

کلام شیعه دوازده امامی

۶۳-۸۲

چکیده: این مقاله به بررسی کلام شیعه دوازده امامی از دوره ایلخانی در قرن هفتم تا پایان دوره صفوی در قرن دوازدهم می‌پردازد. در بخش اول ابتدا به نقش نصیرالدین طوسی پرداخته می‌شود که با وارد کردن مفاهیم ابن سینایی به مباحث کلامی، کلام شیعه دوازده امامی را متحول کرد، تحولی که ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی در میان اشاعره پدید آوردند. پس از طوسی به متکلمان امامی توجه شده است. علامه حلی و پسرش فخر المحققین و علمای بحرین از جمله ابن سعاده بحرانی، میثم بحرانی، علی ابن سلیمان بحرانی و در نهایت ابن ابی جمهور احسائی از جمله متکلمانی هستند که آثار و آرایشان بررسی شده است. این مقاله در بخش دوم به دوره صفوی می‌پردازد. تلفیق کلام و فلسفه در آثار برخی متکلمان این دوره، نقش منابع حدیثی در جهت‌گیری‌های کلامی، روی آوری برخی از علمای این دوره به کلام امامی متقدم و تلاش مخالفان کلام برای تثبیت خود به عنوان نمایندگان رسمی شیعه دوازده امامی از جمله مسائلی است که در این فصل مطرح شده است.

واژگان کلیدی: شیعیان اثنا عشری، نصیرالدین طوسی، کلام شیعه دوازده امامی، کلام، فلسفه ابن سینا، تشیع دوازده امامی، حله، سلسله صفویه، کلام

The Kalam of Twelver Shiism

Sabine Schmidtke and Reza Pourjavadi

Translated by: Abolfazl Gharibi

Abstract: This article examines the Shiite theology of the Twelver Shiism from the Ilkhani period in the seventh century to the end of the Safavid period in the twelfth century. In the first part, the role of Naṣir al-Din al-Ṭūsi is discussed, who, by introducing Ibn Sinā's philosophical concepts into theological discussions, transformed the Shiite theology of the Twelver Shiism, a change that Abū Ḥamid al-Ghazālī and Fakhruddin Rāzi brought about among the Ashʿarites. After Ṭūsi, attention has been paid to Imami theologians. 'Allāma Ḥillī and his son Fakhr al-Muhaqqiqin and Bahraini scholars including Ibn Sa'ādah Baḥrāni, Meysam Baḥrāni, Ali Ibn Sulaymān Baḥrāni and finally Ibn Abi Jumhūr Aḥsāi are among the theologians whose works and Ideas have been studied. The second part of this article deals with the Safavid period. The combination of theology and philosophy in the works of some theologians of this period, the role of hadith sources in theological orientations, the conversion of some scholars of this period to the earlier Imami theology and the efforts of the opponents of theology to establish themselves as official representatives of the Twelver Shiites are among the issues discussed in this chapter.

Keywords: Twelver Shiites, Nasir al-Din Ṭūsi, Twelver Imam Shiite Theology, Theology, Ibn Sina Philosophy, Twelver Imam Shiism, Hilla, Safavid Dynasty, Theology

كلام الشيعة الإمامية الإثنا عشرية

زابينه اشمينتكه ورضا پورجوادى

ترجمة: أبو الفضل غريبي

الخلاصة: تهدف هذه المقالة إلى البحث في كلام الشيعة الإمامية الإثنا عشرية من العصر الإيلخاني في القرن السابع إلى آخر العصر الصفوي في القرن الثاني عشر.

يبدأ القسم الأول بالبحث في دور نصير الدين الطوسي الذي أدخل مفاهيم ابن سينا في المباحث الكلامية وساهم في تطور كلام الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، وهو تطور يشبه ذلك الذي أدخله أبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي في أوساط الأشاعرة.

ثم ينتقل البحث بعد الطوسي إلى باقي متكلمي الإمامية وآرائهم وما خلفوه من آثار كالعالمة الحلبي وابنه فخر المحققين وعلماء البحرين ومنهم ابن سعادة البحراني وميثم البحراني وعلي بن سليمان البحراني وآخرهم ابن أبي جمهور الأحسائي.

أما القسم الثاني من هذه المقالة فيختص بالبحث عن العهد الصفوي، وي طرح عدداً من المسائل كتلفيق الكلام والفلسفة في آثار بعض المتكلمين، ودور المصادر الحديثية في الاتجاهات الكلامية، وميول بعض علماء هذه الفترة نحو الكلام الإمامي المتقدم، ومساعي مخالفي الكلام لتثبيت أنفسهم كممثلين رسميين للشيعة الإمامية الإثنا عشرية.

المفردات الأساسية: الشيعة الإثنا عشرية، نصير الدين الطوسي، كلام الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، الكلام، فلسفة ابن سينا، التشيع الإمامي الإثنا عشري، الحلة، السلسلة الصفوية، الكلام.

بخش اول: دوره ایلخانی و پس از آن (نگاشته زاینه اشمنتکه)

معمولاً متحول کردن کلام شیعه دوازده امامی را به نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲) نسبت می دهند که با وارد کردن مفاهیم ابن سینایی به مباحث کلامی تحولی را به وجود آورد که ابوحامد غزالی (م ۵۰۵) و مهم تر از او فخرالدین رازی (م ۶۰۹) در میان اشاعره آغاز کرده بودند. طوسی بر مذهب امامی رشد کرد. استاد اصلی وی در کلام، معین الدین ابوالحسن سالم بن بدران المازنی المصری (زنده در ۶۲۹ ق) بود که خود نزد متکلم برجسته شیعه دوازده امامی ابوالمکارم عزالدین حمزه بن علی بن زهره الحسینی الحلبی (۵۱۱-۵۸۵) شاگردی کرده بود. الحلبی نویسنده غنیة النزوع إلى علم الأصول والفروع یکی از جامع ترین مجموعه های موجود در کلام، فقه و اصول فقه امامیه در قرن ششم است. طوسی این کتاب را نزد ابن بدران خواند و پس از آن بود که در روز هیجدهم جمادی الثانی سال ۶۱۹ استادش به وی اجازه اجتهاد داد.^۱ طوسی با وجود آموزش هایی که در علم کلام دیده بود، بیشتر زندگی علمی خود را وقف فلسفه ابن سینا، نجوم و ریاضیات کرد. علاوه بر آن، میان سال های ۶۳۰ تا سقوط قلعه الموت اسماعیلیان در سال ۶۵۴ که وی به اسماعیلیان پیوسته بود، آثار متعدد و مهمی در باب اندیشه اسماعیلیه نگاشت. او در زمان فتح عراق توسط ایلخانیان در سال ۶۵۶ با جلب توجه هولاکوخان توانست او را متقاعد کند که اماکن مقدس شیعیان را تخریب نکند. در سال ۶۵۷ ایلخان مسئولیت بازسازی و مدیریت رصدخانه مراغه را به طوسی سپرد. این مکان بعدها به یک مرکز اندیشه ورزی برای منجمین، فلاسفه و متکلمان شیعه و غیرشیعه تبدیل شد. خواجه نصیرالدین طوسی تا چند ماه پیش از فوتش در سال ۶۷۲ در مراغه ماند و پس از آن به بغداد بازگشت.^۲

طوسی پس از جدایی از اسماعیلیان در سال ۶۵۴ چندین رساله اعتقادی از جمله رساله الامامه را در دفاع از مقوله امامت در تشیع اثناعشری و همچنین دورساله مختصر در باب کلام به نام های قواعد العقائد و تجرید الاعتقاد را به رشته تحریر درآورد. این دو رساله خیلی زود با استقبال فراوانی روبرو شدند و به گواهی شروح بسیار زیادی که بر آنها نوشته شده است، نقش بسزایی در تحولات بعدی تشیع اثناعشری ایفا کردند.^۳ طوسی در این دو اثر، مباحث کلامی را با واژگان، روش و سبک فلسفی در هم آمیخت و بخشی از مفاهیم ابن سینا را با اعتقادات کلامی امامیه سازگار کرد. بدین ترتیب در ادامه

۱. بنگرید به: محمد تقی مدرس رضوی؛ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۶۱-۱۶۷، ۱۳۷۰.
2. Hans Daiber and Jamil Ragep. 'al-Ṭūsī, Naṣir al-Dīn', The Encyclopaedia of Islam. New Edition, 2000, vol. 10, 746-52.

همچنین بنگرید به: مقالات کتاب دانشمند طوس: مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش نصرالله یورجوادی و ژیا و وسل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران فرانسه در ایران، ۱۳۷۹.

۳. برای شروح تجرید الاعتقاد بنگرید به: علی صدراایی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۲. نیز بنگرید به: مقدمه زاینه اشمنتکه بر الحمصی الرازی؛ محمود بن علی بن محمود. کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد؛ چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه دولتی برلین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶، چهار تا شش.

سنتی که با ابوالحسین بصری (م ۴۳۶) بنیانگذار مکتب نوآور معتزلی با آمیختگی کلام و فلسفه شروع شده بود، از قرن هفتم به بعد متکلمان امامیه در موضعی از فلسفه مشائی تبعیت کردند. آثار فخرالدین رازی از منابع اصلی طوسی بود. فخرالدین با در نظر گرفتن آموزه‌های ابوالحسین بصری و فلسفه ابن سینا، بازنگری اساسی در تفکرات اعتقادی اشاعره انجام داد. با وجود تضاد بین جهان بینی معتزلی نصیرالدین طوسی در آثار اعتقادی اش و مواضع اشعری فخرالدین رازی، طوسی و شیعیان اثناعشری، پس از وی مبانی اعتقادی ابوالحسین را از طریق آثار فخرالدین رازی به دست آوردند.

تفکرات اعتقادی نصیرالدین طوسی در وهله اول بر محافل علمی حله تأثیرگذار بود که از مراکز اندیشه‌ورزی پیشرو در تشیع اثناعشری محسوب می‌شد^۴ و از زمانی که سدیدالدین محمود بن علی بن الحسن الحمصی رازی کتاب جامع کلامی خود به نام المنقذ من التقلید را در روز نهم جمادی الاول سال ۵۸۱ در این شهر به پایان رساند، مباحث کلامی هم در آن جایگاهی پیدا کرد. حمصی در طول اقامتش در حله، متکلمان این شهر را با آموزه‌های ابوالحسین بصری آشنا کرد. از برجسته‌ترین علمایی که قبل و در طول اقامت طوسی در این شهر فعال بودند، می‌توان به سدیدالدین سالم بن محفوظ الصوراوی الحلّی (م حدوداً ۶۳۰)، شاگرد وی نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید (محقق حلّی) (م ۶۷۶)^۵ محمد بن علی بن محمد بن جهیم (م ۶۸۰) و سدیدالدین یوسف بن مطهر حلّی اشاره کرد. در طول همین دوران بود که بنو‌العود که چند نسل پی‌درپی متکلم بودند در حله ظهور کردند.^۶

پسر سدیدالدین یوسف، حسن بن یوسف (علامه حلّی، م ۷۲۶) یکی از برجسته‌ترین شاگردان نصیرالدین طوسی بود. وی شرح‌های متعددی بر آثار طوسی نگاشت که مهم‌ترین آنها شرح او بر تجرید الاعتقاد طوسی با نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد است که در سال ۶۹۶ پایان یافت. دست‌نوشته‌های متعدد این اثر و حواشی و تعلیقاتی که بر آن نوشته شده همگی نشانگر آن است که این شرح اعتبار و شهرت خود را در طول تاریخ حفظ کرده است.^۷ علاوه بر آن، علامه حلّی شرحی بر یکی دیگر از رسالات عقیدتی طوسی به نام قواعد العقائد نوشت.^۸ او همچنین در

۴. بنگرید به: ابوالحسین طالعی؛ فقیه حلّی؛ مروزی بر زندگی و آثار علامه حلّی؛ تهران: همشهری، ۱۳۹۲-۱۹-۷۸.

۵. درباره او بنگرید به:

Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism II: Twelver Shī'īs", in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 196-214.

6. Sabine Schmidtke, "The Doctrinal Views of the Banu I-'Awd (early 8th/14th century): An Analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)", in M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, S. Hopkins (eds.), *Le shī'isme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout: Brepols, 2009, 357-382.

7. Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991, 90 no. 85; سیدعبد‌العزیز طباطبایی؛ مکتبه‌العلامه الحلّی؛ قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث، ۱۶۳-۱۶۶: ۱۳۷۴؛ صدراپی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۳۵-۴۱، ش ۱۹.

8. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325)*, 51, 90 no. 84;

طباطبایی، مکتبه‌العلامه الحلّی، ص ۱۶۲ و بعد، ش ۷۴.

کلام آثار مستقل و متعددی به رشته تحریر درآورد که بسیار تأثیرگذار بودند. معروف ترین اثر مستقل وی در عقاید، احتمالاً رساله مختصر او با نام الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلفین من معرفة اصول الدین است که آن را به عنوان فصل یازدهم به کتاب منهاج الصلاح فی اختصار المصباح (با تاریخ اتمام ۷۲۳) افزود. همان طور که از عنوان آن برمی آید، این کتاب نه صرفاً برای طلاب علم کلام بلکه عامه مردم نوشته شده است. بر این کتاب حلی نیز مانند شرح او بر تجرید شروح متعددی نوشته شده است. مشهورترین شرح آن به قلم المقداد السیوری (م ۸۲۶) است که همراه با آن به چاپ های متعدد رسیده و ترجمه انگلیسی و فارسی هر دو موجود است.^۹ از میان آثار کلامی بلندتر حلی، باید به مناهج الیقین (با تاریخ اتمام ۶۸۰) اشاره کرد که در میان متکلمین امامی متأخر مشهور بوده است.^{۱۰} همچنین کتاب نهیة المرام فی علم الکلام که ظاهراً آخرین اثر او در علم کلام بوده و تنها بخشی از آن باقی مانده و احتمالاً هیچ گاه به اتمام نرسیده است.^{۱۱}

حلی در کلام صاحب تفکر خاصی نبود و امتیاز او بیشتر به دلیل توفیقی است که در ترویج نوآوری های کلامی طوسی کسب کرد. به علاوه، حلی نویسنده پرکاری بود. شاگردان بسیاری داشت که یا در حله نزدش شاگردی کردند یا زمانی که در دربار ایلخان، اولجایتو (حک ۷۰۳-۷۱۶) حاضر بود یا در مدرسه ستاری که اولجایتو بنا کرد تا ایلخان را همراه کند.^{۱۲} پیش از آنکه اولجایتو در سال ۷۰۹ به تشیع تغییر مذهب دهد، حلی و پسرش فخر المحققین (۷۷۱-۶۸۲) به دربار او فراخوانده شدند و به مدت چندین سال در آنجا اقامت داشتند. در طول همین سال ها حلی به درخواست ایلخان کتب متعددی را از جمله آثاری در باب پرسش های کلامی نگاشت.^{۱۳} بعدها فخرالمحققین خود به عالم شهیری تبدیل شد با آثار متعددی در کلام و از آن مهم تر در فقه. از جمله او چندین شرح بر آثار پدرش نگاشت. پس از وفات علامه، فخرالمحققین تعلیم شمار زیادی از شاگردان پدر را بر عهده گرفت. علمایی چون نظام الدین علی بن عبد الحمید النیلی (م پس از ۷۹۱)، عالم مشهور شمس الدین محمد بن مکی (شهید اول، ۷۸۶-۷۳۴)^{۱۴} و المرتضی ابوالسعید الحسن بن عبدالله ابن محمد بن علی ابن الأعرج الحسینی از جمله شاگردان او بودند.^{۱۵}

9 . Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325), 55, 80f. no. 36;

طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۶۵-۷۱، ش ۲۵.

10 . Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325), 47, 94 no. 107;

طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۱۹۱-۱۹۳، ش ۹۹.

11 . Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325), 50f., 96 no. 117;

طباطبایی، مکتبه العلامه الحلی، ص ۲۰۸ و بعد، ش ۱۱۲.

12 . Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325), 35-40

Ibid., ۲۳-۳۲. ۱۳

۱۴ . ر. المختاری؛ الشهید الأول: حیاته وآثاره؛ قم: مرکز النشر المکاتب العلمیه الإسلامیه، ۶۴-۶۷، ۱۴۲۶/۱۳۸۴.

15 . Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325), 35.

از میان شاگردان شهید اول می‌توان به فخرالدین احمد بن عبدالله بن سعید مشهور به ابن المتوجّج البحرانی (م. میان سال‌های ۸۰۲ و ۸۳۶)^{۱۶} و همچنین مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی الأسدی^{۱۷} که یکی دیگر از متکلمان صاحب نام حلّه بود اشاره کرد. عمده شهرت مقداد به دلیل شرح‌هایی است که بر برخی از آثار کلامی علامه حلّی نگاشت، مانند النافع یوم الحشر در شرح الباب الحادی عشر^{۱۸} و ارشاد الطالبین در شرح نهج المسترشدين فی اصول الدین.^{۱۹} از جمله آثار کلامی مستقل او اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة است که جامع‌ترین کتاب وی در این علم به شمار می‌رود.^{۲۰}

علمای حلّه ارتباط نزدیکی با علمای بحرین داشتند. بحرین از قرن هفتم به بعد یکی از مراکز اندیشه‌ورزی تشیع اثناعشری محسوب می‌شد.^{۲۱} یکی از شخصیت‌های طراز اول قرن ششم نصیرالدین راشد البحرانی (م ۶۰۵) و پس از او کمال‌الدین احمد بن علی بن سعاده البحرانی (م ۶۴۰) بود. راشد و ابن سعاده هر دو در حلّه تحصیل کرده بودند. جمال‌الدین علی بن سلیمان البحرانی (م ۶۷۰) و یکی از شاگردان ابن سعاده با خواجه نصیرالدین طوسی در ارتباط بود. وی رساله استادش ابن سعاده مشتمل بر ۲۴ پرسش درباره صفت علم باری به نام رساله العلم یا مسئله العلم را برای خواجه فرستاد از او خواست تا نظر خود را درباره‌اش بنویسد و خواجه این درخواست را اجابت کرد. علی بن سلیمان خود نیز مؤلف رساله‌ای اعتقادی به نام مصباح العرفان و مفتاح البیان است.^{۲۲} نوشته‌های به‌جامانده از ابن سعاده و بیش از آنها آثار علی بن سلیمان بیانگر آن است که فلسفه، عرفان و کلام در بحرین آن زمان ریشه‌دار بوده است.^{۲۳} از شاگردان علی بن سلیمان می‌توان پسرش حسین و میثم بن میثم البحرانی (زاده ۶۳۶ م. پس از ۶۸۱) را نام برد.^{۲۴} گفته‌اند که میثم شاگرد طوسی و در عین حال استاد فقه او بوده است. البحرانی در حوزه کلام کتاب قواعد المرام را تألیف کرد که از شهرت ماندگاری برخوردار شد و به آثار اعتقادی طوسی و حلّی شباهت داشت،^{۲۵} اما برخلاف آن، شرح جامع و مفصل البحرانی بر نهج البلاغه به نام مصباح السالکین نشان‌دهنده آشنایی نزدیک او با سنت عرفانی است.

۱۶. م. ح؛ انوار؛ ۱۹۹۱ و ابن متوجّج؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد ۴، ۵۶۹، و بعد، ۱۳۷۷.

17. 'al-Fāḍil al-Miqdād', d. 826/1422-3

۱۸. معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۳۵ و بعد، ش ۱۱۹۵۹.

۱۹. همان، ج ۱، ص ۲۲۹، ش ۷۸۴.

۲۰. همان، ج ۴، ص ۵۷۲ و بعد، ش ۱۰۲۰۳.

21. A. Al-Oraibi, *Shi'i Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*, PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1992; idem, 'Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective,' in *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, ed. L. Clarke, Binghamton, NY, 2001, 331-343.

۲۲. حسن انصاری؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.

23. W. Madelung, 'Baḥrānī, Jamāl-al-Dīn', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, 1989, p. 529; A. S. Taghavi, 'Al-Baḥrānī, Abū al-Ḥasan Jamāl al-Dīn', *Encyclopaedia Islamica*, vol. 4, 2013, pp. 187-188.

۲۴. یوسف، ع.؛ العلامة الشیخ میثم البحرانی؛ رجل العلم والأخلاق والسیاسة؛ بیروت: دارالرسول الأکرم، ۲۰۰۷.

۲۵. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۴۶۹، ش ۹۷۶.

تفسیرها و تطبیق‌های مفاهیم ابن عربی در شرح علی بن سلیمان البحرانی بر نهج البلاغه و پس از آن آثار بهاء الدین حیدر بن علی العاملی (م. پس از ۷۸۷) اعتبار بسیاری یافت و تأثیر شگرفی بر تفکر اعتقادی تشیع اثناعشری از قرن هفتم به بعد نهاد.^{۲۶} این مقوله به طور خاص با آموزه ابن عربی در خصوص دو خاتم ولایت مربوط می‌شود که برای انطباق با امام‌شناسی شیعی تفسیر جدیدی از آنها شد.^{۲۷} علاوه بر کلام سنتی معتزلی، فلسفه مشاء و عرفان ابن عربی، فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷م) نیز به یکی از مکاتب برجسته فلسفه اسلامی تبدیل شد و تأثیر ماندگاری بر کلام و فلسفه امامیه از قرن هفتم به بعد گذاشت. از آن پس اکثر متفکران امامی آموزه‌های مکتب اشراق را از منظر شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری (که در سال ۶۸۷ می‌زیسته) مؤلف مشهور دائرةالمعارفی فلسفه، الشجرة الإلهیه فی علوم الحقائق الزبانیه (که در سال ۶۸۰ به اتمام رسید) می‌دیدند.^{۲۸} ابن ابی جمهور احسایی (۹۰۶-۸۳۳) اولین شخصی بود که در مهم‌ترین اثر خود کلام معتزلی و اشعری، فلسفه مشاء و اشراق و همچنین عرفان نظری را در هم آمیخت و تلفیق بی‌سابقه‌ای از این مباحث ایجاد کرد.^{۲۹} ابن ابی جمهور اهل احساء بود و در همان جا نزد علمای برجسته بحرین تحصیل علم کرد. پس از آن در محضر علمای متعددی در نجف، جبل عامل و کاشان تلمذ کرد. او در دوره پختگی عمر خود بارها و برای مدت‌های طولانی در مشهد اقامت کرد و ظاهراً این شهر حکم خانه دوم او را داشت.

با ملاحظه تمامی آثار ابی جمهور در حوزه کلام درمی‌یابیم که او از یک متکلم سنتی که آرای اعتقادی‌اش متأثر از مواضع معتزلیان بود، به متفکری تبدیل شد که غالب آرائش با مفاهیم عرفانی و فلسفی بیان می‌شد.^{۳۰} یکی از خصایص ویژه آثار او در طول زندگی‌اش روحیه جمع بین آرای فکری متضاد بود، چه در حوزه کلام (معتزلیان در مقابل اشعریان) و چه ورای آن (تفکرات اعتقادی در مقابل مفاهیم فلسفی). این مدعا به وضوح در مشهورترین اثر وی به نام کتاب مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف که در سال ۸۹۵ به اتمام رسید قابل مشاهده است. این کتاب شرح خودنوشتی است بر کتاب النور المنجی من الظلام که در سال ۸۹۳ به اتمام رسید که به نوبه

۲۶. آقابزرگ تهرانی؛ الذریعه الی تصنیف الشیعه؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳-۱۴۰۶.

27. cf. Al-Oraibi, *Shi'i Renaissance*, 216.

R. Pourjavady and S. Schmidtke. 'Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams . ۷۸ al-Dīn al-Shahrazūrī's Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya', *Die Welt des Islams* ۴۶ (۲۰۰۶): ۷۶-۸۵.

29. S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölftschitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī* (um 838/1434-35 - nach 906/1501), Leiden: Brill, 2000; idem, 'New Sources for the Life and Works of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī', *Studia Iranica* 38 (2009): 49-68; Idem, 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his Kitāb Mujlī Mir'at al-munjī', *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Kh. El-Rouayheb and S. Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, 397-414.

۳۰. عبدالله الغفرانی؛ فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی جمهور الاحسائی؛ کشف بیبلوگرافی للمصنفات ابن ابی جمهور المخطوطة والمطبوعه وإجازاته فی الروایة وطرقه فی الحدیث؛ بیروت: دارالمحجّه البیضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۳۴.

خود شرحی بر رساله بسیار مختصر خود مؤلف به نام کتاب المسلك (یا مسالك) الأفهام فی علم الکلام است. همان طور که از عنوان کتاب اخیر برمی آید، اساساً موضوع آن کلام است. نویسنده در کتاب النور المنجی شرح جامعی بر کتاب المسلك می نویسد و گاهی ابعاد عرفانی و فلسفی (عموماً فلسفه اشراق) مباحث مورد نظر را به تفصیل توضیح می دهد. ابن ابی جمهور در کتاب مجلی به توضیح مباحث عرفانی یا اشراقی خاص که در دو کتاب دیگر به آنها اشاره شده بسنده می کند. در کتاب مجلی آزادانه کلام سنتی معتزلی را با مفاهیم فلسفه منشاء و اشراق و همچنین عرفان نظری در هم می آمیزد و در همین راستا تلاشش بر این است تا مبانی اعتقادی معتزلی و اشعری را جمع کند.

مفاهیم فلسفی به کاررفته در کتاب مجلی در مباحث مرتبط با قدرت باری بروز کرده است؛ در مسائلی همچون اینکه آیا خدا فاعل موجب است یا قادر مختار، آیا خدا عالم را از هیچ آفرید یا اینکه خلقت نیز از ازل با خدا همراه است، علت نخستین خلقت چیست و آیا خداوند قادر است بدون واسطه مخلوقات متنوعی را ایجاد کند یا آنکه از خداوند که از همه لحاظ واحد است تنها یک معلول صادر می شود و خلقت در تمامیت آن در سلسله مراتب علی و معلولی از او صادر می شود، ابن ابی جمهور در همه این مسائل آرای فلسفی را بر آرای متکلمان ترجیح می دهد و ادعا می کند آرای فلاسفه و متکلمان در اساس یکی هستند. علاوه بر آن، ابن ابی جمهور در کتاب مجلی در آنجا که اراده الهی را با مفهوم فلسفی عنایت الهی برابر می داند، برداشت فلسفی از خداوند را تأیید می کند. با مفهوم عنایت الهی او همچنین «چرایی» فعل خداوند را نیز بیان می کند. ابن ابی جمهور عقیده معتزلیان مبنی بر اینکه فعل خداوند مبتنی بر دلایل مشخص و خاص است رد می کند و اظهار می دارد که فعل خدا بر پایه قصد اولی و ذاتی خداست، یعنی همان علم او به ذات او و به نظام احسن. در تمامی این موضوعات که ابن ابی جمهور دیدگاه فلسفی دارد، توضیحاتش در کتاب مجلی بر اساس کتاب شجره الهیه شهرزوری بنا شده است. ابن ابی جمهور درباره تناسخ ارواح ناقص پس از مرگ در جسم حیوانات به منظور طهارت و تزکیه نیز از شهرزوری تبعیت می کند، اما او بر خلاف شهرزوری به معاد جسمانی معتقد است. با این حال مانند شهرزوری او معتقد بود که ارواح ناقص انسان ها پس از مرگ به جسم حیوانات متناسب با ویژگی های اخلاقی شان انتقال می یابد. این ارواح به تناسب پیشرفتی که در تزکیه و خلوص دارند، به حیوانات عالی رتبه تر منتقل می شوند تا پس از اصلاح کامل به پایین ترین درجه بهشت نائل شوند. ارواحی که نتوانند مراحل تزکیه را با موفقیت بگذرانند نیز به جسم حیوانات در عالم مثال انتقال می یابند. ابن ابی جمهور تنها با شهرزوری در این مورد اختلاف دارد که مطابق با باور اسلامی اصرار دارد که خداوند پس از نابودی ساختار و نظم عالم، گوشت و استخوان های انسان را برای قیامت اعاده می کند. وی به منظور هماهنگ کردن این اعتقاد با مفهوم تناسخ از برخی مؤلفه های رأی ناشناخته ای که در کتاب شجره شهرزوری در بحث تناسخ مطرح شده بهره گرفته است. طرفداران این رأی مفهوم تناسخ را با اعتقاد به معاد جهان مادی در هم آمیخته اند. آن گونه که برای حامیان این

نظریه عنوان شده است، ابن ابی جمهور بین قیامت صغری که عبارت است از خروج نفس از بدن و قیامت کبری به معنی رستاخیز نهایی جهان مادی پس از نابودی آن تمایز قائل می‌شود.

ابن ابی جمهور همچنین در کتاب مجلی از مفاهیم کلیدی بهره می‌گیرد که از عرفان نظری اخذ کرده است. عقیده وحدت وجود برای فهم وی از توحید نقش اساسی دارد. وی توحید را در سه مرتبه ترسیم می‌کند: توحید وجودی در مرتبه اول و توحید صفاتی در مرتبه بعد. پایین‌ترین مرتبه که مطابق تعریف سنتی اسلام از توحید است، یعنی توحید اسلامی همان نفی شرک است، آن‌گونه که در آیه ۱۹ سوره محمد عنوان شده است. مفهوم عرفانی وحدت وجود نحوه تصور ابن ابی جمهور از صفات الهی را نیز متأثر کرده است. بنا بر استدلال وی، صفات الهی در عالی‌ترین مرتبه توحید وجودی محو می‌شوند، در حالی که در مرتبه پایین‌تر توحید صفاتی به عنوان تجلیات ذات الهی قابل مشاهده‌اند. بنابراین نه در ذهن و نه در خارج از آن نمی‌توان صفات را زائد بر ذات خدا دانست. علاوه بر آن، مفاهیم عرفانی بر دیدگاه‌های ابن ابی جمهور درباره مسئله اختیار انسان نیز تأثیر گذاشته‌اند. وی با تکیه بر مفهوم وحدت وجود، موضع متعادلی بین جبر و اختیار را اتخاذ می‌کند. در مرتبه شرع، اعمال انسان به خود او نسبت داده می‌شوند، اما از منظر بالاتر، در مرتبه وجود که در آن فهم عمیق‌تر وحدت وجود امکان‌پذیر است، تمام تکثرات از میان می‌رود و ناظر درک می‌کند که همه چیز مشمول عنایت الهی است. درک صحیح از موضع بینابینی میان جبر و اختیار به طور ضمنی به هر دو مرتبه به صورت همزمان اشاره دارد. از دیگر مقولاتی که در آن ابن ابی جمهور تحت تأثیر سنت عرفانی قرار دارد مسئله نبوت و امامت است. وی ضرورت پیام‌آوری پیامبر و نصب امام را با مفهوم عرفانی لزوم وجود انسان کامل تأیید می‌کند. پیامبر و امام به مثابه تجلیات کمال الهی نقش واسطه‌ای را میان حقیقت مطلق و متعالی الهی و انسان ایفا می‌کنند. علاوه بر آن، ابن ابی جمهور مفاهیم اخباریان در باب رسالت، نبوت و ولایت را نیز می‌پذیرد و در تطبیق با مفاهیم تشیع اثنا عشری، ولایت را با امامت برابر می‌داند. از آن گذشته، همگام با میثم بحرانی و حیدر آملی تعبیر ابن عربی در مطابقت عیسی با خاتم ولایت مطلقه را رد و امام علی و امام غایب را جایگزین آن می‌کند.^{۳۱}

بخش دوم: دوره صفویه (نگاشته رضا پورجوادی)

در سال ۹۰۷ شاه اسماعیل اول مؤسس سلسله صفویه (حک ۹۰۷ - ۹۳۰) تشیع اثنا عشری را به عنوان مذهب رسمی دولت نوپای صفوی اعلام کرد. در نتیجه چنین اقدامی، نگارش کتب اعتقادی تشیع اثنا عشری در دربار صفوی مورد استقبال قرار گرفت. نخستین کتاب اعتقادی تشیع اثنا عشری که در دوران حکومت صفویه به نگارش درآمد، شرحی بود که نجم‌الدین محمود نیریزی (م. پس از ۹۳۳) بر

31. Schmidtke, Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts; idem, 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his Kitāb Mujlī Mirāt al-munjī'.

کتاب تجرید الاعتقاد طوسی نوشت. نگارش این شرح که تحریر تجرید العقائد نام داشت، پیش از ۹۱۶ به پایان رسید و شارح آن را به شاه اسماعیل تقدیم کرد. در روزگار نیریزی تجرید الاعتقاد را معمولاً همراه با دو شرح اشعری می خواندند، یعنی شرح شمس الدین اصفهانی (م ۷۴۹) که همراه با حواشی سید شریف جرجانی (م ۸۱۶) خوانده می شد و شرح علاء الدین علی قوشچی (م ۸۷۹).^{۳۲} قوشچی در شرح خود به صراحت از طوسی را به دلیل مواضع تشیع اثنا عشری اش به خصوص در فصل امامت انتقاد می کند. به همین دلیل قصد اولیه نیریزی در نگارش شرح تجرید خود تصحیح آنچه وی «سوء تفسیر» و «مغالطه» این شروح می نامید بوده است. وی در سراسر کتاب تحریر آرای امامیه را تصدیق می کند که به اعتقاد او در موارد متعددی با آرای معتزلی مطابق است. برای مثال اینکه انسان بر اعمال خود اختیار دارد و از طریق عقل می تواند ارزش اخلاقی اعمال خود را دریابد. وی هم راستا با معتزلیان دیدگاه اشعریه و ماتریدیه مبنی بر خارجی بودن صفات خدا را انکار می کند، اما تأکید می کند که معتزلیان در تمامی این موارد از آرای امامان شیعه پیروی کرده بودند.^{۳۳}

علمای ایرانی دیگری نیز در آن زمان تجرید را شرح کردند، اما همگی آنان بر خلاف نیریزی اساس را شرح قوشچی قرار دادند و بر آن حاشیه نوشتند. این علما عبارت بودند از: غیاث الدین دشتکی (م ۹۴۹)، شمس الدین خفری (م ۹۴۲)، حسین الهی اردبیلی (م ۹۵۰)، جمال الدین محمود شیرازی (م ۹۶۲) و فخرالدین سَمَکِی استرآبادی (م ۹۸۴).^{۳۴} حواشی آنان عمدتاً به دو فصل اول تجرید معطوف است که به مباحثی درباره امور عامه و جواهر و اعراض می پردازد. خفری و سَمَکِی استرآبادی به طور جداگانه شروحاتی نیز بر فصل سوم کتاب در الهیات بالمعنی الأخص نگاشتند. احمد بن محمد مقدس اردبیلی (م ۹۹۳) نیز چنین کرده است.^{۳۵} به هر حال به نظر می رسد هیچ یک از این علما بر فصل امامت تجرید شرح ننوشته اند که اگر چنین می کردند، مجبور بودند عقاید خاص تشیع اثنا عشری را تأیید یا انکار کنند. آنان ترجیح دادند به مسائلی بپردازند که به طور مشخص محل اختلاف نباشد. این رویکرد عمومی تنها در قرن یازدهم تغییر کرد. سید احمد علوی عاملی (م. بین ۱۰۵۴-۱۶۰۲) شرح ریاض القدس را بر تجرید نوشت که در سال ۱۰۱۱ به اتمام رسید.^{۳۶} عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲) نیز شرح جدیدی بر تجرید نوشت به نام شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.^{۳۷} در قرن دوازدهم نیز سید محمد اشرف علوی عاملی (م ۱۱۴۵) شرحی به زبان فارسی بر تجرید نوشت به نام علاقه التجرید. هر سه مؤلف کل کتاب تجرید از جمله مبحث امامت را از منظر تشیع اثنا عشری شرح کردند. نکته قابل

۳۲. صدرایی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۴۲-۹۵.

33. R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmūd al-Nayrizi and His Writings*, Leiden: Brill, 2011, pp. 65-67.

۳۴. صدرایی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۳۶ و بعد.

۳۵. علی صدرایی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۴-۱۴۸.

۳۶. معجم التراث الکلامی، ج ۳، ص ۴۸۷، ش ۷۱۶۱.

۳۷. همان، ج ۴، ص ۲۷۴، ش ۸۸۲۳.

توجه دیگر آن است که حاشیه خفری بر فصل الهیات شرح قوشچی در قرون یازدهم و دوازدهم اقبال بسیار یافت، چنان‌که در این دوره بیش از سی تعلیقه بر این حاشیه نوشته شده است.^{۳۸}

علاوه بر تجرید، در طول دوره صفویه شرح متعددی نیز بر کتاب باب حادی عشر اثر علامه حلی نوشته شد.^{۳۹} پس از شروع اولیه مقداد سروری و ابن ابی جمهور احسائی، علمای مهاجر ایرانی مقیم هند مانند شاه طاهر دکنی (متوفای ۹۵۲ الی ۹۵۶) و محمد بن احمد خواجهگی شیرازی (زنده در ۹۵۳) در طول دهه‌های آغازین حکومت صفویه شرحی را بر باب حادی عشر نوشتند.^{۴۰} از بین علمایی که در ایران مطرح شدند، به نظر می‌رسد میرابوالفتح بن مخدوم حسینی عربشاهی (م ۹۷۶) نخستین کسی است که بر این کتاب شرح نوشته است. وی شرح خود به نام مفتاح الباب را به شاه طهماسب صفوی (حک ۹۳۰-۹۸۴) تقدیم کرد.^{۴۱} او در این شرح به دفاع از مبانی اعتقادی صوفیان می‌پردازد.^{۴۲}

گونه دیگری از آثار که در دوران صفویه با اقبال مواجه شد، رساله‌های جداگانه‌ای در باب وجود و صفات خدا بود که نوعاً رساله فی اثبات الواجب و صفاته نام داشتند.^{۴۳} در این‌گونه آثار عمدتاً به مسائلی مانند ادله اثبات وجود خدا، توحید، صفات باری و ارتباطشان با ذات او پرداخته می‌شد. اولین نویسنده‌ای که در این باب قلم فرسایی کرد، جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸) فیلسوف سنی و اشعری شیراز بود که در رساله متمایز در باب اثبات وجود و صفات خدا نگاشت.^{۴۴} افراد متعددی از جمله علمای امامی دوران صفویه بر این رساله‌ها شرح و حاشیه نوشتند و بسیاری از آنها نظرات دوانی را مورد انتقاد قرار دادند. به علاوه رساله‌های دوانی به الگویی برای علمای بعدی تبدیل شد تا در این حوزه قلم فرسایی کنند. شمس‌الدین خفری،^{۴۵} نجم‌الدین نیریزی، ابوالحسن علی بن احمد قائنی کاشانی (م ۹۶۶)،^{۴۶} افضل‌الدین محمد ترکه اصفهانی (م ۹۹۱)^{۴۷} و احمد بن محمد مقدس اردبیلی^{۴۸}

۳۸. صدرایی خوبی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۲-۱۲۹.

39. J. Firouzi, 'Al-Bāb al-Hādī 'ashar', *Encyclopaedia Islamica*, 2011, 3/1002-4.

۴۰. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۳۶، ش ۷۶۸۸؛ همچنین بنگرید به: فصل ۳۴ همین کتاب (The Oxford Handbook of Islamic Theology).

۴۱. معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۲۱۵ و بعد، ش ۱۱۲۹۹؛ جمال‌الدین الحسن بن یوسف الحلی، المقداد السیوری و ابوالفتح الحسینی العربشاهی، الباب الحادی عشر للعلامه الحلی مع شرحه النافع یوم الحشر للمقداد عبدالله السیوری والمفتاح الباب لأبی الفتح ابن مخدوم الحسینی؛ تصحیح مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه مک گیل، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۱۳۶۵، ۲۰۶.

42. S. Rizvi, 'A Sufi Theology Fit for a Shī'ī King: The *Gawhar-i murād* of 'Abd al-Razzāq Lāhījī', in *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 83-98 (94).

۴۳. معجم التراث الکلامی، جلد ۱، ۱۴۲-۱۵۹.

44. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, 12, 13f;

معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۳، ش ۴۷ و ۴۲۸.

۴۵. همان، ج ۱، ص ۱۵۰ و بعد، ش ۴۲۵.

۴۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۶ و بعد، ش ۳۹۶.

۴۷. همان، ج ۱، ص ۱۵۳ و بعد، ش ۴۲۹.

۴۸. همان، ج ۱، ص ۱۴۳ و بعد، ش ۳۸۷.

از جمله علمایی هستند که در این باب مطلب نوشته‌اند.

ممکن است بپنداریم که عقیده‌نامه‌های شیعه اثناعشری نقش مؤثری در گسترش این مذهب جدید در تب و تاب گرایش‌های مذهبی در ایران داشته است، اما نکته قابل توجه آن است که در اوایل دوران صفوی عقیده‌نامه شیعی شایان ذکری نگاشته نشده است. نخستین عقیده‌نامه شناخته شده در دوره صفویه را بهاء‌الدین عاملی (م ۱۰۳۰) شیخ الاسلام اصفهان مدت کوتاهی قبل یا در طول حکومت شاه عباس (حک ۹۹۶-۱۰۳۸) به رشته تحریر درآورد. این کتاب که به عربی بود و اعتقادات الامامیه (یا به اختصار الاعتقادات) نامیده شد، بنا بر اظهارات مؤلف در اصل برای سایر فرقه شیعه نوشته شد تا دیدگاه‌های اثناعشریه را با آن دسته از مذاهب شیعی که عقاید فاسد داشتند اشتباه نگیرند.^{۴۹} عقیده‌نامه عاملی از نظر ساختار و محتوا مبتنی بر عقیده‌نامه کوتاهی است که فخرالمحققین نگاشته است.^{۵۰} این رساله به جای اینکه صرفاً به مسائل اعتقادی بپردازد، توضیحات مفصلی هم درباره انجام فریض دینی و پرهیز از گناهان به دست می‌دهد. بعدها این اثر به فارسی نیز ترجمه شد و برخی از علما از جمله ادهم خلخالی (م ۱۰۵۲) و سلطان حسین استرآبادی (م پس از ۱۰۷۷) بر آن شرح نوشتند.^{۵۱}

پس از عاملی، علمای بسیاری به تألیف آثار اعتقادی روی آوردند. در این آثار اغلب مفاهیم فلسفی و کلامی به طور التقاطی تلفیق و با بیانی جدلی همراه شده است. برخی از مؤلفان نیز کتب کلامی جامع‌تری را نگاشتند. برای مثال رفیع‌الدین محمد بن حیدر الحسینی الطباطبایی النائینی (م ۱۰۹۹) در سال ۱۰۴۷ کتاب شجره‌الاهیه را نوشت و آن را به شاه صفی (حاکم ۱۰۳۸ الی ۱۰۵۲) تقدیم کرد.^{۵۲} وی همچنین در سال ۱۰۷۰ اثر موجزی بر اساس شجره‌نگاشت که آن را ثمره شجره‌الاهیه نامید.^{۵۳} عبدالرزاق لاهیجی رساله اعتقادی فلسفی تحریر کرد به نام گوهر مراد. او این اثر را در سال ۱۰۵۳ به پایان رساند و به شاه عباس دوم (حاکم ۱۰۵۲ الی ۱۶۴۲) تقدیم کرد.^{۵۴} لاهیجی پس از آن، رساله اعتقادی دیگری به فارسی به نام سرمایه ایمان نگاشت که آن را نیز در سال ۱۰۵۸ به شاه عباس دوم تقدیم کرد.^{۵۵} مدت کوتاهی پس از لاهیجی، ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) کتاب عین‌الیقین فی اصول‌الدین

۴۹. همان، ج ۱، ص ۳۹۰ و بعد، ش ۱۶۲۳.

۵۰. بهاء‌الدین عاملی؛ اعتقادات شیخ بهایی؛ متن عربی رسالات الاعتقادات شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن؛ با مقدمه و تصحیح جویا جهان‌بخش؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹-۱۹۴.

۵۱. همان، ص ۲۰۲-۲۶۶.

۵۲. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۱۴، ش ۷۵۷.

۵۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۰، ش ۴۳۴۹.

۵۴. همان، ج ۴، ص ۵۵۱، ش ۱۰۱۱۷.

۵۵. ح. عطایی نظری؛ «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او»؛ آینه پژوهش؛ شماره ۱۲۸، ص ۷-۲۶؛ معجم

التراث الکلامی؛ ج ۳، ص ۵۳۰ و بعد، ش ۷۳۴۳.

خود را در سال ۱۰۶۳ تألیف کرد^{۵۶} که از نظر سبک و سیاق تداعی کننده آثار کلامی لاهیجی است. کتاب العقائد الجامع محمدباقر سبزواری (م ۱۰۹۰) و رساله در اصول الدین جمال الدین محمد بن حسین خوانساری (م ۱۱۲۲) از جمله آثار دیگری هستند که در دوران حکومت شاه عباس دوم تألیف شده و به وی تقدیم شده‌اند.^{۵۷} در اواخر دوران صفویه، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۱۲۱) و محمد بن عبدالفتاح تنکابنی (م ۱۱۲۴) نیز دست به تألیف آثار اعتقادی زدند. لاهیجی کتاب شمس الیقین در اصول الدین را در سال ۱۰۹۲^{۵۸} و تنکابنی کتاب ضیاء القلوب را در سال ۱۱۰۲^{۵۹} نگاشتند.

در اواخر دوره صفویه نوعی دیگری از آثار اعتقادی نیز فراگیر شد که هدف آنها تکفیر و طرد دسته‌ای از افراد بود که به عقاید و مناسک خاصی باور داشتند. از جمله این آثار می‌توان به اصول العقائد والجامع الفوائد اشاره کرد که آن را محمد هادی سبزواری مشهور به میرلوحی (م ۱۰۸۳) از علمای مخالف صوفیه در سال ۱۰۸۱ به فارسی نگاشت. محمد شفیع استرآبادی (م ۱۱۱۷) نیز رساله‌ای به نام اصول الدین یا آب حیات نوشت و آن را به شاه سلیمان (حک ۱۰۷۶ - ۱۱۰۵) تقدیم کرد.^{۶۰} همچنین اسماعیل خاتون‌آبادی که از معلمان مدرسه وابسته به جامع عباسی بود، رساله اعتقادی خود را به همان شاه تقدیم کرد. این اثر شامل مقدمه و سه فصل است که عناوین آنها عبارت است از: «در اقسام موجودات»، «در مخالفات اصول مذاهب ارباب کمالات و سائر طبقات» و «در سرمایه نجات طالبین وصول به رفیع درجات». نویسنده در این اثر علاوه بر مسائل اعتقادی به اعمالی مانند غنا که به زعم او حرام است نیز پرداخته است.^{۶۱} محمدباقر مجلسی نیز کتاب حقائق الیقین فی اصول الدین را در سال ۱۱۰۹ نوشت و آن را به شاه سلطان حسین (حک ۱۱۰۵ - ۱۱۳۵) تقدیم کرد.^{۶۲}

متکلمان امامیه در اوایل دوره صفوی عمدتاً در صدد دفاع از مواضع خود در مقابل انتقادات اشاعره بودند. آنان کاملاً بر تطابق عمومی آرای خود با معتزلیان واقف بودند و استدلال می‌کردند که معتزله آرای امامان شیعی را اتخاذ کرده‌اند؛ ادعایی که در سال‌های ابتدایی غیبت نیز مطرح شده بود. برای مثال این موضوع در شرح فوق‌الذکر نیریزی بر تجرید مشخص است.^{۶۳} به همین صورت میر ابوالفتح حسینی عربشاهی به وضوح اظهار می‌کند که عمده عقاید امامیه با عقاید معتزله یکی است و تا حدی

۵۶. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۳۱۹ و بعد، ش ۹۰۵۱.

۵۷. آقابزرگ تهرانی، ج ۲، ص ۱۸۶ و ج ۱۵، ص ۲۸۲؛ معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۳۳۵، ش ۱۳۲۴ و ج ۴، ص ۲۴۸، ش ۸۶۸۴.

۵۸. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۱۱۲، ش ۸۰۶۵.

۵۹. همان، ج ۴، ص ۱۸۴، ش ۸۴۰۰.

۶۰. معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۶۳، ش ۲.

۶۱. اسماعیل خاتون‌آبادی؛ «رسالات الاعتقادیه»؛ تصحیح فاطمه فنا؛ در گنجینه بهارستان؛ حکمت ۲؛ به کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۲۱۹-۷۳ (۲۶۶ و بعد)، ۱۳۸۷.

۶۲. معجم التراث الکلامی، ج ۳، ص ۱۲۳، ش ۵۳۱۳.

نیز با عقاید حکما همخوانی دارد. وی همچنین بین عقاید امامیه متقدم و متأخر تمایز قائل می‌شود و خود غالباً به عقاید متأخر تمایل نشان می‌دهد که احتمالاً منظور وی از این عبارت، آن دسته از عقاید است که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی شکل گرفته است. برای مثال وی در بحث معاد عنوان می‌کند که محققان از میان قدمای معتزله و متأخران امامیه مؤید معاد جسمانی و روحانی بودند، در حالی که متقدمان امامیه مانند سایر متکلمان تنها به معاد جسمانی اعتقاد داشتند.^{۶۴}

از نیمه دوم قرن دهم به بعد، علمای امامی ایران با چهار منبع حدیثی اصلی، یعنی کافی نوشته محمد ابن یعقوب کلینی (۳۲۸ م یا ۳۸۱)، من لا یحضره الفقیه نوشته محمد ابن بابویه قمی (الصدوق، ۳۸۱ م)، تهذیب الاحکام و الاستبصار تألیف محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) آشنا شدند. میرابوالفتح حسینی عربشاهی که به نظر می‌رسد به برخی از این منابع حدیثی دسترسی داشته است، اظهار می‌دارد تا جایی باید از احادیث تبعیت کرد که قابل پذیرش باشند.^{۶۵} یکی از نتایج افزایش دسترسی به این منابع حدیثی بالا رفتن آگاهی عمومی نسبت به برخی از اظهارات انتقادی ائمه درباره پرداختن به علم کلام بود؛ چنان‌که حتی در برخی از احادیث ورود به بحث کلامی آشکارا منع شده است. متکلمان امامی برای حل این مشکل در صدد بودند تا این بیانات را طوری تعبیر و تفسیر کنند تا حداقل پرداختن به برخی از مباحث کلامی جایز باشد. گروهی نیز این‌گونه استدلال کردند که تنها آموزه کلامی که مشمول منع ائمه نمی‌شود، آموزه‌ای است که مبتنی بر اخبار ائمه باشد. در نتیجه حامیان این دیدگاه در مباحثات کلامی شان بیشتر بر روایات تکیه داشتند. اشخاصی مانند محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶) مؤسس شاخه اخباری چنین دیدگاهی داشتند. استرآبادی استدلال می‌کرد که مطابق روایات ائمه اتکا بر عقل ممنوع است. همچنین تعلیم و تعلم علم کلام نیز مجاز نیست، مگر علم کلامی که از گفته‌های ایشان (ائمه) مأخوذ باشد.^{۶۶} استرآبادی در آثار خود بین کلام و اصول فقه متقدم امامی و کلام و اصول فقه متأخر امامی تمایز قائل می‌شد. در حالی که آموزه‌های کلامی و مبانی اصول فقه متقدم امامی صرفاً از بیانات ائمه اخذ می‌شد، علمای متأخر امامی عقل و استدلال عقلی را یکی از روش‌های دستیابی به قطعیت در این زمینه‌ها دانستند.^{۶۷} به عقیده وی این تغییر از قرن چهارم به تدریج رخ داد؛ زمانی که محمد بن احمد اسکافی (زنده در ۳۴۰) و ابن ابی عقیل العمسانی (م ۳۴۰) به دلیل تقیه، استدلال عقلی را در کلام و اصول فقه به کار بستند. پس از آن شیخ مفید که اطلاع نداشت تکیه آنان بر عقل به دلیل تقیه بوده، از استدلال عقلی در مواجهه خود با کلام و اصول فقه بهره جست.^{۶۸}

۶۴. الحلی، السیوطی و العربشاهی، الباب الحادی عشر، ص ۲۰۶.

۶۵. همان، ص ۲۰۸-۲۱۴.

66. R. Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leiden: Brill, 2007, 104.

۶۷. محمد امین استرآبادی، دانشنامه شاهی، نسخه کتابخانه مرعشی ۱۰۱۴۴، برگ‌های ۳-۴.

۶۸. همان‌جا.

کتاب کافی کلینی در این دوره به گواهی شروح متعددی که بر آن نوشته شد، به متن مهمی برای ورود به مباحث کلامی تبدیل شد.^{۶۹} ظاهراً محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (م ۱۰۴۰م) عالم برجسته اصفهان در اوایل قرن یازدهم، نخستین کسی بود که بر کافی شرح نوشت. پس از وی علمای متعددی در همان قرن از جمله محمدامین استرآبادی، صدرالدین شیرازی (ملا صدرا م. ۱۰۴۵)، سیداحمد علوی، رفیع‌الدین نائینی، خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹)، محمد بن صالح بن احمد مازندرانی (م ۱۰۸۶) و محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰) که اثر خود را مرآة العقول نامید، شروح و حاشیه‌هایی را بر این کتاب نوشتند و در آنها به بحث درباره مسائل اعتقادی پرداختند.^{۷۰} کتاب دیگری که در این دوره اقبال یافت، کتاب التوحید ابن بابویه است که به الگویی برای نوشتن کلام سنتی تبدیل شد. این کتاب که در نیمه اول قرن دهم حتی در ایران به آسانی در دسترس نبود، در قرن بعد به یکی از آثار برجسته اعتقادی بدل شد. مریم تفضلی در فهرست نسخ خود از آثار ابن بابویه، نود و دو نسخه این کتاب را در کتابخانه‌های ایران شناسایی کرده است. قدیمی‌ترین نسخه موجود کتاب التوحید که او یافته در سال ۹۵۳ به اتمام رسیده است. این کتاب در طول دهه‌های بعدی به ندرت کتابت شد. ظاهراً تقاضا برای این کتاب در اوایل قرن یازدهم به یکباره افزایش یافته است و در نیمه دوم همان قرن به اوج خود رسیده است، به طوری که میان سال‌های ۱۰۴۸ تا ۱۰۹۸ بیش از پنجاه بار کتابت شده است. در همین مقطع شروح متعددی نیز بر آن نوشته‌اند.^{۷۱} ظاهراً محمدباقر سبزواری شیخ‌الاسلام اصفهان، نخستین عالمی است که شرح فارسی این اثر را تحریر کرد.^{۷۲} در پی آن دست‌کم دو شرح عربی نیز به رشته تحریر درآمد، سید نعمت‌الله جزایری (م ۱۱۱۲) در سال ۱۰۹۹ انیس الوحید فی شرح التوحید را نگاشت^{۷۳} و قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷) در سال ۱۱۱۰ شرح دیگری را بر این اثر تحریر کرد.^{۷۴} برخی آثار اعتقادی از سایر علمای متقدم امامیه مانند اوائل المقالات نوشته شیخ مفید و الفصول المختاره تألیف شریف مرتضی (م ۴۳۶) نیز در این دوره با اقبال روبرو شد که از اکثر آنها از جمله همین دو اثر اخیر، هیچ نسخه‌ای متعلق به ما قبل قرن یازدهم موجود نیست.^{۷۵}

طولی نکشید که این تغییر نگرش، خود را در قالب سبک متفاوتی از تألیفات کلامی نشان دهد. به نظر می‌رسد کتاب علم‌الیقین فیض کاشانی که در سال ۱۰۴۲ نگارش آن به اتمام رسید، از نمونه‌های اولیه است که در آن شیوه قدیم عقیده‌نویسی امامی دوباره احیا شده است. فیض در این اثر مواضع کلامی

69 . R. Pourjavady and S. Schmidtke. 'An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries ad)', *Intellectual History of the Islamic World* 3 (2015): 248-290 (255ff).

70 . S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford University Press, 2007, 47-50.

71 . R. Pourjavady and S. Schmidtke, 'An Eastern Renaissance?', 255ff.

۷۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۳، ص ۱۹۳ و بعد.

۷۳. معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۵۰۲، ش ۲۲۱۳.

۷۴. همان، ج ۴، ص ۴۴، ش ۷۷۲۹.

۷۵. سید عبدالعزیز طباطبایی، الشیخ المفید و عطائه الفکر الخالد، تراثنا ۱۸-۲ (۱۴۱۳): ۱۰-۱۴۳ (۱۰۷ و بعد).

امامی را با بهره‌گیری از روایات مرتبط ائمه بیان می‌کند و عمدتاً به کافی و التوحید ارجاع می‌دهد. مؤلف در تنظیم ساختار کتاب نیز مبدعانه عمل کرده است. کتاب شامل چهار فصل است: فصل اول درباره خداوند، فصل دوم درباره فرشتگان، فصل سوم درباره کتاب‌های مقدس و انبیا و فصل چهارم درباره آخرت. نویسنده خلاصه‌ای از این کتاب را نیز با عنوان انوار الحکمه به رشته تحریر درآورده است.^{۷۶}

گرایش علمای صفویه به کلام شیعه امامی متقدم نه تنها در سبک و نحوه استدلال، بلکه در عقاید نیز مشهود است. گواه این مدعا دیدگاه آنان در مسئله بدهاء است؛ آنچه معنای تحت‌اللفظی اش قدرت خداوند در تغییر اراده خود است. از آنجا که این مفهوم از گفته‌های ائمه اخذ شده، بسیاری از متکلمان امامی لازم می‌دیدند تا این مفهوم خاص شیعی را به نوعی در مباحث کلامی وارد کنند. از دیدگاه شیخ صدوق، شیخ مفید و شریف مرتضی این مفهوم به همان معنای نسخ است که خود عقیده‌ای است که مسلمانان بر سر آن اتفاق دارند و برگرفته از قرآن است. شریف مرتضی روایات دال بر بدهاء را اخبار آحاد می‌داند که شاهدهی قطعی به دست نمی‌دهد. خواجه نصیرالدین طوسی بدهاء را به طور کلی انکار و ادعا می‌کند که مبنای این معنا خبر واحد است. بنابراین قابل اعتنا نیست.^{۷۷} علمای دوران صفویه با اتکا بر اخبار متعدد ائمه که در آنها به بدهاء تصریح شده، مجدداً مهر تأیید بر آن زدند. به نظر می‌رسد میرداماد نخستین عالم صفوی بود که به بحث در این باره پرداخت. وی در کتاب نبراس الضیاء و تسواء السواء که رساله‌ای است درباره همین موضوع،^{۷۸} به استدلالات طوسی پاسخ می‌دهد.^{۷۹} محمدامین استرآبادی، محمدحسن شیروانی (م ۱۰۹۸)، محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰) و محمد شفیع گیلانی (زنده در ۱۰۹۰) نیز رساله‌هایی درباره این موضوع نوشتند.^{۸۰} بسیاری از متفکران دیگر دوره صفوی از جمله ملا صدرا، رفیع‌الدین نائینی و فیض کاشانی نیز در نوشته‌های خود به این موضوع پرداخته‌اند.^{۸۱}

در اواخر دوره صفویه موضوع غیبت و رجعت مجدداً توجه علما را به خود جلب کرد. طبق دیدگاه شیعه دوازده امامی، رجعت به معنی بازگشت گروهی از مسلمانان به دنیا پس از ظهور حضرت مهدی و پیش از قیامت است. میرلوحی برای نگارش کفایة المهدی فی معرفة المهدی نسخه‌ای از متن

۷۶. معجم التراث الکلامی، ج ۱، ص ۵۲۱، ش ۲۳۰۴.

۷۷. S. J. Sajjadi, 'Badā', *Encyclopaedia Islamica*, ۲۰۱۳, iv. ۴۳۳-۴۳۹ (۴۳۵-۴۳۷).

۷۸. معجم التراث الکلامی، ج ۵، ص ۳۵۵، ش ۱۱۹۷۵.

79. Sajjad H. Rizvi, "Between Time and Eternity: Mīr Dāmād on God's creative agency." *Journal of Islamic Studies*, 17 2 (2006): 158-176 (173f).

۸۰. معجم التراث الکلامی، ج ۲، ص ۳۰، ش ۲۶۲۲.

۸۱. ج. سبحانی؛ «بدهاء»؛ دانشنامه جهان اسلام؛ ج ۲، تهران، ۴۵۱-۴۵۵؛ ۱۳۷۵.

رساله فی اثبات الرجعه منسوب به فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰) را در اختیار داشت.^{۸۲} ظاهراً محمد بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) نیز برای نگارش الإیقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه به این منبع دسترسی داشته است.^{۸۳} همچنین علامه مجلسی در رساله مختصری به موضوع رجعت پرداخته است.^{۸۴}

همان‌گونه که در بخش اول این مقاله گذشت، اکثر متکلمان شیعه امامی از اوایل قرن هفتم مفاهیم و استدلال‌های فلسفی را با مباحث کلامی در هم آمیختند. در طول دوره صفویه و به خصوص در قرن یازدهم، فلسفه نقش پررنگ‌تری در نوشتارهای کلامی پیدا کرد. برخی از متکلمان در تلفیق فلسفه و کلام تا آنجا پیش رفتند که دیگر کلام به عنوان موضوع جداگانه‌ای به شمار نمی‌آمد. آثار عبدالرزاق لاهیجی هم به فلسفه و هم به کلام مربوط می‌شود. لاهیجی اظهار می‌کرد فلسفه حقه در برگزیده حقیقت مشترکی است که هم امامان معصوم و هم فلاسفه حقه آن را بیان می‌کنند. بنابراین بخش اعظم اصول تشیع امامی، آن‌گونه که از گزارش‌های ائمه به دست آمده است، به طور کامل با اصولی که از فلاسفه برجسته مسلمان و پیش از آنان از فلاسفه یونان به دست آمده مطابقت دارد.^{۸۵} لاهیجی اظهار می‌دارد که این تطابق شباهت‌های میان کلام معتزلی و امامی را توجیه می‌کند. نمی‌توان گفت که یکی از آنان اصول اعتقادی دیگری را اخذ کرده، بلکه واقعیت آن است که هر دوی آنها در روش فلسفه را به کار بسته‌اند.

لاهیجی می‌پذیرد که متکلمان متقدم امامی رویکرد متفاوتی به کلام داشتند. غایت آنان استخراج عقاید در مواضع مختلف از روایات ائمه بوده است. اما ظاهراً به اعتقاد لاهیجی این غایت دیگر حاصل شده است. بنابراین به نظر او آنچه اکنون باید به آن پرداخت، تحقیق در ماهیت این عقاید از طریق استدلال است. استدلال از دید وی همان استدلال قیاسی، یعنی برهان است تا همان درجه از یقین که امکان دارد از طریق گفته‌های امامان معصوم به دست آید حاصل شود.^{۸۶} اگرچه الهیات و کلام از نظر موضوع و روش شباهت دارند، لاهیجی بین آنها تمایز قائل می‌شود. الهیات بر خلاف کلام، وظیفه‌ای برای دفاع از دین بر عهده ندارد. اگر میان استدلال برهانی و یک روایت تعارضی وجود داشته باشد، در صورت امکان باید حکم به نادرستی روایت داد یا اینکه مشکل را از طریق تفسیر و توضیح حل کرد. حل این‌گونه تعارضات بر عهده کلام است، نه الهیات.^{۸۷} یکی دیگر از علمای صاحب‌نام

۸۲. معجم التراث الکلامی، ج ۴، ص ۵۱۷، ش ۹۹۵۸.

۸۳. همان، ج ۱، ص ۵۵۳؛ ش ۲۴۵۲؛ حسن انصاری؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰، ۷۲۶ و بعد.

۸۴. معجم التراث الکلامی، ج ۲، ص ۲۷، ش ۲۶۱۳.

۸۵. ح. عطایی نظری؛ «نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه»، اندیشه نوین دینی ۷؛ (پاییز ۱۳۹۰)؛ شماره ۷۴، ص ۶۵-۹۲.

۸۶. همان، ۷۷-۷۹.

۸۷. همو، «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او»، ص ۲۶-۲۷.

که در این دوره وارد عرصه کلام فلسفی شد، فیض کاشانی بود که اعتقاد داشت طلبه‌های عادی نباید به کلام عقلی مشغول شوند. بر همین اساس وی از انتشار برخی از آثار کلامی خود برای مخاطبان عام خودداری کرد.

با وجود تلاش‌های علمایی همچون لاهیجی و فیض کاشانی در توجیه کلام، مخالفان فلسفه با تلاش‌های بی‌وقفه خود سعی داشتند خود را به عنوان نمایندگان تشیع دوازده امامی مطرح کنند. آنها نه تنها به روایاتی استناد می‌کردند که در آنها ائمه ورود به کندوکاوهای عقلانی را منع کرده‌اند، بلکه ادعا می‌کردند برخی از آراء فلسفی با اصول عقاید سازگاری ندارند. از آن میان می‌توان به نظریه وحدت وجود محی‌الدین عربی اشاره کرد که برخی فلاسفه آن دوران به خصوص ملاصدرا و شاگرد وی فیض کاشانی آن را پذیرفته‌اند. آن دو همچنین معاد در قالب بدن‌های مثالی را به جای معاد جسمانی محتمل دانستند که این موضع‌گیری مخالفت علمای نقل‌گرا را برانگیخت. در حدود ده‌ری میرداماد هم که در آن خلقت فعل خالق مختار تلقی می‌شود، مفهوم فلسفی ضرورت ازلی و ابدی عالم از جانب خداوند فرض شده که در تعارض با دین محسوب می‌شد. این آرا را حتی برخی از فلاسفه آن دوره نیز مورد انتقاد قرار دادند. برای مثال عبدالرزاق لاهیجی و آقاحسین خوانساری (م ۱۰۹۸) هستی‌شناسی ملاصدرا را نقد کردند و جمال‌الدین خوانساری نیز نظریه میرداماد را رد کرد و به جای آن دیدگاه غزالی مبنی بر وجود فاصله زمانی موهوم پیش از خلق عالم را پیشنهاد کرد.^{۸۸} اما این انتقادهای برخاسته از محافل فلسفی نتوانستند مخالفان افراطی را که هیچ‌گونه استدلال عقلی در مسائل کلامی را برنمی‌تافتند راضی کنند. محمدباقر مجلسی در کتاب اعتقادات خود کسی را که به عقول مجرد ازلی و یا هیولی اعتقاد داشته باشد یا حدود زمانی عالم و معاد جسمانی را انکار کند کافر دانسته است.

کتابنامه

- آقابزرگ تهرانی؛ الذریعه الی تصنیف الشیعه؛ ۲۵ مجلد، بیروت؛ دار الأضواء، ۱۴۰۳-۱۴۰۶.
- ابن ابی جمهور الأحسائی؛ مجلی مرآت المنجی فی الکلام والحکمتین والتصوف؛ تصحیح ر. یحیی پور فارمد؛ ۵ مجلد، بیروت؛ دارالمحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۲۰۱۲.
- اربع رسائل الکلامیه؛ مقاله التکلیفیه والباقیات الصالحات للشهید الأول. الرسالة اليونانية والكلمات النافعات للعلامة البیاضی؛ قم؛ مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیه. قسم احياء التراث الإسلامیه، ۲۰۰۱/۱۳۸۰.
- استرآبادی، محمدامین؛ دانشنامه شاهی؛ قم، نسخه کتابخانه مرعشی ۱۰۱۴۴، برگ‌های ۱-۷۳.
- انصاری، حسن؛ بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع؛ تهران؛ کتابخانه؛ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.
- _____؛ از گنجینه‌های نسخ خطی؛ معرفی دست‌نوشته‌های ارزشمند از کتابخانه‌های بزرگ جهان در حوزه علوم اسلامی؛ جلد ۱، اصفهان؛ دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴.
- الأنصاری، مرتضی؛ فوائد الاصول؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ قم؛ مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۸ق.

- انوار، م. ج: ابن متوج. دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد ۴، ص ۵۶۹ و بعد، ۱۳۷۷/۱۹۹۱.
- البحرانی، میثم بن میثم؛ شرح نهج البلاغه؛ ۳ مجلد، تهران: موسسه النصر، ۱۳۷۸ق.
- البیاضی، محمد بن یونس؛ عصرة المنجود فی علم الکلام؛ تصحیح حسین التنکابنی؛ قم: موسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۸ق.
- پورجوادی، ن. و ژ. وسل؛ دانشمند طوس: مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران فرانسه در ایران، ۱۳۷۹.
- تفضلی، م؛ کتابشناسی نسخه‌های خطی آثار شیخ صدوق در ایران؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- الحلی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف، المقداد السیوری، و ابوالفتح الحسینی العربشاهی؛ الباب الحادی عشر للعلامه الحلی مع شرحه النافع یوم الحشر للمقداد عبدالله السیوری والمفتاح الباب لأبی الفتح ابن مخدوم الحسینی؛ تصحیح مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه مک‌گیل، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۱۳۶۵.
- الحمصی الرازی، محمود بن علی بن محمود؛ کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد؛ چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه دولتی برلین؛ مقدمه و فهرست‌ها ز. اشمیتکه؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- خاتون‌آبادی، اسماعیل؛ «رسالات الاعتقادیه»؛ تصحیح فاطمه فنا؛ در گنجینه بهارستان: حکمت ۲؛ به‌کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۲۱۹-۲۳۸، ۱۳۸۷.
- سبحانی، ج. 'بدء'؛ دانشنامه جهان اسلام؛ جلد ۲، تهران، ۴۵۱-۴۵۵، ۱۳۷۵.
- صدرايي خوبی، علی؛ کتابشناسی تجرید الاعتقاد؛ قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۲.
- طالعی، ابوالحسین؛ فقیه حلی؛ مروری بر زندگی و آثار علامه حلی؛ تهران: همشهری، ۱۳۹۲.
- الطباطبایی، السيد عبدالعزیز؛ الشیخ المفید و عطائه الفكر الخالد؛ تراثنا ۱/۸-۲: ۱۰-۱۴۳، ۱۴۱۳.
- _____؛ مکتبه العلامه الحلی؛ قم: موسسه آل‌البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۳۷۴.
- عاملی، بهاء‌الدین محمد؛ اعتقادات شیخ بهایی؛ متن عربی رسالات الاعتقادات شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن؛ با مقدمه و تصحیح جويا جهان‌بخش؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۷.
- عباس، د. بهاء‌الدین عاملی؛ عابدان و فقیهان و عالمان؛ بیروت: دارالحوار، ۱۹۹۵.
- عطایی نظری، ح؛ «نکاتی در باب فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او». آیین پژوهش؛ ۲۲۲-۲۶-۲۷، ۱۳۹۰.
- عطایی نظری، ح؛ «نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه»؛ اندیشه نوین دینی؛ ۷: ۶۵-۹۲، پاییز ۱۳۹۰.
- الغفرانی، عبدالله؛ فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی‌جمهور الاحسانی؛ کشف بیلبیوغرافی للمصنفات ابن ابی‌جمهور المخطوطه والمطبوعه وإجازاته فی الروایة وطرقة فی الحدیث؛ بیروت: دارالمحجّه البيضاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۳۴.
- قمی، میرزا؛ رسالات در اصول الدین؛ چاپ سنگی تهران، ۱۳۰۸.
- المختاری، ر؛ الشهید الأول؛ حیاته و آثاره؛ قم: مرکز النشر المکاتب العلمیه الإسلامیه، ۱۴۲۶/۱۳۸۴.
- مدرّسی رضوی، م. ت؛ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- معجم التراث الکلام؛ تألیف اللجنه العلمیه فی موسسه الإمام الصادق؛ تقدیم و إشراف جعفر السبحانی؛ قم: موسسه الإمام الصادق، ۱۴۲۴.
- یوسف، ع.؛ العلامه الشیخ میثم البحرانی؛ رجل العلم والأخلاق والسیاسه؛ بیروت: دارالرسول الأکرم، ۲۰۰۷.
- Agha-Tehrani, M. Sayyid Haydar Amuli (719-787/1319-1385): An overview of his doctrines. MA dissertation, University of Toronto, 1996.
- Ansari, H. and S. Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism II: Twelver Shī'īs", in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, 196-214.

- Daiber, H. and J. Ragep. 'al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn', *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, 2000, 10/746–52.
- Firouzi, J. 'Al-Bāb al-Ḥādī 'ashar', *Encyclopaedia Islamica*, 2011, 3/1002–4.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *The Incoherence of the Philosophers*, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah: Birgham Young University Press, 2000.
- Gleave, R. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leiden: Brill, 2007.
- Landolt, H. 'Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismā'īlism, and Ishrāqī Philosophy', in *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophie et savant du xiii^e siècle. Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran (6-9 mars 1997)*, eds. N. Pourjavady and Ž. Vesel Tehran: Presses universitaires d'Iran/ Institut français de recherche en Iran, 2000, 13–30.
- Madelung, W. (1989). 'Baḥrānī, Jamāl-al-Dīn', *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, 529.
- Al-Oraibi, A. *Shī'i Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*, PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1992.
- Al-Oraibi, A. 'Rationalism in the School of Bahrain: A Historical Perspective,' in *Shī'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, ed. L. Clarke, Binghampton, NY, 2001, 331–343.
- Pourjavady, R. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden: Brill, 2011.
- Pourjavady, R. and S. Schmidtke. 'Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī's Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya', *Die Welt des Islams* 46 (2006): 76–85.
- Pourjavady, R. and S. Schmidtke. 'An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries ad). ' In Dimitri Gutas, Sabine Schmidtke, Alexander Treiger, *New Horizons in Graeco-Arabic Studies* (eds.) = *Intellectual History of the Islamicate World* 3 (2015): 248–290.
- Rizvi, Sajjad H. "Between Time and Eternity: Mīr Dāmād on God's creative agency." *Journal of Islamic Studies*, 17 2 (2006): 158–176.
- Rizvi, S. 'A Sufi Theology Fit for a Shī'ī King: The *Gawbar-i murād* of 'Abd al-Razzāq Lāhījī', in *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 83–98.
- Rizvi, S. *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford University Press, 2007.
- Sajjadi, S. J. 'Badā', *Encyclopaedia Islamica*, 2013, iv. 433–49.
- Schmidtke, S. *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.
- Schmidtke, S. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölftschītischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434–35 - nach 906/1501)*, Leiden: Brill, 2000.
- Schmidtke, S. 'The Doctrinal Views of the Banu l-'Awd (early 8th/14th century): An Analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)'. In M. A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, S. Hopkins (eds.), *Le shī'isme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout: Brepols, 2009, 357–382.
- Schmidtke, S. 'New Sources for the Life and Works of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī'. *Studia Iranica* 38 (2009): 49–68.
- Schmidtke, S. 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī and his Kitāb Mujlī Mir'at al-munjī', *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Kh. El-Rouayheb and S. Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2017, 397–414.
- Ṭaghavi, A. S. 'Al-Baḥrānī, Abū al-Ḥasan Jamāl al-Dīn', *Encyclopaedia Islamica*, vol. 4, 2013, pp. 187–188.