر از نقاط مشترک میان حکمت متعالیه و رویکرد کلامی، پیامدها و لوازم معرفتی و اعتقادی مشترکی است که بر حدوث جسمانی نفس مترتب می‌گردد. یکی از مهم‌ترین این نقاط، پاسخ به مسئله پیوند نفس و بدن است. منتقدان نظریه دوگانه‌انگاری نفس و بدن، این پرسش را مطرح می‌کنند که چگونه یک جوهر مجرد محض با یک جوهر مادی و جسمانی محض در ارتباط است؟ بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، این اشکال به آسانی برطرف می‌گردد؛ زیرا نفس و بدن در آغاز آفرینش، دو جوهر کاملاً متمایز و بیگانه از یکدیگر نیستند، بلکه نفس منطبع

در ماده و جسمانی است، چنان که بدن نیز جوهری جسمانی است. از این رو، حکمت متعالیه در پرتو حرکت جوهری نفس، هویت انسان را یک وحدت اتصالی ذو مراتب می‌داند که از بدن شروع شده و تا مجرد محض پیش می‌رود. در این میان، مراتب و طیف‌هایی از مراتب برزخی و مثالی وجود دارد که مصحح پیوند میان دو مرتبه مادی و مجرد محض است. حکیم سبزواری تجرد مثالی و برزخی نفس را نشئت گرفته از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آن می‌داند:

«التحقیق أنّ المتخیلة لها نوع تجرد عن المادّة، و الروح الدماغيّ مظهر لها، و السرفی السرایة ما مرّ، أنّ النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء، وأنها ذات مراتب، و النفس كلّ القوى، و الأصل المحفوظ فیها، فیسری صفة بعض المراتب، ولو كان من أدنی الأَدانی إلى البعض الآخر، ولو كان من أعلى الأَعالی» (سبزواری، ۱۴۲۱: ۲۴۳/۵).

نتیجه‌گیری

- ۱- دو مشرب کلامی و حکمت متعالیه در اصل حدوث جسمانی نفس اتفاق نظر دارند؛ اما ادله هر یک بر این مدعا متفاوت است.
- کلام اسلامی قدیم بودن نفس را در تنافی با قادر مختار بودن خداوند دانسته و از این رو آن را نفی می‌کند، همچنین توالی فاسدی بر قدیم بودن نفس نیز بار می‌کند. اما حکمت متعالیه، قدیم بودن نفس را مستلزم تناسخ یا تغیر در موجود مجرد می‌داند؛ لذا آن را مردود می‌شمرد. در کلام اسلامی، دو رویکرد تبعی و اصالی به حدوث نفس مطرح است که هر دو بر انگاره حدوث جسمانی نفس تأکید دارند. نگرش غالب در کلام اسلامی، هویت جسمانی و مادی بودن نفس است که در پنج نظریه جلوه‌گر می‌باشد: عرض بودن نفس، یکسان‌انگاری نفس با هیکل محسوس، نفس به عنوان جسم لطیف، نفس به عنوان اجزاء اصلی بدن، نفس به عنوان جزء لایتجزا.
- ۲- تفاوت عمده نگرش کلامی به حدوث جسمانی نفس با نگرش فلسفی به آن را باید در موارد ذیل جستجو کرد:

الف) رویکرد نص‌گرای افراطی به هویت نفس؛

ب) مبانی هستی‌شناختی متفاوت همچون اصالت ماهیت، بینونت عزلی میان خالق

و مخلوق، و نفی حرکت جوهری؛

ج) منحصر نمودن وصف «تجرد» در خداوند متعال؛

د) استناد به معانی لغوی نفس و روح در هویت‌شناسی آن.

حکمت متعالیه نیز در پرتو مبانی هستی‌شناسی خاص خود، همچون اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری، بر نظریه جسمانیة الحدوث پای فشرده و نفس را در حدوثش منطبع در ماده و جسم می‌داند.

۳- دو نگرش کلامی و فلسفی در باب حدوث جسمانی نفس دارای نقاط اشتراکی نیز هستند که عبارت‌اند از:

الف) حلّ اشکال دوگانه‌انگاری میان نفس و بدن که از آن به «مسئله نفس و بدن» تعبیر می‌شود، و آن عبارت است از اینکه چگونه یک جوهر کاملاً مادی همچون بدن با یک جوهر کاملاً مجرد و فرامادی به نام نفس و روح مرتبط است؟ اگر حدوث نفس را جسمانی و مادی بدانیم، این مشکل از اساس مرتفع می‌گردد.

ب) از جمله ادله عقلی مشترک میان دو رویکرد کلامی و حکمی، نیازمندی اختصاص نفسی خاص به بدن خاص است؛ اینکه مصحح اختصاص این نفس به این بدن خاص چیست، یکی از دلایل عقلی مشترک حدوث جسمانی نفس به شمار می‌آید.

ج) استناد به ادله لفظی مشترک از قرآن کریم همچون آیه کریمه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/ ۲۳)، برای اثبات حدوث جسمانی نفس، از جمله ادله مشترک میان دو مشرب کلامی و حکمی به شمار می‌آید.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیة حرانی، ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق محمد رشاد سالم، عربستان سعودی، جامعه محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۳. ابن حزم اندلسی ظاهری، ابومحمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، تصحیح عبدالرحمن خلیفہ، عربستان سعودی، جامعه محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۳۴۸ ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبۃ الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن قیم جوزیہ، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر دمشقی، الروح، تعلیق ابراہیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
۶. ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، قم، کتابخانہ آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۷. ابوصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین بن عبیدالله، تفریب المعارف، قم، الہادی، ۱۴۰۴ ق.
۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاہنر، ۱۴۰۰ ق.
۹. امام‌الحرمن جوینی، عبدالملک بن عبدالله شافعی، کتاب الارشاد الی قواطع الادلہ فی اصول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، چاپ افست قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، شرح المواقف، چاپ افست قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۲. حمصی رازی، سدیدالدین محمود، المنقذ من التقليد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. خوانساری، آقاجمال، الحاشیة علی حاشیة الخضرى علی شرح التجريد، تصحیح رضا استادی، قم، کنگرہ بزرگداشت آقا حسین خوانساری، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. سبزواری، ملاہادی بن مہدی، شرح المنظومہ، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زادہ آملی، تہران، ناب، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نہج المسترشدين، تحقیق سیدمہدی رجائی، قم، کتابخانہ آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. شریف مرتضی علم‌الہدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی اشکور، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تہران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران، ۱۴۰۱ ق.
۱۸. ہمو، الحاشیة علی الہیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۱۹. ہمو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. ہمو، العرشیہ، تصحیح غلام حسین آہنی، تہران، مولی، ۱۴۰۲ ق.
۲۱. ہمو، مجموعۃ الرسائل التسعہ، قم، مکتبۃ المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۲۲. ہمو، مفاتیح الغیب، تہران، مؤسسۃ الدراسات الثقافیہ، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. صفّدی، صلاح‌الدین خلیل بن آیبک، کتاب الوافی بالوفیات، تحقیق احمد ارناؤوط و ترکی مصطفی،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. علامه حلی، جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. همو، *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ق.
۲۷. همو، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیلنا، ۱۴۲۸ ق.
۲۸. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۸ ق.
۲۹. همو، *نهایة المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۳۱. همو، *المحصّل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار اسدآبادی، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج فنوتی، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمه، ۱۹۶۵ م.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. مکی عاملی، سیدحسین یوسف، *الاسلام والتناسخ*، بیروت، دار الزهراء علیها السلام، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. همو، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. همو، *شرح الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.