



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020-2021. pp. 1-2

Received: 30/06/2019 Accepted: 10/10/2020

The Position of Philosophy and Theology in the Conceptualization of God in Sheikh Mofid and Khajeh Nasir al-Din al-Toosi

Hasan Abasi Hossain Abadi

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Abasi.1374@yahoo.com

Abstract

Sheikh Mofid (deceased 413 AH/1022) is a representative of Imami theology from the Theological School of Baghdad II with a rational approach. Khajeh Nasir Toosi (597-672 AH) is a representative of Imami theology from the theological school of 'Holleh' with a philosophical approach and has its own independent method compared to the Imami theologians of its predecessors. In Islamic philosophy and theology, God is called by various names and the concepts used in philosophy for God's specific name are different from the word. Sheikh Mofid was a theologian who used the Mu'tazilites, and his view of God is rational in the religious concept. He calls God 'Allah'. However, Nasir al-Din al-Toosi is among philosophers and theologians with the view that God is a benefit to both. He has used the term 'Maker' (Saane), 'Creator', 'Bari', 'God' (Allah) as well as the 'Necessary Being' for God, which are conceptually different.

The aim of this study is to determine the place of philosophy and theology in the conceptualization of God in two Imami theologians in two centuries and different methods and how they are influenced by theology and philosophy and religion to conceptualize God. The question is: To what extent is the concept of God in Sheikh Mofid and Nasir al-Din al-Toosi theological and philosophical? According to Sheikh Mofid, in the content structure, the discussion of ontology and its importance for theology in explaining the conceptualization of God has been very low and the name used is 'God'.

In *Al-Nakt al-I'tiqadiyah*, which is suspected of being attributed to him, the author uses the concept of 'obligatory existence' in combining the theological approach. In *Avaeil al-maghalat*, the author speaks of 'the creator' (Mojid) and 'maker' (Mohdis). But the author delivers the creator (Mojid) to Allah. Because of his belief in *Togifi* of names, it has limited himself to the religious and theological use of conceptualization for God. Khajeh Nasir, based on ontology to talk about God, considers the absolute name of God to be 'Allah', which is a Qur'anic, theological, religious, and Islamic name. But in the conceptualization of God, he is strongly influenced by philosophy, and the name he chooses for God with a decisive influence on philosophy, which he explains in his numerous sources, is 'Necessity' (Vojoob). Based on the philosophical foundations of "existence, bound existence and absolute existence, Necessity and Possibility, and the intrinsic and non-essential necessity", the issue of obligatory existence is discussed.

In Sheikh Mofid's methodology, the rational method and listening are used. In proving the existence of God, he uses theological rational arguments in the argument of occurrence and uses the possibility in the argument that does not make Him needless of the philosophical method. In discussing attributes, he pays attention to both intellect/hearing (*Samaa*) and revelation. In attributes that he cannot use reason to analyze, he uses hearing and narration, but with the help of interpretation, he explains their attributes not by returning to the true meaning of the attributes, but by interpreting the meanings of the attributes.

Khajeh Nasir also uses the argument of 'Necessity and Possibility' in philosophical and theological discourse to prove the existence of God. In the theological discourse, it is based on the criterion of genesis (*Hodous*), and in the philosophical approach, it is based on the criterion of 'possibility' and especially 'the existence of possibility' for the need for cause and existence. In explaining the proof of necessity and possibility, he also uses Quranic verses. In *Tajrid ol-eiteqad* and *Fosoul* in explaining attributes and

returning attributes to the necessity of existence, there is a philosophical approach because it uses Necessary of Being to explain attributes. But in the attributes he uses for God, he obtains permission from the Shari'a with a *Toghifi* approach. He has considered the application of attributes to God to be conditional on the permission of Sharia and his method is negative and positive, which is used in philosophy and theology to speak of God.

According to all that has been said, Sheikh Mofid is a theologian who rationalizes the word and his method is rational but he accepts reason in interaction with revelation and does not believe in the independence of reason. Khajeh is a theologian-philosopher who uses philosophy to explain God and to conceptualize God. The diversity of specific names of philosophy for the conceptualization of God is less common in Khajeh to discuss God and he is confronted with the text of philosophy and theology before him and the religious text (the Qur'an) and ignores the Greek philosophy. Although he is familiar with the philosophical concepts of 'cause and effect' as well as 'power and action', he does not use cause to conceptualize God. Khajeh emphasizes only the concept derived from Farabi and Avicenna. However, in the case of the *to be Toghifi* of names and attributes for God, he obtains his permission from the Shari'ah. The same is true of Sheikh Mofid. Therefore, Khajeh uses philosophy to explain theology and for him, philosophy is used to discuss God without contradicting the Shari'a and sharia is the basis that determines the limits of his philosophical explanation. According to Sheikh Mofid, the intellect has the same position. It can operate within the realm of religion and serve religion.

Keywords: Maker (Saane), Bari, Creator, Necessary of Being, Sheikh Mofid.

References

- Bidehndi, M. & Soltani, H. (2016). A Study of the Position of 'Opinion and Thinking' in Ghazi Abd-ol Jabbar. *Theological Research*, 4(13), 87-104.
- Hosseini Alavi, M. A. A. (2002). *Alaqat-o- At-Tajrid*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors.
- Jabraili, M. S. (2009). Theological Schools of Imami Shiaa. *Islamic Theology*, 79, 37-51.
- Kamali, M. (2008). To Toqifi Divine Names from the Perspective of Theologians, Jurists, Mystics. *Journal of Islamic Theology*, 67, 65-78.
- Khafari, M. A. (2003). *Taalighe bar Sharhe Tajrid Al-eiteqad*. Tehran: Written Heritage.
- Kindy, Y. I. (1978). *Rasa'il al-Kandi al-Falsafiyah*. Cairo-Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- McDermott, M. (1984). *Sheikh Mofid's Theological Thoughts*. Translated by Ahmad Aram Tehran: Islamic Studies Institute.
- Miqdad, F. (2000). *Anwar al-Jalaliyya fi Sharh Fasoon al-Nasiriyah*. Mashhad: Majma 'al-Bahut al-Islamiya.
- Nadem, M. H. (2016). Theological Approaches and its Transformation in Hilli School. *Shiae Research*, 2(8), 53-69.
- Qardran Qaramaleki, M. H. (2018). The View of Theologians on the Occurrence of the World and its Critique. *Philosophy of Religion*, 15(3), 625-651.
- Sha'rani, A. (1997). *Persian Description of Tajrid Al-eiteqad*. Tehran: Islamic Bookstore.
- Sheikh Mofid (1993a). *Avael ol-maqalat*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- ----- (1993b). *At-Tazkereh B-osoul al-Fiqh*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- ----- (1993c). *Nekat al-A'tiqadiyeh*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- ----- (1994a). *Al-Muqna'a*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- ----- (1994b). *Al-Nakt fee Moqadamat Osoul men Elm al-kalam*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- ----- (1994c). *At-Tazkereh B-osoul al-Fiqh*. Lebanon: Beirut, Dar Al-Mofid Le-tebaa, nashr wal-tozie.
- ----- (1994d). *Tashih Ol-eiteqad*. Qom: Sheikh Mofid Congress.
- Toosi, M. M. (1946). *Fosoul*. Tehran: University of Tehran Press.
- ----- (1985). *Talkhis al-mohasal*. Beirut: Dar al-zoa.
- ----- (1986). *Tajrid ol-etiqad*. Tehran: Islamic School.
- ----- (1992). *Qawaed Ol-aqaed*. Beirut: Dar al-Gharba.
- ----- (1996a). *Sharh Al-isharat o-At-Tanbiyyat (Vol. 3)*. Qom: Nashr al-Balaghah.
- ----- (1996b). *Five Religious Treatises*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۱-۱۴

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۵

جایگاه فلسفه و کلام در مفهوم‌سازی خدا نزد شیخ مفید و خواجه نصیرالدین طوسی

حسن عباسی حسین‌آبادی*، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

abasi.1374@yahoo.com

چکیده

خدا در فلسفه و کلام اسلامی با اسامی مختلفی خوانده می‌شود و مفاهیم به‌کاررفته برای اسم خاص خدا در فلسفه، متفاوت از کلام است. شیخ مفید، متکلمی است که از معتزله بهره گرفته و نگاه او به خدا عقلانی و با استفاده از مفهوم دینی است؛ او خدا را «الله» می‌نامد. خواجه نصیر شخصیت شاخص فلسفه‌مشاء و صاحب‌نظر در علم کلام و نگاه او به مسئله خدا نیز بهره‌گیری از فلسفه و کلام است. او از «صانع»، «خالق»، «باری»، «الله» و نیز «واجب‌الوجود» برای اسم خدا استفاده کرده است که از حیث مفهومی با هم متفاوت‌اند. مسئله ما این است که مفهوم خدا نزد شیخ مفید و خواجه تا چه حد کلامی و فلسفی است. در این نوشتار، در دو ساختار محتوایی و روش‌شناسی، مفهوم‌سازی خدا نزد شیخ مفید و خواجه، بررسی و در ضمن آن، جایگاه کلام و فلسفه در مفهوم‌سازی خدا نزد آنها روشن می‌شود. شیخ مفید، کلام را عقلانی و نه فلسفی می‌داند و از حیث مفهومی از فلسفه بهره کمی می‌گیرد. خواجه، کلام را فلسفی می‌کند و از حیث مفهومی که برای خدا بر می‌گزیند و در اثبات وجود خدا و بیان صفاتش، نگاه غالب فلسفی دارد.

واژه‌های کلیدی

صانع، باری، خالق، واجب‌الوجود، شیخ مفید

* مسؤل مکاتبات

۱. مقدمه

شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه.ق) نماینده کلام امامیه از مدرسه کلامی «بغداد دوم» با رویکرد عقلانی است. خواجه نصیر طوسی (۵۹۷ ه.ق - ۶۷۲ ه.ق) نماینده کلام امامیه از مدرسه کلامی «حله» با رویکرد فلسفی است و نسبت به متکلمان امامیه پیش از خود روش مستقلی دارد. مدارس کلامی بغداد دوم در قرن چهارم و پنجم در اوایل غیبت کبری بود. در آغاز عصر غیب به دلیل حضور خاندان نویختی در بغداد توجه دانشمندان به بغداد جلب شد. شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ه.ق) از شخصیت‌های نامدار کلام شیعه است. او از ادبیات روایی امامیه و افکار متکلمان پیشین و نیز معتزله در روش کلامی خود تأثیر پذیرفت. مدرسه حله همراه با تأسیس شهر حله در اواخر قرن پنجم هجری و با رویکرد فقهی تشکیل شد و اوج شکوفایی و پویایی مدرسه در قرن هفتم و هشتم با وجود عالمانی مانند خواجه نصیر (۶۷۲ ق)، علامه حلی (۷۲۶ ق) و فاضل مقداد (۸۲۸ ق) است. حضور رسمی فلسفه مشاء در کلام شیعه با وجود شخصیت بزرگ شیعی خواجه نصیر طوسی، سرنوشت کلام امامیه را دگرگون کرد (جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱). خواجه با ورود به بغداد و حله با تدریس کتاب‌های فلسفی به‌ویژه مشائی و با تدوین کتب کلامی به روش نوین، فضای جدید در کلام ایجاد کرد و مبانی فلسفی را در کلام دخالت داد؛ بر اساس این، در مدرسه حله رویکردی کلامی - فلسفی به وجود آمد (نادم، ۱۳۹۵: ۶۳).

خدا در فلسفه و کلام با اسامی مختلفی در متون دینی و کلامی و نیز متون فلسفی خوانده می‌شود و اسامی کلامی و متون دینی به هم نزدیک‌اند. پرسش و مسئله اصلی در این مقاله مشخص کردن جایگاه فلسفه و کلام در مفهوم‌سازی خدا نزد دو متکلم امامیه در دو قرن و سبک متفاوت و چگونگی تأثیرپذیری آنها از کلام و فلسفه و از دین برای مفهوم‌سازی خداست.

۲. ساختار محتوایی

در این قسمت، ساختار محتوایی مفهوم خدا در آثار

شیخ مفید و خواجه بنابر مبانی تفکر آنها بررسی می‌شود.

۱. **شیخ مفید:** مباحث وجودشناختی در شیخ مفید که راهگشای بحث فلسفی از مفهوم خدا شود، در آثار او دیده نمی‌شود. در کتاب *اصول عقاید یا نکت الاعتقادیه* - که کتابی مشکوک منسوب به شیخ مفید است - با بحث برهانی برای وجود خدا هم از حدوث و هم از «وجوب و امکان» بهره گرفته است (مکدموت، ۱۳۶۳: ۶۵). در تبیین برهان حدوث برای اثبات وجود خدا، برهان را با تقسیم واجب و ممکن آغاز کرده و پرسیده «موجد حوادث» واجب‌الوجود است یا ممکن؟ او جواب می‌دهد واجب‌الوجود است. سپس به تعریف واجب و ممکن می‌پردازد و می‌گوید واجب آنست که در وجودش نیاز به غیر ندارد و ممکن آنست که در وجودش نیاز به غیر دارد و معدوم می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ج: ۲۲). حدوث عالم در علم کلام مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا بوده است. او تنها در این کتاب از اصطلاحات فلسفی وجود ممکن و واجب بهره گرفته است؛ ولی از روش فلسفی استفاده نکرده است. در واقع دلیل در *النکت کلامی* است و رنگ فلسفی دارد. کاربرد اصطلاح واجب‌الوجود به‌منزله اسمی برای خدا از طرف شیخ مفید بسیار نامحتمل است (مکدموت، ۱۳۶۳: ۶۵) شیخ مفید در *اوائل المقالات*^۱ می‌گوید «جایز نیست که خدا را به اسمی بخوانید، مگر اینکه خدا خودش را با این اسم خوانده باشد. (در شرح عبارت) می‌گوییم: اشکال می‌شود درباره‌ی واژه‌هایی مانند واجب‌الوجود و مصدر اشیا بودن و مبدأ بودن و امثال اینها از اسمایی که در کتاب خدا و سنت وارد نشده است». در واقع شیخ مفید به دلیل اعتقاد به «توقیفی بودن» اسماء با کاربرد «واجب‌الوجود» موافق نیست. او در همین کتاب و *تصحیح الاعتقاد*، مفهوم دینی «الله» را برای خدا بر می‌گزیند و صفاتی برای «الله» بر می‌شمرد؛ از جمله آنها «خالق» و «رازق» و «محبی» است. او می‌گوید «الله» واحد و یگانه است، ازلی و بی‌مانند است، شبیه هیچ چیزی نیست و تنها او شایسته پرستش است (مفید، ۱۴۱۳الف: ۵۲)

بنابر نحوه نگرش شیخ مفید در بحث از خدا در متن و

چیزی وجود نداشته باشد، شناختی درباره آن صورت نمی‌گیرد و از حیث شناخت‌شناسی نیز شناخت هر چیزی منوط به وجود آن چیز است و شناخت، تنها به امر موجود تعلق می‌گیرد و ناموجود، متعلق شناخت نیست. خواجه موجود شناخت‌پذیر یا یک شیء متعلق شناخت را یک کل در نظر می‌گیرد که وجود، جزئی از آن است؛ چنین وجودی، وجود مقید است و در مقابل موجود مقید، وجودی بدون قید و شرط است؛ حال وجود بدون قید و شرط یا وجودش از خود آن است یا از خود آن نیست. آنچه وجودش از خود آن است وجود واجب است و دیگری وجود ممکن است و چون آنچه وجودش واجب است، وجودش بدون غیر واجب است. پس آن همیشه بوده و هست و ازلی و ابدی و باقیست و سبب ایجاد موجودات دیگر است.

بنابراین، وجودشناسی خواجه، مقدم بر خداشناسی اوست و تبیین وجودشناسی او به خداشناسی راه دارد و مفاهیم فلسفی «وجود، وجود مقید و وجود مطلق و تقسیم وجود بدون قید و شرط به واجب و ممکن» به منزله پلی وجودشناسی را به خداشناسی پیوند می‌زنند و از این طریق، فلسفه در خدمت کلام قرار می‌گیرد و کلام در تلاقی با این مفاهیم، فلسفی می‌شود. اسامی به‌دست‌آمده از وجودشناسی خواجه برای «خدا»، «واجب‌الوجود»، صانع، باری و خالق است.

- خواص واجب‌الوجود بیان‌کننده مختصاتی است که معرف واجب‌الوجود است؛ از جمله آنها این است که وجودش زائد بر ذاتش نیست؛ حقیقت او عین وجود است؛ واحد من جمیع جهات است و نیاز به غیر ندارد:

۱. واجب‌الوجود عدمش ممتنع است؛ هرچه وجودش واجب است، وجودش بدون اعتبار به غیر واجب است. بر اساس این، نمی‌توان عدمی برای آن فرض کرد و هر آنچه وجود دارد به غیر نیاز دارد ممکن است و واجب است موجودی باشد که برای وجودش به غیر نیاز نداشته باشد (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲؛ مقداد، ۱۴۲۰: ۵۹). تأکید بر «وجود مستقل» واجب است؛ چون برای

زمینه دین به بحث عقلانی می‌پردازد. او از اصطلاحات و مفاهیم فلسفه در بحث از خدا به‌ندرت بهره می‌برد و در «النکت» اصطلاح «واجب‌الوجود» را در بیان خدا با تحویل به «موجد حوادث» به کار می‌برد و روش فلسفی را انتخاب نمی‌کند و در انتخاب عنوان برای «خدا» نیز انتخابی دینی و خدا را «الله» دینی معرفی می‌کند. دین، چارچوب عقل را برای مفهوم خدا تعیین و عقل تنها در آن چارچوب اسم «الله» را برای خدا لحاظ می‌کند و عقل در آن متن مجاز به تبیین است؛ بنابراین، از نظر شیخ مفید، عقل در متن دین آزاد است و کلام او عقلانی در متن دین است.

۲. **خواجه نصیر:** از نظر خواجه، برخلاف شیخ مفید، مبانی وجودشناختی و فلسفی در مفهوم‌سازی از خدا بسیار مهم و مؤثر است. در اینجا مفهوم‌سازی خدا از مبحث وجودشناسی و خواص واجب‌الوجود نزد خواجه بررسی می‌شود.

- وجودشناسی خواجه در نکات زیر خلاصه می‌شود:

۱. امری که موجود است، شناختنی است؛ ۲. آنکه به دنبال شناخت اشیا است، پیش از هر چیزی حقیقت وجود را دانسته است؛ هر کس امر شناختی را بشناسد، می‌داند آن وجود دارد یا همراه وجود است؛ ۳. وجود نیازی به تعریف ندارد؛ ۴. وجود، بخش یا جزئی از اشیا است. علم به اشیا، علم به جزء آن یعنی وجود نیز هست؛ ۵. هرگاه وجود مقید موجود باشد،^۲ لازمه آن اینست که موجود مطلق وجود داشته باشد؛ وجود اشیا، وجود مقید است و وجود مطلق کل است؛ ۶. ابتدا باید موجود را بدون قید و لا بشرط اعتبار کرد تا بتوان وجوب و امکان و ممتنع را بررسی کرد؛ ۷. وجود هر چیزی یا از خودش است یا از خودش نیست و از دیگری است؛ اولی واجب‌الوجود و دومی ممکن‌الوجود است (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲-۱۳؛ مقداد، ۱۴۲۰: ۵۱-۵۴؛ حسینی علوی، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

تلاقی وجود و شناخت در وجودشناسی خواجه نمود زیادی دارد؛ از حیث وجودشناسی و شناخت‌شناسی وجود چیزی را مقدم بر شناخت آن دانسته است؛ وجود از حیث وجودشناسی مقدم بر شناخت است؛ چون تا

وجودش به غیر نیاز ندارد و این موجود علاوه بر اینکه عدم برای او ممتنع است، وجود برای او واجب و ضروری است. حال این وجوب برای او ذاتی است یا غیر است؟ خواجه در *تجرید/الاعتقاد* در تمایز وجوب ذاتی و وجوب غیر می‌گوید «محال است امر مرکب وجوبش ذاتی باشد و آنچه وجوبش ذاتی است، وجوبش از غیر او و زائد بر او نیست، و گرنه ممکن می‌شد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۵)؛ بنابراین، واجب‌الوجود عدمش ممتنع است و وجودش واجب ذاتی است و در وجودش غیر لحاظ نمی‌شود، در مقابل ممکنات برای وجودشان به غیر نیاز دارند (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲؛ مقدار، ۱۴۲۰: ۵۶). خواجه در این کتاب، خدا را واجب‌الوجود می‌داند که وجوب برای او ذاتی و عین حقیقت اوست.

۲. واجب‌الوجود وجود عین حقیقت او است. خواجه در *تجرید/الاعتقاد* می‌گوید: وجوب عین حقیقت او است و اگر حقیقت او نباشد، برای او عرضی می‌شود^۳ (شعرانی، ۱۳۷۶: ۵۶) و در *علاقه/التجرید* آمده است: اگر وجود خاص^۴ «واجب‌الوجود لذاته» زاید حقیقتش باشد، وجود صفت آن حقیقت خواهد بود، پس ممکن و محتاج به علتی خواهد بود ... (حسینی علوی، ۱۳۸۱: ۱۳۷). در این بحث هر گونه احتیاج به علت از خدا سلب می‌شود که لازمه واجب‌الوجود بالذاته این است وجود ذاتی است و عارضی نیست که علتی داشته باشد. احتیاج و علت داشتن از مختصات ممکن است.

۳. واجب واحد از جمیع جهات است، هم به‌طور سلبی و هم به‌طور ایجابی تبیین می‌شود. سلبی بر بساطت، و ایجابی بر تعالی واجب‌الوجود دلالت دارد. از طریق سلبی واجب متکثر نیست؛ نفی کثرت، هم نفی نیازمندی و احتیاج از واجب است، هم نفی تقسیم‌پذیری و ترکیب، نفی اجزای خارجی و ذهنی است (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۴؛ مقدار، ۱۴۲۰: ۶۰). از طریق ایجابی نیز اصل حقیقت واجب امری ثبوتی است. اگر بیشتر از یک ذات فرض شود و در حقیقت واجب مشترک باشند، امتیاز آنها به وسیله امر دیگری است و لازمه آن ترکیب است و هر یک مرکب و ممکن خواهند بود

(طوسی، ۱۳۳۵: ۱۵؛ مقدار، ۱۴۲۰: ۶۲).

۴. واجب هر گاه وجودش از غیر نباشد، فرض عدمش محال است. بررسی واجب از حیث اینکه وجودش از غیر نیست، به دو اعتبار بررسی می‌شود؛ به اعتبار واجب و به اعتبار نسبت واجب با مخلوقات. در اعتبار دوم، «واجب» با اسامی مختلفی مطرح می‌شود؛ مانند **صانع**: همان به وجودآورنده برای چیزی است و از طریق آن از عدم به وجود می‌رود. **خالق**: همان است که اشیا را به مقتضای حکمتش مقدر می‌کند؛ جدای از اینکه نخستین بار به وجود آیند. **باری**: همان به وجودآورنده است؛ در بعضی اشکال و صور با صانع متفاوت است. معانی و مفاهیم آنها نیز به هم نزدیک است؛ اما تفاوت‌هایی دارند (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲؛ مقدار، ۱۴۲۰: ۵۹).

۵. **الله**: خواجه در کتاب *تلخیص‌المحصل* به بیان صفات ثبوتی و سلبی «الله» می‌پردازد و «الله» اصطلاحی است که برای بیان «خدا» برگزیده است. «الله» اصطلاحی قرآنی و دینی است و در اندیشه فیلسوفان پیش از او در کندی و ابن‌سینا به کار نرفته است و در این کتاب با فلاسفه فاصله می‌گیرد؛ چون این اصطلاح از نظر خواجه، بیان‌کننده غلبه رویکرد دینی بر رویکرد فلسفی است. خواجه در *فصول* از یگانگی خدا برای بیان اسم خداوند بهره می‌گیرد. به نظر او، چون خداوند متعال ذات واحد مقدسی است، مجال هیچ تعدد و تکثری برای او نیست. بر اساس این، «الله» اسمی است که برای او مطلق است و برای غیر به کار نمی‌رود. اگر این اسم مطلق به اعتبار اضافه به غیر و در نسبت با غیر لحاظ شود، اسامی گوناگونی می‌یابد؛ مانند قادر، عالم، خالق و باری و کریم^۴ (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۳؛ مقدار، ۱۴۲۰: ۹۵).

۳. روش‌شناسی

روش اثبات وجود خدا و بحث از صفات در شیخ مفید و خواجه چگونه به مفهوم‌سازی از خدا و جایگاه کلام و فلسفه در این مفهوم‌سازی راه می‌برد؟

الف. روش‌شناسی شیخ مفید

شیخ مفید برای بحث از خدا چه حد از عقل و نقل بهره برده است؟ روش‌شناسی و بهره‌گیری از ابزار عقل و نقل در شیخ مفید در چهار دسته بررسی می‌شود: ۱. شناخت خدا؛ ۲. اثبات وجود خدا؛ ۳. صفات خدا؛ ۴. توفیقی بودن صفات خدا.

شیخ مفید به نقل و عقل توجه دارد. او در *التذکره*، منابع اصلی احکام شرعی را در سه امر منحصر می‌داند: کتاب خدا، سنت و اقوال ائمه اطهار. او «اجماع» را از منابع معرفی نکرده است^۵ (مفید، ۱۴۱۴: ۷). او برای دستیابی به این منابع از سه راه بهره می‌گیرد: عقل، لسان^۶ و اخبار^۷ «عقل راه رسیدن به شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار است»؛ بنابراین، شیخ مفید برای پشتوانه نقل از دلیل عقلی و از عقل بهره می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸).

یکی از مهم‌ترین بیانات شیخ در باب حجیت عقل، عبارتی از *اوائل المقالات* است. «امامیه اتفاق دارند بر اینکه عقل در علم خود و نتایج آن محتاج به سمع است و از سمعی که عاقل را بر کیفیت استدلال آگاه سازد، جدا نیست» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۴). شیخ مفید در این عبارات، عقل را از وحی مستقل نکرده است؛ بلکه عقل را در تعامل با وحی می‌داند.

۱. **شناخت خدا:** در کتاب *المقنعه* از طریق وجوب شکر منعم بر معرفت خدا دلیل می‌آورد^۸ و می‌گوید: واجب است هر شخص عاقلی خدای خالق خود را بشناسد و شکر نعمت او را به‌جا آورد و از او اطاعت کند و بداند و بشناسد که برای او صانعی بوده است و هر آنچه از عقل و قوای دیگر دارد، از او دارد، پس لازم و واجب است برای این داشته‌ها شکر کند (مفید، ۱۴۱۳ د: ۲۹). او در ادامه، آیاتی از سوره بلد را در تأیید سخنان خود بیان می‌کند.

او در *النکت فی مقدمات اصول* درباره این بحث می‌کند که عقل، اول واجب را می‌شناسد یا شناخت او از طریق وحی است. «نظر» در کلام اسلامی کاربست شیوه‌ای عقلی برای دستیابی به معرفت است. شیخ مفید تنها راه شناخت

خدا را استدلال و نظر می‌داند. او تأکید دارد برای شناخت خدا چاره‌ای جز از راه نظر نیست. شیخ مفید در این کتاب گفته است «اگر سائل بگوید اولین واجب الهی بر عهده بندگان مکلف چیست؟ گفته می‌شود: نظر کردن در ادله خداوند. پس اگر بگوید: دلیل بر وجوب نظر چیست؟ بگو: چون خداوند معرفتش را واجب کرده است و برای رسیدن به معرفت راهی جز نظر کردن در ادله او نیست» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۲۰) و نظر «به کار بستن عقل برای رسیدن به مجهول به وسیله معلومات موجود است»^۹ (همان: ۲۱). به عقیده شیخ مفید، «نظر» و استدلال واجب است؛ زیرا مقدمه برای شناخت خدا است. او شناخت خدا را اکتسابی می‌داند؛ چون از نگاه او نخستین واجب برای انسان، شناخت خدا از طریق استدلال است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۲۰). قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ ه.ق) نیز نخستین تکلیف و امر ضروری و واجب را استدلال، نظر و تفکر برای شناخت خداوند می‌داند (بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۵: ۹۷).

شیخ مفید با توجیه عقلانی در متن و زمینه دین، یعنی با وجوب شکر نعمت و قید مؤمن برای وجوب شناخت خدا دلیل آورده و چون عقل در قلمرو ایمان و کلام است و در ضمن اعتقادات دینی استدلال می‌آورد، مستقل از اعتقادات و وحی نیست؛ به این معنا که معرفت خدا به نظر او نوعی الزام ایمانی (وجوب طاعت و شکر) است. اخلاق و ایمان، وجوب و ضرورت را برای عقل ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، روش او تلفیقی از روش عقلی و نقلی است و محتوا و مبنای بحث او نیز دینی و قرآنی است؛ زیرا برای بیان مقصود خود از آیاتی از سوره بلد بهره می‌گیرد.

۲. **اثبات وجود خدا:** شیخ مفید در اثبات وجود خدا از برهان حدوث بهره گرفته و دو تقریر متفاوت از آن ارائه داده است. برهان نخست از دو مقدمه و نتیجه تشکیل شده است:

مقدمه اول: عالم حادث است؛ چون اجزای عالم دائم در حال تغییر و زیادت و نقصان است. اگر ازلی بود، شاهد هیچ تغییری نبودیم.

مقدمه دوم: هر حادثی به محدث نیاز دارد. همان‌طور که نوشته به نویسنده و بنا به بنا نیاز دارد، عالم هم به محدث نیاز دارد.

نتیجه: به‌ضرورت محدثی وجود داشته که آن را ایجاد کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۱).

حدوث عالم برگزیده متکلمان از قدیم تا عصر خواجه طوسی است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۷: ۶۲۶).

تقریری دیگر

در کتاب نکت‌الاعتقادیه، که انتساب آن به شیخ مفید مشکوک است، نیز این تقریر آمده است:

«هر موجود ممکنی حادث است؛ آیا وجود حوادث از خودش است یا از غیر او؟

اول اینکه حادث، وجودی از خود ندارد؛ دوم اینکه وجودش از غیر از اوست؛ بنابراین، حادث قبل از وجودش، عدم محض و نفی صرف است. پس اگر در وجود خودش تأثیر بگذارد، تأثیر معدوم در وجود و تأثیر شیء در خودش لازم می‌آید و همه اینها محال است. دلیل به مقدمه دوم این است که حادث درباره آنچه به عدم متصف است و بار دیگر به وجود متصف می‌شود، ممکن است و ممکن در ترجیح وجودش محتاج به غیر است تا یکی از متساوی‌ها بر دیگری ترجیح یابد، پس وجودش از غیر اوست؛ بنابراین، همه ممکنات حادث‌اند و حادث نیازمند محدث است و موجد حوادث واجب‌الوجود است. اگر موجد حوادث ممکن باشد، چون ممکن نیاز به غیر دارد، درنهایت باید به محدثی که واجب‌الوجود لذاته منتهی شود (مفید، ۱۴۱۳: ۱۹).

در هر دو این برهان از طریق حادث به اثبات محدث می‌رسد. در تقریر نخست، اصطلاح «محدث» و در تقریر دوم، اصطلاح «موجد حوادث» و واجب‌الوجود» بیان‌کننده خداست. در تقریر نخست، «محدث» اصطلاحی کلامی در برهان حدوث است و شیخ مفید از اصطلاح کلامی برای مفهوم‌سازی خدا بهره می‌برد و در تقریر دوم از اصطلاح

کلامی و نیز فلسفی بهره می‌برد؛ اگرچه در تقریر دوم، حدوث را با ممکن تلفیق کرده است؛ زیرا از همان ابتدا می‌پرسد وجود حادث از خودش است یا غیر؟ و اینکه وجودش اگر از خود باشد، مواردی لازم می‌آید که محال است. بر اساس این، وجود او از غیر است؛ پس وجود او مستقل نیست و نیازمند به غیر است. درواقع شیخ مفید در ملاک و معیار نیازمندی به علت مردد است، هم از «حادث» و هم از «ممکن» بهره می‌گیرد و به‌نوعی برای نیازمندی به علت درنهایت به ممکن رجوع می‌کند و می‌گوید هر آنچه در غلبه وجودش بر عدمش محتاج به غیر باشد، ممکن است و حادث را نیز در متن ممکن تعریف می‌کند؛ حادث یکبار به عدم و بار دیگر به وجود متصف می‌شود. در چنین برهانی تعریف «امکان» اهمیت بسیاری دارد. تلقی که از امکان به دست می‌آید، به‌نوعی تلقی امکان ذاتی است؛ اما ملاک نیازمندی به امری که آن را از حالت تساوی بیرون بیاورد، هم حدوث و هم امکان می‌داند. درواقع حدوث و ممکن را به هم تحویل می‌دهد. درنهایت سلسله حوادث نیز به «موجد حوادث» منتهی می‌شود که در معرفی آن از «واجب‌الوجود لذاته» استفاده می‌کند؛ بنابراین، این برهان شیخ مفید تلفیقی از «برهان حدوث» متکلمان و «برهان وجوب و امکان» فلاسفه است. در تبیین گام‌به‌گام برهان نیز اصطلاح «حدوث» را با «امکان» به‌نوعی به هم تحویل می‌دهد و از ابطال تسلسل و نیز دور بهره می‌برد تا به اثبات «موجد حوادث» پردازد و درنهایت سلسله نیز به واجب‌الوجود لذاته می‌رسد. برای او هم «حادث» و «ممکن» به هم تحویل پذیرند، هم «محدث» و «واجب‌الوجود». در تقریر این برهان بی‌نیاز از روش فلسفی نبوده است و اصطلاحاتی که برای مفهوم‌سازی خدا بهره می‌گیرد، «موجد حوادث» و «واجب‌الوجود لذاته» است که اولی اصطلاحی کلامی و دومی فلسفی است که برای او «واجب‌الوجود لذاته» معنایی قابل انتقال و تحویل به «موجد حوادث» دارد.

شیخ مفید در مبحث دیگری از کتاب *اوائل المقالات*،

صفات بر خداوند قائل نیست و از صفات نفسی او بر می‌آید که به «عینیت ذات و صفات» معتقد است.

از نظر شیخ مفید و بحث از اینکه آیا صفات خدا بیان‌پذیر است یا خیر؟ آیا می‌توان هر صفتی درباره خداوند مطابق عقل استفاده کرد یا خیر؟ او به بیان‌پذیری صفات خدا در حد و حدود شرع با تبیین عقلانی قائل است؛ زیرا در نکت فی اصول علم الکلام و نیز *اوائل المقالات و تصحیح الاعتقادات* با تبیین صفات بعضاً یا به اعتبار ذات و فعل یا با اعتبار سلبی و ایجابی به تبیین عقلانی آنها پرداخته است؛ بعضاً صفات نفسی را با سلب هم بیان می‌کند.

شیخ مفید با دلیل عقلی، صفت علم را با دلیل اتقان صنع اثبات می‌کند. او در اثبات صفت قادر و حی نیز استدلالی مشابه می‌آورد. علت صفت قادر این است که افعالی به خدا متعلق است و او فاعل آنهاست و انجام آنها بر عاجز و میّت محال است (مفید، ۱۴۱۳: ب: ۳۳).

شیخ مفید در تبیین صفات با دلیل نقلی به آیات قرآن اشاره می‌کند. در واقع دلیل برای تبیین صفات خدا بعضاً نقلی است برای بیان صفت علم الهی و نامحدود بودن علم خدا به آیه شریفه «إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء» (آل عمران/آیه ۵) اشاره می‌کند. در بیان صفات سلبی نفی ابصار با چشم ظاهر نیز به آیه شریفه «لا تدرک الأبصارُ و هو يدرك الأبصارَ و هو اللطيف الخبير» (انعام/ ۱۰۳) اشاره می‌کند. او در بیان اراده خدا نیز از آیاتی بهره می‌گیرد «و ما الله يريد ظملاً للعباد» (غافر/ ۳۱؛ بقره/ ۱۸۵؛ نساء/ ۲۶ و ۲۷ و ۲۸). در برخی از متون دینی مفاهیمی به خدا نسبت داده شده است که از نظر عقلی پذیرفتنی نیست و باید تأویل شود؛ از جمله آن، واژه «ید»، «سمع» و «بصیر» در آیات و روایت است که برای خداوند به کار رفته است. درباره نفی رؤیت با ابصار برای باری تعالی می‌گوید با شهادت عقل و نطق قرآن و تواتر اخبار از ائمه و همه اهل امامیه و عامه متکلمان، درست نیست رؤیت باری تعالی با ابصار باشد (مفید، ۱۴۱۳: الف: ۵۷).

در تبیین نیاز حرکت به محرک، آن را به نیاز ممکن به علت تحویل می‌دهد و در نهایت نیاز ممکن و نفس و به تبع آن، حرکت به موجد را تبیین می‌کند و برای توجیه موجد نفس و محرک، ملاک نیازمندی به علت را «ممکن» می‌داند و آن را مبنا برای اثبات «موجد و محدث» قرار می‌دهد؛ با این تفاوت که موجد را «الله» معرفی کرده است^{۱۰}؛ بنابراین، شیخ مفید از مبنای فلسفی بی‌بهره نیست؛ اما به دلیل اعتقاد به توقیفی بودن اسماء از «واجب الوجود» استفاده نمی‌کند.

۳. صفات خدا: به گفته شیخ مفید، «الله» حی است و «لنفسه» این صفت را دارد، نه به واسطه اینکه او حیات دارد حی باشد، بلکه حی بودن ذاتی الله است. او صفت قادر و علم را نیز به همین معنا برای خداوند استفاده می‌کند؛ یعنی همواره او دارای این صفات است (مفید، ۱۴۱۳: الف: ۵۲). شیخ مفید می‌گوید صفات الله یا صفات ذات است یا صفات فعل. بین صفات فعل و صفات ذات تفاوت است:

۱. صفات ذات مستحق ذات است و از ذات خدا جداشدنی نیست؛ اما صفات فعل به وجود فعل منوط است، قبل از وجود فعل نیست؛ ۲. صفات ذات متصف به اضداد نمی‌شود؛ صفات فعل هر گاه وصف می‌شود، مستحق به اضداد آن است و خروجش از آن (مفید، ۱۴۱۳: خ: ۴۱).

پس صفات ذات الله تعالی همان است که به وسیله آن به حی، قادر و عالم وصف می‌شود، استحقاق به این صفات زایل نمی‌شود و صفاتی را به صفات افعال به خداوند نسبت می‌دهیم، مثل صفت خالق، رازق، محیی، ممیت. قبل از خلق صحیح نیست خدا به خالق متصف شود و قبل از زنده کردن مردگان به او بگوییم محیی (همانجا).

شیخ مفید صفات را در دو دسته بندی ذات و فعل و ایجابی و سلبی ارائه می‌دهد. او در تبیینی که از صفات خدا ارائه می‌دهد، «خداوند حی است به خاطر ذات خود، نه به حیاتی زائد بر ذات او و قادر است به لحاظ ذات خود، نه به معنایی زائد بر ذات او». در اینجا مشخص می‌شود از حیث وجودشناسی، او به زائد بر ذات بودن

صفات شنوا و بینا از صفت ذات دانایی گرفته شده است؛ یعنی هیچ چیز بر او پوشیده و پنهان نیست. نه اینکه خداوند با چشم و گوش پدیده‌ها و اشیا را می‌بیند و می‌شنود؛ چون اینها صفات مخلوق است. شیخ مفید می‌گوید اینکه الله تعالی مرید است، از جهت سمع است و برحسب آنچه در قرآن آمده است. اراده الله تعالی برای افعال، آن افعالی است که تحقق می‌یابد و اراده افعال یعنی خلق آن افعال است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۴) و صفات غضب، رضا و حب و بغض در معنای حقیقی این صفات برای خداوند به کار نمی‌رود؛ زیرا هر یک از آن صفات فعل و انفعالاتی است که به کار بردن آنها درباره خداوند سبب انفعال در خدا می‌شود. شیخ مفید همه این صفات سمیع، بصیر و مدرک را به «علم» تأویل می‌برد (مفید، ۱۴۱۳: الف: ۵۴).

۴. **توقیفی بودن صفات:** شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* به «توقیفی بودن» صفات قائل است. او می‌گوید جایز نیست باری تعالی را جز به اسامی بنامیم که در کتاب و در زبان نبی آمده است و در ادامه می‌گوید مطابقت صفات با اخبار آل محمد، اندیشه مکتب امامیه است (همان: ص ۵۳).

ب. روش‌شناسی خواجه نصیر

روش خواجه در اثبات وجود خدا و در بررسی صفات و توقیفی بودن صفات بیان می‌شود.

۱. **اثبات وجود خدا:** خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجربید الاعتقاد* می‌گوید «اگر در میان موجودات، واجب‌الوجودی یافت شود که مطلوب، حاصل است، وگرنه مستلزم دور و تسلسل است». مراد او این است اگر موجود واجب نباشد و موجودات منحصر در ممکنات باشند، بنا بر ابطال دور و تسلسل نیازمند به واجب خواهد بود.

مقدمات این استدلال چنین است:

مقدمه اول: وجود یا واجب است یا ممکن. مقدمه دوم: اگر وجود واجب باشد عدم آن معقول نیست و همان واجب‌الوجود است و همین مطلوب ماست. مقدمه سوم: اگر وجود ممکن باشد، باید به سبب دیگری موجود شده

باشد و آن دیگری هم اگر واجب است، هو المطلوب. مقدمه چهارم: اگر ممکن است به سبب دیگر موجود شده است، اگر به واجب منتهی شود، مقصود ما ثابت است و اگر به واجب منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم آید. مقدمه پنجم: دور و تسلسل محال است. نتیجه: واجب‌الوجود اثبات شد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۹؛ خفری، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷؛ شعرانی، ۱۳۷۵: ۳۸۹؛ طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲؛ مقداد، ۱۴۲۰: ۵۶). در واقع این برهان همان برهان «جوب و امکان» ابن سیناست که خواجه از ایشان اقتباس کرده است.

خواجه در این کتاب و کتاب‌های دیگر (طوسی، ۱۳۷۵ الف: ۶۷) نیز این برهان را برای اثبات وجود خدا به کار برده است. او در کتاب *تلخیص‌المحصل* برهان وجوب و امکان را با دو تقریر کلامی و فلسفی از متکلمان و حکما بیان می‌کند که تفاوت آنها به زمینه نگاه به «ملاک نیاز به علت» نهفته است. تقریر کلامی چنین است «هر آنچه ماسوی واجب است، ممکن است و هر ممکنی حادث است و هر آنچه سوای واجب است نیز حادث است. ... ممکن در وجودش نیاز به ایجادکننده‌ای دارد و ممکن نیست ممکن خود موجود باشد؛ زیرا ایجاد امری که موجود است، تحصیل حاصل است و لازم است ایجادکننده، آن را در حال عدم وجود ایجاد کند و وجودش مسبوق به عدم باشد و در این صورت آن حادث است و هر امر حادثی نیازمند به محدثی است و چنین محدثی همان مطلوب است و این راه متکلمان برای اثبات صانع است» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۳). نظر حکما این است که موجودات به واجب و ممکن تقسیم می‌شوند و ممکن برای وجودش به مؤثری و وجودبخشی نیاز دارد. اگر این وجودبخش واجب باشد، مطلوب به دست می‌آید و اگر ممکن باشد، به مؤثری دیگر نیاز دارد و با ابطال دور و تسلسل به وجود واجبی می‌رسد که وجودی برای او ذاتی است (همان).

در تقریر کلامی، برهان مبتنی بر حدوث است؛ در واقع ممکن بودن موجودات را در متن حدوث تبیین می‌کند و نیازمندی به علت را در «حدوث» می‌جوید که به محدثی

نیاز دارد و این محدث «صانع» است؛ اما خواجه در تقریر فلسفی، تأکید دارد برهان وجوب و ممکن مبتنی بر «امکان» برای «ملاک نیازمندی به علت» است؛ چون ممکن به مؤثری نیاز دارد که به آن وجود ببخشد و این مؤثر واجب‌الوجود است. در واقع دو تقریر دو مفهوم از «خدا» را به دست می‌دهد. تقریر کلامی مبتنی بر حدوث، خدا را محدث و صانع می‌داند؛ تقریر فلسفی مبتنی بر کلام، خدا را مؤثر و واجب‌الوجود می‌خواند.

در آثار دیگر برای اثبات وجود خدا چنین استدلال کرده است: موجود دو قسم است: واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود. وجود ممکن‌الوجود از خود نیست و از غیر است. خداوند واجب‌الوجود و موجود است (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۵۶). در این اثر نیز با تأکید بر «وجوب و امکان» برهان را پیش می‌برد؛ با این تفاوت که در تمامی این مسیری که طی می‌کند، به ممکن به دلیل نیاز به غیر توجه دارد. در واقع مبنای این برهان «وجود مستقل و وجود وابسته» است. وجود واجب از خودش است؛ ولی وجود ممکن از خودش نیست. ملاک نیاز به غیر هم «امکان ذاتی» و هم «امکان فقری» نهفته است. در امکان ذاتی «ماهیت» ممکن مدنظر است و در «امکان فقری» «وجود وابسته» مدنظر است؛ بنابراین، چون در اینجا خواجه از تساوی وجود و عدم برای آن ممکن که نیازمند است، سخن نگفته و از «وجود ممکن» که «وجودش از خودش» نیست، سخن گفته است، ملاک نیازمندی فقر وجودی او وابستگی به علت وجودی است. نحوه استدلال او فلسفی است و با مقدمات به نتیجه مطلوب می‌رسد.

۲. صفات واجب‌الوجود: خواجه می‌گوید «واجب‌الوجود دلالت دارد بر سرمدیتش، نفی زائد، شریک، مثل، ترکیب معانی، ضد، مکان، حلول، اتحاد، جهت، حلول حوادث در آن و نیازمندی و لذت و الم مزاجی، نفی معانی و احوال و صفات زائد عینی و رؤیت و ... و ثبوت و ایجاب جود، ملک، فوق تمام و کمال، حق بودن، خیر بودن، حکمت و جباریت و قاهر بودن و

قیوم بودن» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱-۱۹۳).^{۱۱} خواجه در این متن معتقد است «وجوب وجود» مفهومی است که از تحلیل و تبیین درست آن امکان استخراج بیست و چهار صفت سلبی و ثبوتی وجود دارد که از نفس وجوب وجود فهمیده می‌شود و همه به صفت واحدی باز می‌گردد و آن وجوب وجود است. مبنای نظر خواجه طوسی این است که وجوب وجود به خودی خود کامل است. بر اساس این، از طریق وجوب وجود به جامعیت واجب‌الوجود نسبت به همه صفات و جمال و جلال رسیده است. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۳-۲۵۴). خواجه در این کتاب نیز به بیان صفاتی می‌پردازد که در کلام و فلسفه مشترک‌اند؛ برای مثال، صفات علم، قدرت، حیات، اراده، سرمدیت، وحدانیت، نفی مثل و شریک و ترکیب در میان فلسفه و کلام مشترک است. علاوه بر آن، صفاتی را نیز مطرح می‌کند که بیشتر در کلام‌اند و متکلمان بررسی کرده‌اند؛ مانند حلول و اتحاد در جسم نداشتن، جهت نداشتن یا سمع و بصیر و جود و جباریت. این صفات در شاخه‌های متعدد کلام و بنابر توقیفی بودن یا نبودن صفات، بیشتر محل بحث قرار گرفتند. علاوه بر اینکه بررسی صفات در کلام و فلسفه به هم نزدیک است، راه بررسی صفات سلبی یا ایجابی نیز میان فیلسوفان اسلامی و متکلمان مشترک است.

در فصول نیز مانند تجرید براساس واجب‌الوجود و وجوب وجود، صفات را بررسی می‌کند. در تمامی این صفات سلبی از طریق واجب پیش رفته است؛ یعنی واجب نیاز به غیر ندارد و هر متحیزی نیاز به غیر دارد، واجب متحیز نیست (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۴؛ مقداد، ۱۴۲۰: ۶۳) و چون واجب متحیز نیست و عرض نیست، پس اشاره حسی هم نمی‌شود. اصل در تبیین این صفات علاوه بر ارجاع آنها به وجوب وجود، تأکید بر بی‌نیازی واجب به غیر و به تبع آن، تأکید بر وجود مستقل است که در مقابل وجود مستقل، وجودی است که وجودش از خودش نیست و نیازمند به غیر است. خواجه در تلخیص‌المحصل

واجب ذاتی. رویکرد و نگاه او دینی و هدف و غایت او نیز دینی و تنها ابزار آن فلسفی است. او فلسفه را در خدمت کلام می‌گیرد.

۴. تحلیل و بررسی

۱. شیخ مفید به مبانی وجودشناسانه و نیز امور عامه و به اصطلاحات فلسفی توجهی نداشت. برای او عقل و کاربرد عقل، کاربردی در خدمت دین بود و محدوده و حصار آن را دین تعیین می‌کرد و به هماهنگی عقل و نقل پایبند بود. وجودشناسی و مسائل امور عامه در آثار خواجه نصیر، مقدمه‌مباحث الهیاتی است و در تبیین مسائل خداشناسی، وجودشناسی بر آن مقدم است. همچنین مسئله خدا برای خواجه در بحث «توحید» مطرح شده است و بدون مسائل وجودشناسی و مسائل فلسفی، ممکن نیست. دغدغه اصلی خواجه، تبیین مسائل کلامی است؛ اما این کار را بدون نیاز به فلسفه و بدون نگاه فلسفی و بهره‌گیری از فلسفه پیش نمی‌برد. بر اساس این، امور عامه و وجودشناسی را در بیشتر آثار خود مقدم به بحث از توحید و خداشناسی یا در دل آن قرار داده است و تنها در *تلخیص‌المحصل* معرفت‌شناسی را مقدم بر خداشناسی آورده و از این حیث از نویسنده اصلی *المحصل* یعنی فخر رازی تبعیت کرده است.

۲. در بحث محتوایی، میان شیخ مفید و خواجه، فاصله بسیار است. در تبیین مفهوم خدا و مبانی مفهوم‌سازی خدا نگاهی متفاوت به مسئله دارند و بهره‌گیریشان از کلام و فلسفه در این مبحث متفاوت است. شیخ مفید از استفاده محتوایی از فلسفه در تبیین این مسئله ابا دارد و اگرچه در *نکت‌الاعتقادیه* - که انتسابش به او مشکوک است - از اصطلاحات فلسفی استفاده کرده است، در انتخاب مفهوم برای خدا در آثارش صرفاً از دین و کلام بهره می‌گیرد و اصطلاح فلسفی استفاده نمی‌کند. او در *الفصول‌المختاره* از «صانع» و آثار دیگر از «الله» برای اسم خدا استفاده می‌کند؛ حال آنکه خواجه نصیر با توجه به مبانی وجودشناسی و

این بار همه صفات را به وجوب وجود بر نمی‌گرداند؛ برای مثال، در تبیین متحیز نبودن الله می‌گوید اگر متحیز باشد، از اکوان جدا نمی‌شود و به ضرورت حادث می‌شد و علاوه بر آن با غیر مماثل نیست (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۵۹).

با بررسی صفات در آثار مختلف خواجه، روش‌شناسی خواجه در تبیین مفهوم خدا چنین بررسی می‌شود. برای خواجه در آثاری مثل شرح *اشارات* بنا بر مبانی ابن‌سینا و با تأثیرپذیری از او، فلسفه را در تبیین خدا و صفاتش به کار می‌گیرد. رویکرد او فلسفی کردن کلام است. او از مبانی فلسفی عدول نمی‌کند؛ بنابراین، مفاهیمی که برای بیان خدا استفاده می‌کند، مبتنی بر مبانی فلسفی وجود و ماهیت و واجب و ممکن است. در اثر دیگری که تلخیصی از کتاب *المحصل* فخر رازی است، اگرچه از نام قرآنی «الله» برای خدا استفاده می‌کند، در روش کلامی است. برای بیان صفات سلبی از واجب بهره می‌گیرد و از طریق واجب، ترکیب و شراکت را از او سلب می‌کند و مرکب از اجزا و اقسام بودن را با ذات واجب در تناقض می‌داند. این نظر پذیرفته‌شده متکلمان و فیلسوفان اسلامی است. در واقع نظری است که هر دو درباره آن سخن گفتند.

۳. توقیفی بودن صفات: خواجه معتقد است صحت

اطلاق اسم بر خداوند به مجوز شرع منوط است. او در *تلخیص‌المحصل* در این باره می‌گوید «در باره اسماء کثیر و آیا امکان دارد بر خداوند اطلاق شوند، از جهاتی که اصحاب شرایع اطلاق هر اسمی بر خداوند را جایز نمی‌دانند، جز با اذن شرعی» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۷).^{۱۲}

بر اساس این، دلیل برای اینکه چرا از اسامی کلامی برای خداوند بهره گرفته است، نگاه توقیفی او به مسئله اسامی خداوند است. در این نگاه، ادب حکم می‌کند تنها با جواز شرع، اسامی بر او اطلاق کرد. بر اساس این، اسامی رایج در میان فیلسوفان، مانند فاعل نخستین، اثبت محض، علت‌العلل، در خواجه نمودی ندارد. تنها تأثیری که از فلسفه در مفهوم‌سازی خدا می‌گیرد، «وجود» و مشتقات آن است؛ مانند واجب‌الوجود و وجوب وجود و

تلقی کلامی و فلسفی بحث شده است. هر جا او برهان «وجوب و امکان» را مطرح می‌کند، رویکرد فلسفی در او بر رویکرد کلامی غلبه یافته و فلسفه را در تبیین کلام بهره گرفته و در اثبات وجود خدا کلام را فلسفی کرده است. در دو کتاب *رساله اعتقادی* و *فصول نصیری* و نیز *تجربیه الاعتقاد* برای اثبات واجب‌الوجود کاملاً فلسفی و با برهان فلسفی پیش رفته و مفهوم واجب‌الوجود نیز مفهومی فلسفی است که در متن کلام خواجه قرار گرفته است و فلسفی شدن کلام به اوج خود می‌رسد؛ برخلاف کتاب *تلخیص‌المحصل* که رویکرد او کاملاً کلامی و هیچ رنگ فلسفی در آن مشاهده نمی‌شود.

۴. درباره بحث از صفات خدا نیز روش آنها متفاوت است. اگرچه در تقسیم‌بندی بنیادی از صفات و اعتبارات صفات، هر دو از تلقی ایجابی و سلبی استفاده می‌کنند. روش شیخ مفید روشی عقلانی با رویکردی کلامی است؛ برای مثال، در بحث از علم برای خداوند از دلیل اتقان صنع بهره می‌گیرد؛ اما در تبیین صفات سلبی از عقل عبور می‌کند و از روش نقلی و سمعی استفاده می‌کند و برخی صفات را با بازگشت به آیات و روایات و تأویل بررسی می‌کند؛ بنابراین، روش شیخ مفید عقلانی است؛ تا جایی که بتوان با عقل صفات را تبیین کرد؛ مانند صفت علم و قدرت که در متن آمد و آنجا که نتوان با عقل تبیین کرد، به نقل بر می‌گردد و با نقل روایات و تأویل آنها معناشناختی صفات بررسی می‌شود. اما خواجه نصیر به مبانی فلسفی خود پایبند است و برای بحث از صفات نیز به همان مفهوم فلسفی از خدا یعنی «وجوب وجود» بر می‌گردد و صفات را با توجه به آن تبیین می‌کند؛ اما هر دو شیخ مفید و خواجه در یک نقطه در بحث از صفات و التزام به نقل و عبور از عقل به هم نزدیک می‌شوند. در بحث گستره استفاده از عقل در توصیف صفات خداوند و اینکه حدود مجاز عقل تا کجاست، هر دو عقل را با مرز نقل محدود می‌کنند و شرط ادب را رعایت حدود نقل و شرع می‌دانند و به رویکرد توقیفی معتقد می‌شوند.

تأثیر از فلسفه، اصطلاحی فلسفی برای خدا بر می‌گزینند. اگرچه دغدغه کلامی و نیز دینی، او را به استفاده از اصطلاحات دینی مانند «خالق»، «صانع» و «الله» می‌برد، در بیشتر آثارش، اسم برگزیده برای او «واجب‌الوجود» است. پرهیز شیخ مفید از کاربرد «واجب‌الوجود» به دلیل اعتقاد او به توقیفی بودن اسماء است. استفاده شیخ مفید از «موجد» و خواجه از «واجب‌الوجود» و مشخصه‌ای که برای او بیان می‌کنند، به غیر نیاز نداشتن است که او را از ممکن‌الوجود و هر امر حادثی جدا می‌کند. نیاز به غیر نداشتن، در خود نیاز به علت نداشتن و نوعی قائم بالذات بودن را نشان می‌دهد. بر اساس این، خواجه نصیر به نگاهی فلسفی به «واجب‌الوجود» تن داده است؛ ولی شیخ در این زمینه مردد است.

۳. از نظر روش‌شناسی، مسئله قدری متفاوت‌تر است؛ زیرا تلاقی میان این دو اندیشمند در روش، وجود دارد. در توجه به عقل و استدلال، هر دو راهی مشترک در پیش می‌گیرند؛ اگرچه تفاوت‌های نیز در این باره دارند، به‌ویژه التزام قاطع به همراهی وحی و نقل با عقل در شیخ مفید که این التزام در خواجه تصریح نشده است. اما میان این دو، در روش به‌کارگیری از عقل، تفاوت وجود دارد. روش استفاده از عقل برای شیخ مفید دینی است؛ اما روش استفاده برای خواجه فلسفی است. شیخ مفید در بحث از «شناخت خدا» دلایل به‌نوعی عقلی مطرح می‌کند؛ دلیلی که با توجه به متن دین است. با توجه به «وجوب شکر نعمت» برای شناخت خدا دلیل می‌آورد؛ درحالی‌که عقل برای خواجه آزادتر و مستقل‌تر است و می‌تواند با توجه به روش فلسفی به اثبات خدا بپردازد. در برهان وجوب و امکان و تلقی خواجه از «امکان» نگاه فلسفی نمایان می‌شود. خواجه از مؤمن و حتی وجه اخلاقی برای تبیین خدا و توجیه عقلانی خدا استفاده نمی‌کند. شیخ مفید در اثبات وجود خدا نیز رویکردی کلامی دارد. از «برهان حدوث» و تلقی امکان در متن حدوث بهره می‌گیرد؛ اما برای خواجه «برهان وجوب و امکان» با دو

۵. نتیجه

۱. در ساختار محتوایی، بحث وجودشناسی و اهمیت آن برای خداشناسی در شیخ مفید در تبیین مفهوم‌سازی از خدا بسیار کم بوده و اسامی که برای خدا بر می‌گیرد، اسم دینی «خدا» است. در *النکت الاعتقادیه* - که انتسابش به او مشکوک است - از مفهوم «واجب‌الوجود» در تلفیق رویکرد کلامی استفاده می‌کند. در *اوائل المقالات* از «موجد و محدث» سخن می‌گوید؛ اما موجد را به «الله» تحویل می‌دهد و به دلیل اعتقاد به توقیفی بودن اسماء، خود را محدود به استفاده دینی و کلامی از مفهوم‌سازی برای خدا کرده است. خواجه بر مبنای وجودشناسی، درباره خدا بحث می‌کند و اگرچه اسم مطلق خدا را «الله» می‌داند که اسمی قرآنی و کلامی و دینی و اسلامی است، در مفهوم‌سازی خدا به قوت از فلسفه تأثیر گرفته است و اسمی که برای خواجه با تأثیرپذیری قاطع از فلسفه برای خدا بر می‌گزیند و در منابع متعدّدش آن را تبیین می‌کند، «واجب‌الوجود» است که براساس مبانی فلسفی «وجود، وجود مقید و وجود مطلق، واجب و ممکن و وجوب ذاتی و غیره» به بحث درباره واجب‌الوجود وارد می‌شود و از خواص واجب‌الوجود نیز نیازمند غیر نبودن را مبنا برای عدم‌نبودن و نیز واجب‌بودن و حقیقت وجود دانستنش قرار می‌دهد.

۲. شیخ مفید در روش‌شناسی از روش عقلانی و نقل و سمع نیز بهره گرفته است. او در اثبات وجود خدا دلایل عقلانی کلامی را در برهان حدوث به کار می‌گیرد و در آن برهان از امکان بهره می‌گیرد که به نوعی او را بی‌نیاز از روش فلسفی نمی‌کند. در بحث از صفات نیز هم به عقل و هم به سمع و وحی توجه دارد و در صفاتی که نمی‌تواند از عقل برای تحلیل آن استفاده کند، از سمع و نقل بهره می‌گیرد؛ اما با کمک «تأویل» نه با بازگشت به معنای حقیقی صفات، بلکه با تأویل معانی، صفات آنها را

تبیین می‌کند. خواجه نصیر نیز در اثبات وجود خدا از برهان «وجوب و امکان» در تقریر فلسفی و کلامی استفاده می‌کند. در تقریر کلامی با ملاک قرار دادن حدوث و در رویکرد فلسفی با ملاک قرار دادن «امکان» و به‌ویژه «وجود امکان» برای نیاز به علت و وجودیافتن پیش می‌رود و در تبیین برهان وجوب و امکان از آیات قرآنی نیز بهره می‌گیرد. و در *تجریده* و *فصول* در تبیین صفات و بازگرداندن صفات به وجوب وجود، رویکردی فلسفی است؛ چون با استفاده از وجوب وجود صفات را تبیین می‌کند؛ اما در اینکه چه صفاتی برای خدا به کار برد، جواز را از شرع می‌گیرد و رویکرد توقیفی دارد و اطلاق صفات بر خداوند را به جواز شرع منوط دانسته است و روش او سلبی و ایجابی است که این روش در فلسفه و کلام برای سخن‌گفتن از خدا استفاده می‌شود.

۳. بنابر آنچه گفته شد شیخ مفید متکلمی است که کلام را عقلانی می‌کند و روش او نیز عقلانی است؛ اما عقل را در تعامل با وحی می‌پذیرد و به استقلال عقل قائل نیست. خواجه متکلم - فیلسوفی است که در تبیین خدا و مفهوم‌سازی خدا از فلسفه استفاده می‌کند؛ تنوع اسامی خاص فلسفه برای مفهوم‌سازی خدا در خواجه کمتر دیده می‌شود. او برای بحث از خدا با متن فلسفه و کلام پیش از خود و متن متون دینی (قرآن) مواجه است و فلسفه یونان را نادیده گرفته است؛ زیرا با اینکه با مفهوم فلسفی «علت و معلول» و «قوه و فعل» آشناست، از علت برای مفهوم‌سازی خدا استفاده نمی‌کند. خواجه صرفاً به مفهوم برگرفته از فارابی و ابن‌سینا تأکید دارد. اگرچه در توقیفی‌بودن اسامی و صفات برای خداوند جوازش را از شرع می‌گیرد، درباره شیخ مفید نیز چنین است؛ بنابراین، خواجه، فلسفه را برای تبیین خداشناسی به خدمت می‌گیرد و فلسفه برای او تا آنجا برای بحث از خدا به کار می‌رود که با شرع در تضاد نباشد و شرع برای او مبنایی

۶. و هو السبیل إلى المعرفة بمعانی الکلام (مفید، ۱۴۱۳ ح: ۲۸).

۷. و هی السبیل إلى إثبات أعیان الأصول من الکتاب و السنه و أقوال الأئمة علیهم السلام.

و الأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثه أخبار: خبر متواتر و خبر واحد معه قرینه تشهد بصدق و خبر مرسل فی الإسناد یعمل به أهل الحق علی الاتفاق (همان). ۸. «واجب علی کل ذی عقل أن یعرف خالقه جل جلاله لیشکره علی نعمه و یطیعه فیما دعاه إليه فیعلم أن له صانعا صنع و اخترعه من العدم و أوجده و ... أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ * وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ * فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ... (آیه ۸-۱۱ سوره بلد)» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۹).

۹. فأن قال (السائل) ما النظر، فقل هو استعمال العقل فی الوصول الی الغائب باعتبار دلالة الحاضر» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ب: ۲۱).

۱۰. مراده بالدافع علّة الحركة یعنی هل یمکن حرکت بلا محرک أو لا، فیدخل فی عموم احتیاج کلّ ممکن إلى علّة، فکما ان وجود نفس الجسم یحتاج إلى موجد و محدث کذلک وجود حرکت. فلا یمکن وجود حرکت بدون محرک یخلق حرکت و یوجدها و هو الله (تعالی) (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۹۴).

۱۱. «و وجوب الوجود یدل علی سرمدیته و نفی الزائد و الشریک و المثل و الترتیب بمعانیه و الضد و التحیز و الحلول و الاتحاد و الجبهه و حلول الحوادث فیها و الحاجه و الالم مطلقا و اللذه و المزاجیه و المعانی و الاحوال و الصفات الزائده عینا و الرویه ... و علی ثبوت الجود و الملك و التمام و فوقه و الحقیه و الخیریه و الحکمه و التجبر و القهر و القیومیه» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱-۱۹۳).

۱۲. و الأسماء الكثیره و إن أمکن أن تطلق علی الله تعالی من الوجوه التي ذكرها إلّا أن أصحاب الشرائع لا یجوزون إطلاق اسم علی تعالی إلاً باذن شرعی (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۷).

است که حدود تبیین فلسفی او را مشخص می‌کند. برای شیخ مفید نیز عقل همین جایگاه را دارد، در محدوده دین فعالیت می‌کند و در خدمت دین است.

۶. پی‌نوشت

۱. اقول: فیشکل الامر فی امثال واجب الوجود و مصدر الأشیاء و المبدأ و نحو ذلك من الأسماء التي لم ترد فی الکتاب و السنه (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۹۹).

۲. «اگر جزئی نیاز به کسب باشد، کل و مجموع آن نیز نیاز به کسب دارد. محتاج به چیزی خود آن نیز به آن شیء محتاج است؛ در نتیجه، وقتی وجود مفید است، وجود مطلق موجود است بالضروره ... و همان مطلوب است» (مقداد، ۱۴۲۰: ۵۲).

۳. خواجه نصیر در کتاب مصارع‌المصارع می‌گوید «ابن سینا وجود مشترکی را که تقسیم به واجب و ممکن می‌شود، غیر از وجود واجب بالذات می‌داند و اولی عرض دومی و دیگر موجودات است و تفاوت بین آنچه از این وجود مشترک که بر واجب اطلاق می‌شود و بین آنچه که بر غیر واجب اطلاق می‌شود، این است که آن (وجود) عارض ماهیتش نمی‌باشد، به خلاف دیگری» (طوسی، ۱۳۸۰: ۹۱).

۴. فکل اسم یلیق بجلاله و یناسب کماله ممّا لم یرد به إذن شرعیّ جاز إطلاقه علیه تعالی، إلیا أنه لیس من الأدب؛ لجواز أن لا یناسبه من وجه آخر، کیف و لو لا غایه عنایته و نهایته رأفته فی إلهام الأنبیاء و المقربین أسماء لما جسر أحد من الخلق أن یطلق واحدا من أسمائه علیه سبحانه (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۳).

۵. أنه لم یذكر «الإجماع» فی أدلّة الأحكام الشرعیّه، و السبب أنه لا یقول بحقیّه الإجماع فی نفسه، و إنما یلتزم بالإجماع الدخولی، الذي تكون العبره فیها بقول المعصوم الداخل فیها، فلذا لم یعدّ الإجماع وحده دلیلا مستقلا (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۷).

منابع

- ۱- بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، «وجوب وجود و جامعیت آن در اندیشه فلسفی خواجه نصیر»، فرهنگ، شماره ۶۱-۶۲، صص ۲۳۳-۲۵۴.
- ۲- بیدهندی، محمد و حسین سلطانی، (۱۳۹۵)، «بررسی جایگاه نظر و تفکر نزد قاضی عبدالجبار»، تحقیقات کلامی، سال چهارم، شماره سیزدهم، صص ۸۷-۱۰۴.
- ۳- جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۹۰)، «مدارس کلامی شیعه امامی»، کلام/اسلامی، شماره ۷۹، صص ۳۷-۵۱.
- ۴- حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسیب، (۱۳۸۱)، علاقه‌التجربید، ملاحظات حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۵- خفری، محمد بن احمد، (۱۳۸۲)، تعلیه بر الهیات شرح تجرید، تهران، میراث مکتوب.
- ۶- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۶)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، چاپ هشتم، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- ۷- شیخ مفید، (۱۴۱۳ الف)، اوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۸- شیخ مفید، (۱۴۱۳ ب)، النکت فی مقدمات اصول من علم الکلام، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۹- شیخ مفید، (۱۴۱۳ ج)، نکت الاعتقادیه، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۱۰- شیخ مفید، (۱۴۱۳ د)، المقنعه، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۱۱- شیخ مفید، (۱۴۱۳ ح)، تذکره باصول الفقه، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۱۲- شیخ مفید، (۱۴۱۳ خ)، تصحیح الاعتقاد، ج ۲، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۱۳- شیخ مفید، (۱۴۱۴-۱۹۹۳ م)، التذکره بأصول الفقه، ج ۳، لبنان، بیروت - دار المفید للطباعه والنشر و التوزیع.
- ۱۴- طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵ الف)، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، چاپ دوم، قم: نشر البلاغه.
- ۱۵- طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵ ب)، پنج رساله اعتقادی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ۱۶- طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، ملاحظات محمدجواد حسینی جلالی، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۱۷- طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۳۵)، فصول، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۸- طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۰)، مصارع المصارع، تهران، حکمت.
- ۱۹- طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت، دارالضوء.
- ۲۰- قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۷)، «دیدگاه متکلمان در حدود جهان و نقد آن»، فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، صص ۶۲۵-۶۵۱.
- ۲۱- مقداد، فاضل، (۱۴۲۰)، انوارالجلالیه فی شرح فصول النصیریة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۲۲- مکدرموت، مارتین، (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل.
- ۲۳- نادم، محمدحسن، (۱۳۹۵)، «رویکردهای کلامی و تحول آفرینی آن در مدرسه حله»، شیعه‌پژوهی، سال دوم، شماره هشتم، صص ۵۳-۶۹.