

فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۶، زمستان ۱۴۰۲

صص ۶-۲۹

بررسی تأثیرپذیری سدید الدین حمصی رازی از خط کلامی سیدمرتضی

محمدرضا حاتم پوری کرمانی^۱

محمدحسن نادم^۲

طیبه دلشادی^۳

چکیده

پس از مکتب شیخ مفید، سیدمرتضی دومین مکتب کلامی برجسته در امامیه را پایه گذاری کرد. مکتب کلامی سیدمرتضی، به تدریج جای خود را به مکتب کلامی سدید الدین حمصی داد. برخی از محققان با توجه به اختلاف نظرهای حمصی در برخی مسائل با مکتب کلامی شریف مرتضی ابراز داشته اند که حمصی با پذیرش تعالیم مکتب ابوالحسین بصری از دیدگاه های کلامی شریف مرتضی و پیروانش دوری گزیده است. این نظریه از گذشته تا زمان حاضر موافقان و مخالفانی داشته است. برخی نویسندگان تلاش کرده اند تا اثبات کنند کلام شیعه مستقل نبوده و تابع کلام معتزلی است به این دلیل که به موازات تطور کلام معتزله، کلام امامیه نیز دچار تطور شده است. در پژوهش حاضر سعی بر آن شد با رویکرد توصیفی-تحلیلی، نخست توصیف دقیق و مستندی از مهم ترین آرای هر دو متکلم ارائه شود و در مقام تحلیل میزان تأثیرپذیری حمصی از خط کلامی سیدمرتضی مورد ارزیابی قرار گیرد. واژه های کلیدی: سدید الدین حمصی رازی، سیدمرتضی، روش شناسی، روش کلامی، عقل گرایی.

۱. دانشجوی دکتری شیعه شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، mrhatampoori@gmail.com.

۲. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، nadem185@yahoo.com.

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری، دانشگاه تهران،

delshadi.1@ut.ac.ir.

مقدمه

کلام امامیه در طول حیات دیرینه اش فراز و فرودهای مختلفی داشته و دستخوش تحولات و تطورات شده است، مجموعه ای که امروز تحت عنوان کلام امامیه می شناسیم، یک نظام کلامی یکدست و همسان نیست و در درون خود، گرایش ها و مکاتب کلامی مختلف را جای داده است. با مطالعه ی سیر تطور کلام امامیه می توان سه رویکرد نص گرایی، عقل گرایی و خردگرایی فلسفی را مشاهده کرد.

نخستین دوره ی کلام عقلی امامیه با فعالیت کلامی شیخ مفید و شاگردانش در مکتب بغداد آغاز می شود و تا پیش از عصر خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق) استمرار می یابد و اوج عقل گرایی در دوره سیدمرتضی (۴۳۶ ق) و تحول و بازگشت به اعتدال را در دوره حمصی رازی (بعد از ۶۰۰ ق) شکل می گیرد.^۱

با توجه به چهارعنصر اصلی^۲ «مکتب فکری» در این دوره سه مکتب متمایز قابل شناسایی و تعریف است:

۱- مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید و پیروانش)

۲- مکتب بغداد متأخر (شریف مرتضی و پیروانش)

۱. به باور برخی محققان، مکتب شیخ مفید مجدد در قرن ششم هجری قمری به دست سدید الدین حمصی رازی و پیروانش در مکتب حله متقدم احیا شد. ر.ک: دانش کلام در حله از سدید الدین تا ابن طاووس، حسن انصاری، منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/۳۴۶۸>

۲. الف) مبانی فکری و آموزه های مشخص و متمایز که از سوی یک یا چند بنیان گذار تعریف و تبیین و تدوین شده است.

ب) متون اصیل و جامع که به طور کامل بازتاب دهنده اندیشه های بنیان گذاران مکتب است و الگو و محور نگاه شده های بعدی قرار می گیرد.

ج) پیروان و حامیانی که اصول فکری مکتب را پذیرفته اند و آن ها را ترویج می کنند.

د) استمرار تاریخی در دوره ای از زمان. (عطایی نظری، ۱۳۹۷).

۳- مکتب حله متقدم (حمصی رازی و پیروانش)

بی تردید هرگونه تحقیق دقیق در کلام امامیه متوقف بر شناخت مکاتب و روش کلام ورزی متکلمین بزرگ و تأثیرگذار است و بدون آگاهی از روش شناسی و مبانی خردورزی آنان مطالعه و پژوهش در باب مسائل کلامی، در مسیر درست خویش قرار نمی گیرد و چندان ثمربخش واقع نمی شود؛ بنابراین، شناخت دوره های مهم و مبانی متکلمین برجسته در کلام امامیه از ضرورت و اهمیت شایان توجهی برخوردار است. به طور طبیعی، مواجهه و تعامل متکلمین با یکدیگر و همچنین با سایر مکاتب زمینه ی تأثیرپذیری آن ها را در برخی جوانب، از جمله در حوزه روش و همچنین اتخاذ مبانی و قواعد فکری فراهم آورد. در این مجال کوتاه سعی شده است، میزان تأثیرپذیری حمصی رازی از خط کلامی سیدمرتضی بررسی شود.

۱. شخصیت شناسی و آثار سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی

۱-۱. تاریخچه زندگی

مشهور آن است که او در حمص یکی از شهرهای سوریه متولد شده است، لذا به او الحمصی گفته اند و در ری ساکن بوده و در آنجا زندگی کرده است، لذا به او رازی گفته اند و در اواخر عمر به همدان رفت و در آنجا نیز وفات یافت (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۶۲/۷).

به طور قطع او اهل ری است و این کلمه بیانگر شغل او است و تلفظ درست آن نیز حمص به معنای نخود فروش است (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۲۶۷). ابن ادریس^۱ فقیه و دانشمند معاصر او از ایشان با «شیخنا محمود بن علی بن الحسین الحمصی المتکلم الرازی» یاد می کند؛ اگر حمص نام شهر یا روستایی بود باید در کنار الرازی که منسوب به «ری» است می آمد (ابن ادریس، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۲).

۱. محمد بن منصور بن احمد بن ادریس حلی عجللی (۵۴۳-۵۹۸ ق).

ابن حجر عسقلانی^۱ از قول منتجب الدین رازی^۲ که شاگرد سدید الدین نیز بوده است، می نویسد: سدید الدین تا پنجاه سالگی نخود پخته شده می فروخت، سپس آن را رها کرده و به تحصیل علم پرداخت تا اینکه از ماهرترین و دقیق ترین عالمان زمان خود شد. او یک صد سال عمر کرد و تا پایان عمر نیز از صحت، سلامت کامل، توان و قدرت لازم برخوردار بوده است (ابن حجر العسقلانی: ۱۴۲۳: ۳۱۴/۵).

در مقدمه المنقذ من التقليد سدید الدین در پاسخ دانشمندان حله که از او اقامت در آنجا را درخواست می کنند، از ری به وطن و زادگاه تعبیر می کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱).

قطعاً اگر زادگاه او حمص بود، در حله که به آنجا نیز نزدیک تر بود یادی از قوم و قبیله و زادگاهش می کرده است. به علاوه او به عجم بودن شناخته شده و هیچ اثر تاریخی او را عرب ندانسته است (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۶۳/۷).

برخی از بزرگان^۳ وفات سدید الدین را در سال ۵۸۵ هـ ق می دانند، (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۶۲/۷) اما مشهور آن است که ایشان تا سال ۶۰۰ هـ ق در قید حیات بوده است و در سال های آغازین قرن هفتم در شهر همدان رحلت کرده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۶۱/۲).

۲-۱. جایگاه علمی و عملی

هرچند اطلاع دقیقی از زندگی و خصوصیت های سدید الدین در دست نیست، اما

۱. محمود بن احمد حجر عسقلانی کنانی مصری (۷۷۳-۸۵۲ ق).

۲. علی بن عبیدالله معروف به شیخ منتجب الدین رازی (۵۰۴-۵۸۴ ق)، از نوادگان علی بن بابویه قمی.

۳. عمده قرینه بر این مدعا آن است که ابن ادریس حلی در کتاب السرائر که در سال ۵۸۹ تألیف آن را به پایان رسانیده است، از سدید الدین حمصی با تعبیر رحمت الله یاد می کند.

اما این قرینه بیانگر وفات سدید الدین نیست، زیرا ابن ادریس (۱۴۱۴) در السرائر در پایان نقل قولی از سدید الدین، عبارت وفقه الله و ایانا امرضاته و طاعته آمده است (۱۹۱/۲). همچنین در السرائر برای خود ابن ادریس عبارت رحمت الله آمده است. معلوم می شود این قید بعداً توسط نسخ افزوده شده است، بنابراین این قرینه دلیل بر وفات سدید الدین نیست.

از چند نمونه محدودی که در برخی منابع ذکر شده، شخصیت علمی و عملی او نمایانگر است.

از جهت علمی همان بس که عالمان و دانشمندان حله از جمله ابن ادریس و ورام بن ابی فراس^۱ از او تقاضا می کنند تا برای مدتی در آنجا بماند و یک دوره کلام را برایشان تدریس کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱).

در قاموس الرجال ابن طاووس می گوید: جد من ورام او ا بر سایر علما تفضیل می داد (تستری، ۱۴۲۲: ۳/۱۰).

در «ری» نیز امام فخر رازی و منتجب الدین رازی نزد او درس خوانده اند (ابن حجر العسقلانی: ۱۴۲۳: ۳۱۵/۵). از جهت عملی سدید الدین بسیار متواضع، فروتن و منصف بوده است.^۲

ابن ادریس در این باره می گوید:

او اهل ادعا نبود و چیزی را که نمی دانست نمی گفت. در بین امثال او کمتر کسی را این چنین می توان یافت. ایشان اهل جدل و مراء نبود، حرف حق را از هر کسی بود می شنید و می پذیرفت (ابن ادریس، ۱۴۱۴: ۲۹۱/۳).

۳-۱. آثار و تألیفات

آثار و تألیفات سدید الدین عبارتند از:

«التعلیق الكبير»، «التعلیق الصغير»، «المنقذ من التقليد»، «المصادر فی اصول الفقه»، «التبیین و التنقیح فی التحسین و التقبیح»، «بداية الهدایة» و «و نقض الموجر».

۱. ورام بن ابی فراس جلی، فقیه و محدث امامی قرن ششم و آغاز قرن هفتم قمری (۶۰۵ ق) مؤلف تنبیه الخواطر و نزهة النواظر است که به مجموعه ورام شهرت دارد.

۲. این خصوصیت در متنی که برای شاگردش خجندی نوشته، آشکارا مشهود است. او که تعریف و تمجیدی زیادی از شاگردش کرده است از خود با تعبیر الضعیف الفقیر بسنده می کند. (ر.ک: حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱).

در اصول فقه ابن ادریس ضمن نقل مواردی از «المصادر» با تعریف و تمجید آن را تأیید کرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۴: ۲۹۱/۳).

آثار ایشان بیشتر در علم کلام است که فقط «المنقذ من التقليد» در دسترس است. ایشان این کتاب را در شهر حلّه نوشته است. در بازگشت از حرمین شریفین هنگام عبور از آنجا مورد استقبال گرم دانشمندان آن شهر قرار گرفت. آنان از او درخواست کردند تا مدّتی را در آنجا بماند. او نیز علی‌رغم طول سفر و دوری از اهل و خاندان، دعوت آنان را پذیرفت و به خواسته آنان یک دوره کلام برایشان تدریس کرد که نتیجه آن همین کتاب است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱).

۴-۱. امتیازات و ویژگی‌های المنقذ من التقليد

بنا بر قول خود ایشان، او کتاب را به روش سیدمرتضی در جمل العلم والعمل نگاشته (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱)^۱ و لذا از بحث حدود اجسام آغاز کرده است. هرچند به چینش و ترتیب آن کتاب وفادار نبوده است و برخی از مباحث را جابه‌جا کرده و تا حدی به ترتیب الذخیره نزدیک شده است. او در آرا و اقوال کلامی، بسیار به سیدمرتضی نزدیک است و در موارد متعددی آرای او را نقل کرده است البته از شیخ طوسی هم بهره برده و گاهی نیز بین آن دو داوری کرده است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۱ و ۳۲۵ و ۳۲۶ و ۳۴۹) و (همان: ۱۶۲/۲ و ۱۸۱ و ۲۱۰ و ۲۱۳ و ۲۲۰ و ۲۲۲ و ۲۲۷ و ۲۶۰ و ۲۹۰).

-نقل اقوال به ویژه اقوال و دیدگاه‌های معتزله و به طور خاص شخصیت‌هایی مانند نظام، ابوعلی، ابوالحسین (رک). حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۶۲/۱ و ۶۳ و ۳۲۴ و ۳۲۵ و ۳۲۶ و ۳۴۴ و ۳۴۸ و ۴۰۱) و ... و اشاعره و اقوال و آرای ابوالحسن اشعری از جمله نظریه کسب را نیز مورد نظر داشته است (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۶۲/۱ و ۲۰۲).

۱. «و قد ابتدأت بالقول فی حدود الجسم، تقیلاً لما علمه سیدنا علم الهدی قدس الله روحه فی «جمل العلم والعمل»

- بررسی شبهه‌های وارده و حتی احتمال‌های متصوره در مباحث (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۶۵/۱ - ۱۷۹).

- دسترسی به منابع کلامی، در موارد متعددی از الذخیره و برخی از رساله‌های کلامی سید مرتضی، تمهید الاصول و الاقتصاد شیخ طوسی و الفائق زمخشری نام برده است.
- استفاده از آیات و احادیث شریفه به طور مکرر و متعدد.
نتیجه این امتیازها، طرح تفصیلی مباحث نسبت به آثار کلامی گذشته است.

۲. شخصیت‌شناسی و آثار علی بن حسین موسوی (۳۵۵-۴۳۶ هـ ق)

۲-۱. تاریخچه زندگی

علی بن حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن الامام موسی الکاظم علیه السلام، شریف مرتضی و علم الهدی^۱ نیز از القاب او است.

ایشان در سال ۳۵۵ هـ ق در بغداد به دنیا آمد؛ در آنجا به تحصیل علوم پرداخت. پدر ایشان ابواحمد معروف به نقیب رئیس علویان بود که از منزلت و مقامی رفیع در نزد خلفای عباسی و سلاطین بویهی برخوردار بود.

سید تمام اوقات خود را صرف مطالعه، بررسی و تألیف کرد و به تدریس و افادات علمی پرداخت و مجالست با علما و کسانی را که از او استفاده علمی می‌کردند، بر دوستی و آمیزش با امرا، بزرگان و سلاطین ترجیح می‌داد. از مقام نقابت طالبیان و

۱. ابو سعید محمد بن عبدالرحیم وزیر وقت در سال ۴۲۰ هـ ق بیمار شد، حضرت علی علیه السلام را در خواب که به او می‌گویند: به علم الهدی بگو سوره‌ی حمد را بر تو بخواند تا خوب شوی. پرسید: یا امیرالمؤمنین! علم الهدی کیست؟ فرمودند: علی بن حسین موسوی. وزیر با همین عنوان به او نامه‌ای نوشت. سید مرتضی گفت: پذیرفتن این لقب برای من ناشایست است. وزیر گفت: به خدا قسم من به تو چیزی نمی‌نویسم جز آنچه امیرالمؤمنین علیه السلام مرا به آن فرمان داده است. القادر بالله چون این ماجرا را شنید به سید مرتضی نوشت لقبی را که جدت بر تو نهاده بپذیر. (خوانساری، ۱۳۹۰: ۴/۲۸۵)

رسیدگی به مظالم که از پدر ارث برده بود، دست کشید و آن را به برادر کوچک تر خود، سید رضی واگذار کرد و وجود خویش را وقف مطالعه، تدریس، افاده و تألیف کرد؛ هرچند بعد از درگذشت برادرش در سال ۴۰۶ هـ ق به ناچار منصب های فوق را هم پذیرفت (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۳۴).

۲-۲. شخصیت علمی سیدمرتضی

سیدمرتضی یکی از بزرگ ترین دانشمندان شیعه امامیه به شمار می آید. چنانکه از تصنیف ها و تألیفات بسیار او به دست می آید، در بسیاری از علوم عصر خویش چون کلام، فقه، اصول، تفسیر، فلسفه الهی، فلک، انواع ادب از لغت و نحو، شعر و مانند این ها استادی ماهر، بلکه یگانه عصر خویش بوده است. (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۲۱۲)

نجاشی سید مرتضی را کثیر العلم، متکلم، ادیب می داند (نجاشی، ۱۴۲۴: ۲۷۰). او عالمی آزاداندیش بود و از استقلال فکری قابل توجهی برخوردار بود. آرا و دیدگاه های خود را بر دیگران تحمیل نمی کرد، بلکه مخاطب خود را به اندیشه، تعقل و استدلال وامی داشت تا با استفاده از عقل و اندیشه به انتخاب رأی اقدام کند. خود نیز در اظهار نظر و بیان آرا و افکارش چنین بوده است. او با اینکه در حد خیلی زیاد از استادش شیخ مفید متأثر است، اما هیچ گاه تحت تأثیر افکار او قرار نگرفت و استقلال فکری خود را در هر شرایطی حفظ کرد و به همین جهت در مواردی با او اختلاف نظر دارد (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۳۸).

۲-۳. اساتید

سیدمرتضی در رشته های مختلف از اساتید متعددی بهره برده است که مهم ترین و مؤثرترین آنان شیخ مفید^۱ است. او پس از درگذشت شیخ به شاگردی علمای غیر شیعه

۱. ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۳۳۶ یا ۳۳۸-۴۱۳ ق).

«معتزلیان» نیز پرداخت، اما در اعتقادهای اصیل خویش منحصرأ امامی باقی ماند (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۲۱۳).

۴-۲. آثار و تألیفات

سیدمرتضی از خود آثار و تألیفات ماندگار و اثرگذاری برجای گذاشته است. تأثیر آثار و تألیف‌های او به حدی بود که در همان وقت و حتی قبل از اتمام کتاب، اثر او در بین مردم پخش می‌شد. به طوری که اگر به هر دلیل نیازمند تجدیدنظر در آن اثر می‌شد، امکان آن به دست نمی‌آمد.

شاهد این سخن آن است که در پایان کتاب الشافی می‌گوید:

مقداری از اوایل کتاب با بقیه آن از جهت خلاصه و تفصیل تفاوت دارد و این نیز بدان جهت است که از ابتدا قصد رعایت اختصار داشته است اما بعداً ضرورت شرح بیشتر او را وادار به تفصیل می‌کند و مجبور به نقل عبارات قاضی عبدالجبار^۱ و نقد تفصیلی آن‌ها می‌شود. او می‌افزاید باینکه بنا داشتم اوایل را هم به همین اندازه تفصیل دهم اما انتشار قسمت‌های اولیه آن قبل از اتمام در بین شهرها و مردمان مانع از این کار شد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۳۱۶/۴).

تألیفات سیدمرتضی را تا هشتاد مورد ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین آثار کلامی ایشان به این

شرح است:

- ۱- الذخیره فی علم الکلام؛ ۲- الشافی فی الامامة (۴ جلد)؛ ۳- تنزیه الانبیاء؛ ۴- الاصول الاعتقادیه؛ ۵- المقنع فی الغیبه؛ ۶- انقاذ البشر من الجبر و القدر؛ ۷- احکام اهل الاخرة؛ ۸- مقدمه فی الاصول؛ ۹- المملخص فی اصول الدین؛ ۱۰- شرح جمل العلم و العمل؛ ۱۱- غرر الفوائد و درر القلائد.

۱. عبدالجبار بن احمد بن خلیل همدانی اسدآبادی (۴۱۵ ق).

در ادامه مقاله موارد زیر به صورت تطبیقی بین دو متکلم (سیدمرتضی و سدید الدین حمصی) بررسی می‌شود:

مقایسه آثار به لحاظ تنظیم، چینش و نوع نگار؛ جایگاه و گستره‌ی عقل؛ عصمت پیامبران و امامان؛ مفهوم و حقیقت امامت؛ قاعده لطف و وجوب امامت؛ شرایط امامت؛ اعجاز قرآن و نظریه صرفه.

۳. مقایسه آثار سیدمرتضی و سدید الدین حمصی

۳-۱. مقایسه تدوینی و تالیفی

۳-۱-۱. تنظیم و چینش مباحث کلامی

تنظیم و چینش آثار کلامی سیدمرتضی و سدید الدین حمصی علی‌رغم برخی شباهت‌ها به طور یکسان تنظیم نشده است، به عنوان نمونه چینش چند بحث (نبوت، امامت و معاد) در الذخیره فی علم الکلام و جمل العلم و العمل تألیف سیدمرتضی و المنقذ من التقليد تألیف سدید الدین حمصی را توجه فرمایید:

سیدمرتضی در چینش مباحث در الذخیره فی علم الکلام بحث معاد را قبل از نبوت و امامت آورده و آن را زیرمجموعه بحث عدل قرار داده و به طور مبسوط از ثواب و عقاب و احباط بحث کرده است.

البته او بحث معاد را از دو جهت، یکی از نگاه عقلانی که زیرمجموعه عدل قرار گرفته و دیگری از نگاه نقلی و شرعی که بعد از نبوت و امامت تحت عنوان باب الکلام فی الوعید السمعی طرح کرده است. هرچند او در کتاب جمل العلم و العمل مباحث معاد را یکجا و زیرمجموعه عدل و مقدم بر نبوت و امامت آورده است.

سدید الدین حمصی مباحث معاد را بعد از نبوت و قبل از امامت در دو بخش الوعد و الوعید و کتاب المعاد مطرح کرده است. در بخش اول، ثواب و عقاب احباط و

تکفیر توبه و شفاعت، عفو، ایمان و کفر؛ و در بخش دوم، انقطاع تکلیف، معاد جسمانی قبر و میزان و حساب و صراط و خلقت فعلی بهشت و جهنم و ... به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و به نقل و نقد آرای معتزلیان نیز پرداخته شده است.

در تدوین مباحث اثبات خدا- به تصریح خود- از کتاب «جمل العلم و العمل» الگوبرداری کرده است. (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱)

سیدمرتضی در تنظیم و ترتیب کتاب خود تحت تاثیر معتزله بوده است برای نمونه می توان به بحث معاد اشاره کرد ایشان بحث معاد را بر نبوت و امامت مقدم دانسته اند و آن را تحت عنوان وعد و وعید زیرمجموعه عدل مطرح کرده اند.

سدید الدین حمصی نیز که بحث معاد را بعد از نبوت و قبل از امامت مطرح کرده اند تحت تاثیر کتب کلامی اشعری مانند قواعد العقائد غزالی و المحصل فخر رازی بوده اند. (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۳۵۱)

۲-۱-۳. نوع نگارش

از جمله ویژگی های آثار سیدمرتضی، اطناب، ایجاز و قلم سنگین، برخوردار نبودن از تصنیفی فراخور حال مخاطب عام است.^۱ البته این انتظار (تصنیفی فراخور حال مبتدیان و مخاطب عام) تا حدی در جمل العلم و العمل برآورده شده است. در مقابل، از جمله ویژگی های المنقذ من التقليد، دسته بندی و تنظیم مباحث، ساده نویسی در عین حفظ محتوا، نقل نظر مخالفین و رد آن است.

چنان که از مقایسه روش تدوینی و تألیفی این دو شخصیت به دست می آید، تنظیم و چینش مباحث به طور یکسان تنظیم نشده است، همچنین رویکرد آنان در پردازش مطالب متفاوت است، مباحث مطرح شده در المنقذ با قلمی روان و ساده با رویکردی

۱. لم یقف علی هذا الكتاب إلا من برز في العلم ولا يستمتع به إلا من حاز طرفاً منه؛ و المبتدئ لا ينتفع به انتفاع ما یوجبه مثل هذا الكتاب (طوسی، ۱۳۸۲: ۶۲/۱).

تعلیمی در واقع شرح و تفصیل مباحث بزرگانی همچون شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی است، اما مباحث در آثار سیدمرتضی با قلم سنگین رویکرد تعلیمی ندارد.

۲-۳. جایگاه و گستره‌ی عقل

روش عقل‌گرایی توسط شیخ مفید تأسیس شد و به واسطه شاگردان برجسته او ادامه یافت. سیدمرتضی با الذخیره و کتاب‌ها و رساله‌های کلامی بسیار در همین راستا قدم برداشت. این روش به دست سدید الدین حمصی با المنقذ من التقليد ادامه یافت (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۱۵۸).

عقل‌گرایی در نزد سیدمرتضی جایگاه ویژه‌ی دارد، روش ایشان در اصول دین، پیروی از دلیل عقل است. او عقل‌گرایی را گامی به پیش برده و شأن عقل را بیش از آنچه استادش شیخ مفید بدان معتقد بود بالا برد و برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل شد (جبرئیلی، ۱۳۹۴: ۲۱۵).

او در موارد متعددی از دیدگاه‌های کلامی خود به عقل اتکا کرده و به آن استناد می‌کند. وی تصریح می‌کند که دلالت عقلی از هر دلالت دیگری قوی‌تر است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۵).

او اذعان می‌دارد حکم ثابت شده عقلی را نمی‌توان با یک امر احتمالی انکار کرد. لذا روایت‌های ناسازگار با ادله عقلی را نمی‌پذیرد و اگر هم روایت صحیح‌السندی در ظاهر با حکم عقل مخالف باشد، آن را تأویل می‌برد و در صورت عدم امکان تأویل، آن را مردود می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۵۲).

در روش کلامی خویش سیدمرتضی اگرچه جایگاه ویژه‌ای برای عقل قائل است و فراوان به تأویل آیات و روایت‌ها پرداخته است، اما استقلال عقل را در فهم و کشف تمام معارف اعتقادی قبول ندارد و در مواردی برای اثبات معارف عقیدتی به سمع و نقل استناد می‌کند؛ چنانکه در اثبات برخی از صفات امام ﴿﴾ از عرف و یا اجماع استفاده می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۷).

سیدمرتضی در مذمت عدم خردورزی و استناد به خبر واحد در باب اعتقادات می‌گوید: آیا نمی‌بینی که پیروان اخبار، در باب اصول دین، اعم از توحید، عدل، نبوت و امامت (از اقامه برهان عقلی خودداری می‌کنند و) به خبر واحد استناد می‌کنند. درحالی که هر خردمندی می‌داند که خبر واحد در باب اعتقادات، حجیت و اعتبار ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۱).

سیدمرتضی معتقد است هر فردی در جامعه، اگر اصول دین را از روی استدلال نداند و صرفاً تقلید کند، یعنی به هر حال مستدل و لو به مجمل نداند، کافر است. به عبارت دیگر سخت‌گیری سیدمرتضی درباره فراگیری اصول دین از روی استدلال به طوری بود که وی، هرکسی را که عقایدش تقلیدی بود مومن نمی‌دانست (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۳۱۶/۲).

وقتی سیدمرتضی مورد سؤال قرار می‌گیرد که برای شما «دلیل» چه معنایی دارد؟ شما که نه به قیاس باور دارید و نه به خبر واحد، چه چیزی را دلیل برای احکام شرعی می‌دانید؟

می‌گوید: بخش مهمی از مذهب، مسائلی است که متفق علیه و اجماعی همه علماست و بنابراین در اینجا اساساً همین اتفاق و اجماع به عنوان دلیل کافی است، اما بخش‌های مختلفی، به دو صورت قابل حل است: یکی «دخوله تحت بعض ظواهر القرآن و معرفة حکمه من عمومه، فيعتمد عليه» و دیگر، «او أن يكون مما يرجع فيه إلى حكم أصل العقل، فيرجع فيه إليه مع فقد أدلة الشرع».

اگر همه این‌ها به جایی نرسید، انتخاب یکی از آرا در میان مجموعه آن‌ها، روا خواهد بود. به عقیده وی درجایی که دلیل وجود ندارد، راهی جز تخییر بین یکی از آرا موجود نیست (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۸/۱).

سیدمرتضی معتقد بود برای پی بردن و شناختن اولین تکلیف باید از عقل کمک گرفت. «فی وجوب النظر و انه اول الواجبات» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۷ و ۱۷۷).

سیدمرتضی براین عقیده بود که تنها راه شناخت خدا فقط عقل است و نقل توان این کار را ندارد؛ چراکه حجیت نقل بر شناخت و معرفت خدا متوقف است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱۲۷/۱).

او عقل را در شناخت و کشف احکام توانا می‌داند و معتقد است در صورت اختلاف در حکم مسئله شرعی که اجماعی بر آن ثابت نشده و کتاب و سنت قطعی بر آن دلالت نکنند، باید به حکم عقل ملتزم شد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۱).

در روش کلامی حمصی نیز همچون سیدمرتضی عقل جایگاه ویژه‌ای دارد، او نظر و استدلال را یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۱).

و نهی از استدلال و نظر را جایز نمی‌داند و از فروافتادن در ورطه تقلید هشدار می‌دهد. وی معتقد است راه رسیدن به معرفت تقلید کردن نیست، زیرا تقلید، قبول قول غیر و اعتقاد به مضمونی است بدون استدلال و بینه و چنین امری موجب شناخت حق از باطل نمی‌شود، اگر قرار بر تقلید باشد، تقلید نمودن از اقرار کننده به صانع برتر و بهتر از تقلید به نافی صانع نیست، در این صورت باید یهود، نصاری و کفار نیز در تقلید از اسلاف خود معذور باشند، بنابراین معرفت حاصل نمی‌شود مگر با فکر و نظر و دلیل (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۳/۱-۲۶۴).

حمصی تکالیف عقلی را مقدم بر تکالیف شرعی می‌داند و علم به معبود (مباحثی مانند اثبات وجود، علم، قدرت و حکمت خداوند که اثبات نبوت و شریعت متوقف بر آن‌ها است) را جزء تکالیف عقلی قلمداد می‌کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۴/۱).

به اعتقاد حمصی در موضوع امامت صفاتی همچون کمال عصمت یعنی عصمت قبل از امامت (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۸۶/۲) و اعلم بودن به احکام و اشجع بودن در جهاد عقلاً دانسته نمی‌شود و باید به سمع رجوع کرد، (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۷۲/۱-۲۷۸) همچنین طریق وجوب امامت را عقلی و سمع را مؤکد آن می‌داند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۳۹/۱).

یکی از جلوه‌های عقل‌گرایی در روش کلامی حمصی، پذیرش تأویل در مواردی است که نقل با ادله عقلی در تضاد باشد. وی در پاسخ به کسانی که برای اثبات احباط به ظواهر آیات استشهاد کرده‌اند می‌گوید:

ما و شما اتفاق داریم بر اینکه ظواهر قرآن باید مبتنی بر ادله عقلی باشد نه اینکه ادله عقلی مبتنی بر قرآن باشد؛ زیرا عقل اصل است و غیر آن فرع، بر این اساس تأویل به گونه‌ای که موافق دلیل عقل باشد واجب است. (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۷۱/۲)

حمصی خبر واحد در مباحث اعتقادی را حجت نمی‌داند. ایشان در پاسخ به کسانی که برای اثبات اجماع در اصول اعتقادی به حدیث «لا تجتمع ائمتی علی الخطأ» استناد کرده‌اند می‌گوید:

ما صحت این حدیث را نمی‌پذیریم؛ زیرا از طریق آحاد نقل شده و افاده ظن می‌کند و مسئله ما مسئله اصولی قطعی است، پس جایز نیست طی کردن مسیری که موجب ظن می‌شود (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۷۵/۲).

حمصی حجیت اجماع را در صورتی می‌پذیرد که کاشف از قول معصوم باشد. «أن الإجماع مهما لم یشتمل علی قول معصوم لم یکن حجّة» (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۲/۲). اعتبار و جایگاه والای عقل، بهره‌گیری از روش تأویل در رفع تعارض عقل و نقل، حجت ندانستن خبر واحد در مسائل اعتقادی، وجوه اشتراک میان سیدمرتضی و سدید الدین حمصی به شمار می‌رود. اما صراحتی که بیان سیدمرتضی در کافر دانستن شخصی که اصول دین را بر مبنای عقل و استدلال ولو به مجمل نداند در بیان حمصی دیده نشد.

۳-۳. عصمت پیامبران و امامان

سیدمرتضی عصمت پیامبران و ائمه علیهم السلام را با استناد به ادله عقلی اثبات می‌کند، معتقد است ارتکاب امور قبیح، موجب تنفر مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شود و این امر

باهدف از بعثت ناسازگار است. چراکه مردم عادتاً از کسی که مرتکب صغیره می شود نسبت به کسی که ارتکاب آن ها در حق او روا نیست، با اطمینان و آرامش نفسانی بیشتری اعتماد می کنند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۷-۳۳۹؛ بی تا: ۴-۸).

و به همین جهت ابتلا پیامبر به بیمارهایی که موجب دوری و تنفر مردم شود مانند، جذام را جایز نمی داند (سیدمرتضی، بی تا: ۶۲).

سیدمرتضی برای اثبات عصمت امام می گوید:

علت و حکمت حضور و وجود امام این است که مردم تا حد امکان از کارهای ناشایست دور بمانند و به کارهای شایسته نزدیک شوند که جواز انجام گناه برای امامان با آن منافات دارد، چراکه این امام هم محتاج امام دیگری است و این روند به تسلسل می انجامد، مگر اینکه به امام معصومی منتهی شود.

قول امام مانند پیامبر، حجت است و حق فقط از طریق آنان شناخته می شود، پس حکم آنان نیز درباره انجام دادن گناهان صغیره و کبیره پیش از امامت و پس از آن، همانند حکم پیامبر است (سیدمرتضی، بی تا: ۸).

سیدمرتضی در استدلال بر عصمت با استناد به علم پیامبر و امام و یا اینکه عصمت آنان به حفظ فرشتگان یا دیگر امداد غیبی است، به جد مخالف است؛ زیرا این امور با تکلیف و درد و دنجی که متحمل می شدند، ناسازگار است و اگر چنین بود، شایسته مدح و ثواب نبودند. لذا معتقد است روایت های ناسازگار با ادله عقلی مردود و قابل پذیرش نیستند (سیدمرتضی، بی تا: ۱۲۳).

حمصی در اثبات عصمت گریزی به قاعده لطف می زند و اینکه دلیل وجوب امام یا پیامبر لطف است و اینکه فساد کاهش یابد، درحالی که اگر معصوم نباشد امر وارونه می شود و فساد زیاد و صلاح کم می شود، درنتیجه رهبر جامعه (امام یا پیامبر) چاره نیست که معصوم باشد و اگر معصوم نباشد خود نیازمند به رئیس دیگری است که معصوم باشد به علت باطل بودن تسلسل نهایتاً مطلوب ثابت می شود (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۷۹/۲).

اثبات عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام در روش سیدمرتضی و حمصی علاوه بر وجوه مشترکی که دارد وجه تمایز نیز دارد: وجه اشتراک هر دو استفاده از باطل بودن تسلسل است البته هر دو بزرگوار از لفظ تسلسل استفاده نکرده‌اند، وجه افتراق مبنای استدلال است که حمصی از مبنای لطف استفاده می‌کند و به این واژه تصریح دارد اما در استدلال سیدمرتضی به لطف تصریح نشده است.

۴-۳. مفهوم و حقیقت امامت

سیدمرتضی در تبیین مفهوم و حقیقت امامت می‌گوید:

«رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنيابة عن من هو في دار التكليف» (سیدمرتضی،

۱۴۰۵: ۲/۲۶۴).

با توجه به این تعریف، او قلمرو امامت را امور دینی می‌داند. هرچند مقصود او این نیست که امام فقط به مسائل عبادی و تبیین احکام دینی بپردازد و در امور سیاسی و اجتماعی جامعه دخالت نکند، به ویژه اینکه او امامت را از مصادیق لطف می‌داند که هرگاه در جامعه، زمامداری عادل و توانمند وجود داشته باشد، نقش مؤثری در روی آوردن مردم به فضایل و روی گرداندن آن‌ها از رذایل دارد. برخی بر این عقیده‌اند که نیامدن قید «امر دنیا» بر مبنای وی در الشافی که بر شأن ولایت بر امور دنیوی تأکید فراوانی دارد سازگار نیست و چه بسا این قید در استنساخ و تصحیح نسخ حذف شده باشد. (قراملکی، ۱۳۷۸: ۴۹)

سیدمرتضی علی‌رغم طرح مبسوط و مفصل مباحث امامت در الشافی و الذخیره

هیچ تعریفی از آن ارائه نکرده است، به تعریف ارائه شده در رسائل اکتفا می‌شود.

سدیدالدین حمصی در بحث از امامت به همان تعریف سیدمرتضی اکتفا می‌کند و

می‌گوید:

«رئاسة عامة في امور الدين بالأصالة لا نيابة عن غير هو في دار التكليف» (حمصی

رازی، ۱۴۱۲: ۲/۲۳۵).

سدید الدین معتقد است لزومی به آوردن قید دنیا وجود ندارد و محتمل بودن حذف این قید را صحیح نمی‌داند.
او می‌گوید:

چون تمام منافع و اغراض دنیوی مترتب بر وجود امام مانند ایجاد امنیت و جلوگیری از ظلم و تجاوز در زیرمجموعه غرض اصلی از نصب امام یعنی رفع ظلم، قطع ایادی ظالمان و ... قرار می‌گیرد و این مسائل نیز خود از امور دین هستند؛ مگر نه این است که توحید و شناخت خدا، امور دنیوی را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد؟ قطعاً امامت در امور دین نیز شامل امور دنیوی می‌شود (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲/۲۳۸).

حمصی در تبیین مفهوم و حقیقت امامت کاملاً متأثر از کلام سیدمرتضی است و به تبیین تعریف ارائه شده و توجیه عدم لزوم قید دنیا در این تعریف می‌پردازد.

۳-۵. قاعده لطف و وجوب امامت

اولین متکلم شیعی که با استناد به قاعده لطف و وجوب و ضرورت امامت را تبیین کرده، سیدمرتضی است.^۱

او می‌گوید: «فالرئاسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۱۰).

حمصی اولین دلیلی که برای اثبات وجوب امامت مطرح می‌کند قاعده لطف است و بعد از تقریر آن دو دلیل دیگر (تعبد شرعی (حمصی، ۲۵۶/۲)، لزوم وجود حافظ برای شرع (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲/۲۶۱)) برای اثبات وجوب امامت مطرح می‌کند:

۱. برخی با استناد به النکت الاعتقادیه و نظر به تقدم کتاب الياقوت بر آثار شيخ مفيد مبنای وجوب امامت را که همان قاعده لطف باشد به شيخ مفيد و ابواسحاق نوبختی نسبت داده‌اند. (طارمی، بی‌تا: ۳۴) اما نگارنده انتساب النکت الاعتقادیه به شيخ مفيد مخدوش دانسته و الياقوت را نیز متعلق به بعد از قرن پنجم می‌داند.

۱-۵-۳. قاعده لطف

حمصی لطف را دلیل قوی و محکم برای اثبات وجوب امامت می‌داند و همچون سیدمرتضی به عنوان دلیل اصلی مطرح می‌کند و پس از آن به اختصار به سایر دلایل می‌پردازد (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۴۰/۲).

۶-۳. شرایط امامت

سیدمرتضی هشت شرط را برای امام لازم می‌داند که عبارتند از:
۱- عصمت؛ ۲- نص؛ ۳- صدور معجزه؛ ۴- علم و آگاهی؛ ۵- افضلیت؛ ۶- شجاعت؛ ۷- منحصر بودن در برخورداری از مقام امامت؛ ۸- دور بودن از صفات نفرت‌انگیز از جهت جسمانی و اخلاقی (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۲۹).

شرط علم و آگاهی برای امام در هر چیزی که لازمه مقام امامت باشد از جمله امور دینی، احکام شرعی و آداب سیاسی لازم است؛ اموری که بر مقام ریاست و امامت در دین و شرع توقف ندارد، علم و آگاهی امام به آن‌ها لازم نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۶). در هر زمانی یک نفر باید از مقام ریاست و امامت برخوردار باشد؛ چراکه از نظر عرف، اقتضای ریاست این است که او رئیس بالاتر از خود نداشته باشد؛ به علاوه اجماع بر آن است که در هر زمانی یک نفر از این مقام برخوردار است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۶).

با اینکه لازم نیست امام از جهت صورت و خلقت از همه زیباتر باشد، اما نباید قبیح، بدصورت و بداخلاق باشد که موجب تنفر و دوری مردم از او شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۷).

سدید الدین حمصی رازی برخلاف سیدمرتضی شرایط امامت را از راه شناخت امامت جداگانه مطرح می‌کند، او شرایط و یا به عبارتی صفات امام را در چهار چیز منحصر می‌داند: ۱- عصمت؛ ۲- افضلیت؛ ۳- اعلییت؛ ۴- اشجعیت.

او نص و اظهار معجزه را طریق و راه اثبات امام به شمار می‌آورد (حمصی رازی، ۱۴۱۲:

حمصی در بحث شرایط امامت متفاوت با سیدمرتضی عمل می‌کند و بین شرایط و راه اثبات امامت تفاوت قائل شده است، به نظر می‌رسد صحیح همین است که شرایط از راه شناخت امام جدا مطرح شود.

۷-۳. اعجاز قرآن و نظریه صرفه

در اینکه قرآن معجزه جاویدان پیامبر اکرم ﷺ است هیچ شکی نیست، اما در چگونگی وجه اعجاز آن بین متکلمان اختلاف نظر است. برخی وجه آن را فصاحت و برخی فصاحت و بلاغت و ... می‌دانند.

اولین بار شیخ مفید نظریه صرفه^۱ را وجه اعجاز قرآن مطرح کرد. (مفید، ۱۴۱۴: ۶۳) سپس سیدمرتضی به طور جدی تر آن را بیان کرد، (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۳۷۸) و در تألیفی مستقل به تفصیل آن همت گماشت.^۲ سدید الدین نیز همچون شیخ مفید و سیدمرتضی علاوه بر فصاحت، وجه اعجاز قرآن را صرفه می‌داند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۴۷۵-۴۷۵).

در بحث اعجاز قرآن حمصی با سیدمرتضی هم سو است و وجه اعجاز قرآن را صرفه می‌داند.

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

از مقایسه روش تدوینی و تألیفی سیدمرتضی و حمصی رازی به دست می‌آید که تنظیم و چینش مباحث به طور یکسان تدوین نشده است، همچنین رویکرد آنان در پردازش مطالب متفاوت است، مباحث مطرح شده در المنقذ با قلمی روان و ساده با

۱. نظریه صرفه نظریه‌ای درباره اعجاز قرآن است که وجه اعجاز قرآن را دخالت خداوند و بازداشتن معارضان از مقابله با قرآن می‌داند.

۲. الصرفه یا الموضح عن جهة اعجاز القرآن.

رویکردی تعلیمی در واقع شرح و تفصیل مباحث بزرگانی همچون شیخ مفید و شیخ طوسی است، اما مباحث در آثار سیدمرتضی با قلم سنگین رویکرد تعلیمی ندارد. اعتبار و جایگاه والای عقل، بهره‌گیری از روش تأویل در رفع تعارض عقل و نقل، حجت ندانستن خبر واحد در مسائل اعتقادی، وجوه اشتراک میان سیدمرتضی و سدید الدین حمصی به شمار می‌رود. اما صراحتی که بیان سیدمرتضی در کافر دانستن شخصی که اصول دین را بر مبنای عقل و استدلال ولو به اجمال نداند در بیان حمصی دیده نشد.

روش اثبات عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام در آثار سیدمرتضی و حمصی دارای وجوه اشتراک و همچنین تمایزاتی است:

وجه اشتراک، علی‌رغم اینکه هر دو بزرگوار به صراحت از لفظ تسلسل استفاده نکرده‌اند، اما در استدلال خویش از باطل بودن تسلسل جهت رسیدن به نتیجه بهره جستند. وجه افتراق روش حمصی و سیدمرتضی در مبنای استدلال است که حمصی از مبنای لطف استفاده می‌کند و به این واژه تصریح دارد و لطف را دلیل قوی و محکم برای اثبات وجوب امامت می‌داند اما در استدلال سیدمرتضی به لطف تصریح نشده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت حمصی در تبیین مفهوم و حقیقت امامت متأثر از کلام سیدمرتضی است؛ اما در بحث شرایط امامت متفاوت با سیدمرتضی عمل می‌کند و بین شرایط و راه اثبات امامت تفاوت قائل شده است، به نظر می‌رسد صحیح همین است که شرایط از راه شناخت امام جدا مطرح شود.

در بحث اعجاز قرآن حمصی با سیدمرتضی هم‌سو است و وجه اعجاز قرآن را صرفه می‌داند.

با بررسی روش کلامی سیدمرتضی و حمصی راز و اذعان به وجود برخی تمایزات اما کلیت و چارچوب مسائل کلامی در روش هر دو بزرگوار یکسان است، به همین جهت، می‌توان گفت حمصی از مثنوی کلامی بر طریقه‌ی سیدمرتضی است؛ و به‌ویژه در اصول

دین بسیار از سیدمرتضی متأثر است. به همین نحو برخی نیز در ارزیابی نقش حمصی در کلام امامیه او را یکی از حلقه‌های واسطه‌ی مهم در تاریخ کلام امامیه در انتقال و بسط اندیشه‌های کلامی مطرح در مکتب امامی بغداد دانسته‌اند که البته نوآوری‌هایی هم داشته است.

فهرست منابع

۱. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۳ق)، لسان المیزان، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.
۳. تستری، محمدتقی (۱۴۲۲ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۴)، سیر تطور کلام شیعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، روضات الجنات. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۷. عطایی نظری، حمید (۱۳۹۷)، پاییز، سیر تطوّر برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد متقدّم، مجله نقد و نظر، سال بیست و سوم، شماره ۳، صص ۵-۳۰.
۸. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمین، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۹. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵ق)، الرسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۰. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تهران: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. _____ (۱۴۱۲ق)، المقنع فی الغیبه، تحقیق السید محمدعلی الحکیم، تراثنا.
۱۲. _____ (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: النشر الاسلامی.
۱۳. _____ (بی تا)، تنزیه الانبیاء، قم: الشریف الرضی.
۱۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت، لبنان.
۱۵. طارمی، حسن (بی تا)، تاریخ تطور عقاید و آراء کلامی، مرکز تخصصی کلام اسلامی.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۸۲ش)، تلخیص الشافی، مقدمه و تعلیقه: سید حسین بحر العلوم، قم: مؤسسه انتشارات المحبین.

۱۷. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۸ش)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، *اوائل المقالات*، بیروت: دارالمفید.
۱۹. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۴ق)، *رجال نجاشی*، قم: جماعه المدرسین.
۲۰. نعمه، عبدالله (۱۳۶۷ش)، *فلاسفه شیعه*، ترجمه: سیدجعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.