



University of Tehran Press

Two Philosophical Uses of the Idea of "al-ajzā' al-aṣliya" (Principal Components) in Kalām (the Islamic Theology)

Sayyed Ali Taleqani¹ 

Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University (A.S.), Qom, Iran. E-mail: taleqani@bou.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 2026 January 18

Revised: 2026 June 20

Accepted: 2026 July 12

Published online: 2026 September 12

ABSTRACT

The concept of *al-ajzā' al-aṣliya* (principal components) has played a pivotal role in the history of Kalām. Initially, it emerged as a criterion for the diachronic identity of material bodies, formulated to resolve the "Eater and the Eaten" (*ākil wa ma'kūl*) paradox; here, identity over time is defined solely by the continuity of these components. However, by the seventh Islamic century, the term acquired a distinct application, emerging within debates regarding the nature of the human self. In this later context, it was posited that "I am the principal components of the material body," serving as a physicalist response to the inquiry regarding personal identity. This interpretation is logically independent of the earlier theory and carries different philosophical implications. This article differentiates between these two applications and provides a critical analysis of their respective theoretical frameworks.

Keywords:

Al-ajzā' al-aṣliya (principal components),
Physicalism,
The nature of the human self,
The criterion of the diachronic identity of
the material body,
The paradox of "the Eater and the Eaten".

Cite this article: Taleqani, Sayyed A. (2026). Two Philosophical Uses of the Idea of "al-ajzā' al-aṣliya" (Principal Components) in Kalām (the Islamic Theology). *Philosophy of Religion*, 23, (3), 205-216. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409554.1006181>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409554.1006181>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

دو کاربرد فلسفی از انگاره «الأجزاء الاصلیه» در کلام اسلامی

سید علی طالقانی

گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران. رایانامه: taleqani@bou.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۱

کلیدواژه:

الأجزاء الاصلیه،
چیستی خویشتن انسانی،
شبهه آکل و مأكول،
فیزیکیالیسم،
معیار این‌همانی در زمانی.

در تاریخ کلام اسلامی، انگاره «الأجزاء الاصلیه» نقشی کلیدی داشته است. نخستین بار این انگاره در نظریه‌ای درباره معیار این‌همانی در زمانی بدن مادی و به عنوان پاسخی به شبهه آکل و مأكول ظهور کرد. از این منظر، معیار این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان این‌همانی اجزای اصلی آن است و نه چیز دیگر. اما در قرن هفتم انگاره «الأجزاء الاصلیه» کاربردی متمایز یافت و در دیدگاهی درباره چیستی خویشتن انسانی ظاهر شد: «من همان اجزای اصلی بدن مادی هستم». این دیدگاه فیزیکیالیستی مستقل از دیدگاه قبلی است و لوازم منطقی متفاوتی دارد. در این مقاله این دو کاربرد بازشناسی و توضیح داده شده است.

استناد: طالقانی، سید علی (۱۴۰۵). دو کاربرد فلسفی از انگاره «الأجزاء الاصلیه» در کلام اسلامی. *فلسفه دین*، ۲۳ (۳)، ۲۰۵-۲۱۶.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409554.1006181>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.409554.1006181>

© نویسندگان



درآمد

در تاریخ کلام اسلامی، در مباحث مربوط به معاد جسمانی و در مقام توضیح این‌همانی عددی^۱ بدن دنیوی و بدن اخروی، اشکالی با عنوان آکل و مأكول مطرح بوده است؛ بدین مضمون که اگر در دنیا بخشی از اجزای بدن شخص ۱ به نحوی جزء بدن شخص ۲ شود، به گونه‌ای که بدن شخص ۱ و بدن شخص ۲ دارای اجزای مشترک باشند، آن‌گاه در رستخیز ممکن نیست توأمان هم بدن دنیوی شخص ۱ حاضر باشد هم بدن دنیوی شخص ۲. زیرا اجزای مشترک میان آن‌ها ممکن نیست هم‌زمان در دو مکان و در دو بدن باشد و از این رو یا در بدن شخص ۱ است یا در بدن شخص ۲. اگر در بدن شخص ۱ باشد، پس بدن شخص ۲ فاقد آن اجزا است و بنابراین موجود نیست و اگر در بدن شخص ۲ باشد، پس بدن شخص ۱ فاقد آن اجزا است و بنابراین موجود نیست. بدین ترتیب، ممکن نیست که بدن آکل و بدن مأكول توأمان در قیامت حاضر باشند (حمصی رازی، ج ۲: ۱۹۳؛ فخر رازی، ج ۲: ۵۸؛ فخر رازی، ۱۳۷۸: ۵۵۸-۵۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۴۹؛ آمدی، ۱۴۲۴: ۴؛ ج ۴: ۲۶۹؛ ایجی: ۳۷۳؛ جرجانی، ج ۸: ۲۹۵-۲۹۶؛ تفتازانی، ج ۵: ۸۸ و ۹۴-۹۵).

یک پاسخ پرتطرفدار به این اشکال این بوده است که این‌همانی بدن دنیوی و بدن اخروی مشروط به این‌همانی همه اجزای آن‌ها نیست، بلکه مشروط است به این‌همانی اجزای اصلی آن‌ها (حمصی رازی، ج ۲: ۱۹۳؛ فخر رازی، ج ۲: ۵۸؛ فخر رازی، ۱۳۷۸: ۵۵۸-۵۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۴۹؛ آمدی، ۱۴۲۴: ۴؛ ج ۴: ۲۶۹؛ ایجی: ۳۷۳؛ جرجانی، ج ۸: ۲۹۵-۲۹۶؛ تفتازانی، ج ۵: ۸۸ و ۹۴-۹۵). بدین ترتیب، اگر به خواست خداوند اجزای اصلی بدن دنیوی شخص ۱ (مأكول) همان اجزای اصلی بدن دنیوی شخص ۲ (آکل) نباشد، در روز رستخیز ممکن است خود بدن دنیوی شخص ۱ و خود بدن دنیوی شخص ۲ توأمان حاضر باشند. این پاسخ در واقع معیاری برای این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان^۲ ارائه می‌دهد که بر محور انگاره «الأجزاء الاصلیه» شکل گرفته است. در جهان اسلام، پیشینه این دیدگاه دست‌کم تا اواخر قرن چهارم قابل ردیابی است (مثلاً: سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱: ۴۰۷-۴۰۸). اما در قرن هفتم انگاره «الأجزاء الاصلیه» کاربردی متمایز یافت و محور دیدگاه فیزیکیالیستی نوظهوری درباره چیستی خویشتن انسانی شد؛ دیدگاهی که می‌گفت: «من همان اجزای اصلی بدن مادی هستم.» (أنا الأجزاء الاصلیه). باید توجه داشت که دیدگاه خویشتن‌شناسانه أنا الأجزاء الاصلیه غیر از دیدگاه الأجزاء الاصلیه به عنوان معیاری برای این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان و مستقل از آن است. این دو دیدگاه لوازم منطقی متفاوتی دارند و به هیچ‌وجه نباید آن‌ها را با هم خلط کرد. وجه اشتراک این دو دیدگاه اصل انگاره «الأجزاء الاصلیه» در برابر «الأجزاء الفضلیه» است.

بدین‌رو انگاره «الأجزاء الاصلیه»، افزون بر کاربردهای کلامی و الهیاتی، همچون ارائه راه‌حلی برای پاره‌ای از معماهای معاد جسمانی، دست‌کم دو کاربرد متفاوت فلسفی در تاریخ کلام اسلامی داشته است؛ نخست در قالب معیاری برای این‌همانی در زمانی^۳ بدن مادی ما و دوم در نظریه‌ای خویشتن‌شناسانه به این مضمون که «من همان اجزای اصلی بدن هستم».

کاربرد نخست از وجوه دیگری نیز شایسته توجه و واکاوی است. مثلاً به منزله معیاری برای این‌همانی در زمانی اشپای مرکب، غیر از بدن مادی ما، نیز معیاری برای این‌همانی شیء مرکب به‌رغم فاصله زمانی- مکانی^۴. همچنین لوازم منطقی این دیدگاه درباره مباحث مربوط به جزءشناسی^۵ و نسبت میان اجزا و کل^۶ و نیز لوازم این دیدگاه درباره ماهیت اجسام و نسبت آن با دیدگاه‌های اتمیستی و نیز دیدگاه‌های ماده‌صورت‌گرایانه^۷ شایسته تأمل و بررسی است. افزون بر این، صورت‌بندی و ارزیابی استدلال‌های طرفداران آن نیز اهمیت دارد.

کاربرد دوم که در قالب دیدگاه فیزیکیالیستی «من همان اجزای اصلی بدن مادی هستم» ظهور یافته نیز پرسش‌های فلسفی مختلفی در پی دارد؛ از جمله مسئله آگاهی این اجزای مادی. جملگی این وجوه و ابعاد همچنان ناشناخته و ناکاویده باقی مانده

1. numerical identity

۲. بیان کوتاه و رسای علامه حلی در کشف المراد چنین است: «أن إنساناً لو أكل آخر أو اغتذى بأجزائه، فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني، وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.» (حلی، ۱۴۱۹: ۵۴۹).

3. a criterion of identity of our physical body over time

4. diachronic identity

5. identity over spatio-temporal gap

6. mereology

7. hylomorphic

است و روشن است که پرداختن به همه آنها از حوصله یک مقاله خارج است. این مقاله صرفاً متمرکز است بر بازشناسی و توضیح دو کاربرد فلسفی یادشده.

کاربرد انگاره «اجزاء اصلیه» در معیار این‌همانی در زمانی بدن

در شاخه‌های مختلف فلسفه تحلیلی معاصر، از متافیزیک تا فلسفه ذهن و فلسفه دین، بحث از معیار این‌همانی در زمانی جایگاهی ممتاز و ویژه دارد. مثلاً، در متافیزیک، بحث از این‌همانی در زمانی اشیای در حال تغییر^۱ و نیز این‌همانی شیء به‌رغم فاصله زمانی- مکانی^۲ از مباحث مهم است. همچنین در متافیزیک و نیز فلسفه ذهن بحث از معیار این‌همانی شخصی^۳ مورد توجه است. است. در فلسفه دین نیز در مباحث مربوط به معاد بحث از معیار این‌همانی بدن دنیوی و بدن اخروی از مباحث اصلی است. چنان که پیش‌تر اشاره شد یکی از کاربردهای مهم انگاره «اجزاء اصلیه» ارائه نظریه‌ای بوده است درباره معیار این‌همانی^۴ بدن دنیوی و بدن اخروی و بلکه به نحوی کلی‌تر معیاری برای این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان.^۵ بدین‌رو، مباحث متکلمان مسلمان درباره معیار این‌همانی با مباحث جاری فلسفی در این باره پیوند موضوعی دارد و قابل بازخوانی به زبان فلسفی معاصر است. در مباحث مربوط به معاد جسمانی، در نظر بسیاری از متکلمان مسلمان یکی از مسائل دشوار اشکالی بوده است که با عنوان «شبههٔ اکل و مأكول» شناخته می‌شود. اشکال این است که اگر بدن شخص ۱ به طریقی جزء بدن شخص ۲ شود، به نحوی که بدن شخص ۱ و بدن شخص ۲ دارای اجزای مشترک باشند، آن‌گاه در رستاخیز چنانچه بدن اخروی شخص ۱ مشتمل بر همه اجزای بدن دنیوی شخص ۱ نباشد- مثل اجزایی که جزء بدن دنیوی شخص ۲ شده- پس بدن اخروی شخص ۱ همان بدن دنیوی شخص ۱ نیست و بدین‌رو بدن دنیوی شخص ۱ در رستاخیز حاضر نیست. و چنانچه بدن اخروی شخص ۲ مشتمل بر همه اجزای بدن دنیوی شخص ۲ نباشد- مثل اجزایی که جزء بدن دنیوی شخص ۱ بوده است- بدن اخروی شخص ۲ همان بدن دنیوی شخص ۲ نیست و بدین‌رو بدن دنیوی شخص ۲ در رستاخیز حاضر نیست. بنابراین، در صورتی که در دنیا بخشی از اجزای بدن شخص ۱ به نحوی جزء بدن شخص ۲ شود- مثلاً از این طریق که شخص ۲ از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که مشتمل است بر اجزایی از بدن دنیوی شخص ۱ که مرده و بدنش پوسیده و تجزیه شده و جذب خاک یا ریشه گیاهان شده است- آن‌گاه در رستاخیز ممکن نیست توأمان هم بدن دنیوی شخص ۱ حاضر باشد هم بدن دنیوی شخص ۲ و بدین‌ترتیب اکل و مأكول نمی‌توانند توأمان در قیامت حاضر باشند

این اشکال را می‌توان در قالب چند مقدمه به این نحو صورت‌بندی کرد:

اگر شخص ۲ آدم‌خوار باشد و مستقیم از بدن شخص ۱ تغذیه کند یا اینکه شخص ۲ از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که آن حیوان از اجزای بدن شخص ۱ تغذیه کرده است یا آن گیاه از طریق ریشه‌های خود اجزای بدن شخص ۱ را پس از مرگش جذب کرده باشد، آن‌گاه بدن شخص ۱ (مأكول) و بدن شخص ۲ (اکل) اجزای مشترک دارند: جزئی که در زمان t_1 جزء بدن شخص ۱ بوده است، در زمان t_2 جزء بدن شخص ۲ شده است.

۱. شرط لازم برای این‌همانی بدن ۱ در طول زمان این است که همه اجزای بدن ۱ در زمان t_1 از اجزای بدن ۱ در زمان t_2 باشد.

پس شرط لازم برای حضور خودِ بدن شخص ۱ در رستاخیز این است که همه اجزای بدن شخص ۱ در دنیا از اجزای بدن شخص ۱ در رستاخیز باشد؛ چنان که شرط لازم برای حضور خودِ بدن شخص ۲ در رستاخیز این است که همه اجزای بدن شخص ۲ در دنیا از اجزای بدن شخص ۲ در رستاخیز باشد (نتیجهٔ مستقیم مقدمهٔ ۲).

۲. ممکن نیست اجزای مشترک میان دو بدن مستقل، مثل بدن ۱ و بدن ۲، هم‌زمان در هر دو بدن (در بدن ۱ و در بدن ۲) موجود باشد.

1. identity over change

2. identity over spatio-temporal gap

3. personal identity

4. criterion of identity

5. a criterion of identity of our physical body over time

پس ممکن نیست که خودِ بدنِ شخص ۱ (مأکول) و خودِ بدنِ شخص ۲ (آکیل) که اجزای مشترک دارند، هم‌زمان، برای مثال در زمان t2 موجود باشند (نتیجهٔ مقدمهٔ ۱ و ۳ و ۴).

بر اساس آموزهٔ معاد جسمانی، بدنِ دنیویِ تک‌تکِ شخص‌های انسانی مکلف، از جمله آکیل و مأکول، هم‌زمان در رستخیز حاضرند. ۳. پس آموزهٔ معاد جسمانی مستلزم ممکن شمردن یک وضعیت ناممکن است (نتیجهٔ مقدمهٔ ۵ و ۶).

چنان که در مقدمهٔ ۱ آمده است، این اشکال بر فرض آدم‌خواری استوار نیست تا گفته شود که آدم‌خواری رایج و فراگیر نیست و بسیاری از بدن‌ها چنین مشکلی نخواهند داشت؛ به بیان دیگر، لازم نیست که شخص ۲ آدم‌خوار باشد و مستقیم از بدنِ شخص ۱ تغذیه کند، بلکه حتی اگر شخص ۲ از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که مشتمل است بر اجزایی از بدنِ دنیویِ شخص ۱، که پس از مرگش پوسیده و تجزیه و جذب خاک یا ریشهٔ آن گیاه یا آن حیوان شده، بدنِ شخص ۲ مشتمل است بر اجزایی از بدنِ دنیویِ شخص ۱ و اشکال آکیل و مأکول پابرجاست. افزون بر اینکه، رایج نبودنِ آدم‌خواری هیچ تأثیری در حلّ مشکل ندارد. زیرا، با توجه به شمولِ آموزهٔ معاد جسمانی دربارهٔ همهٔ مکلفین، حتی اگر تنها بدنِ یک مکلف هم خورده شود، کلیتِ معاد جسمانی نقض و با مشکل مواجه می‌شود. از این هم فراتر؛ استقرار این اشکال متفرّع بر «وقوع یک» مورد آدم‌خواری غیر مستقیم هم نیست، بلکه با صرفِ «احتمال» آن نیز برقرار است. چنان که ون‌اینواگن (۱۹۷۸: ۱۱۹ - ۱۲۰) هم توجه داده است، آموزهٔ معاد جسمانی احتمالِ فرار از بازگشت و معاد و سنجش اعمال در روز رستخیز را منتفی اعلام می‌کند؛ درحالی که بر اساس استدلالِ فوق، با احتمالِ آدم‌خواری، احتمالِ فرار از بازگشت و سنجش اعمال منتفی نیست.

اما از مقدماتِ سخت مناقشه‌انگیز این استدلال مقدمهٔ ۲ است که در واقع گونه‌ای از دیدگاه ذات‌گرویی جزءشناختی^۱ را مفروض می‌گیرد (دربارهٔ ذات‌گرویی جزءشناختی ن.ک.: Chisholm, 1973; Plantinga, 1975). طبق صورت‌بندی چیزم (Chisholm, 1973: 581-582) ذات‌گرویی جزءشناختی یعنی به‌ازای هر کلّ مثل x، اگر y یکی از اجزای x باشد، آن‌گاه در هر جهان ممکن که x در آن وجود دارد y جزئی از x است. به بیان دیگر، اگر x را یک کلّ، مثل بدنِ زید، و y را یکی از اجزای x، مثل ناخنِ انگشتِ سبابهٔ دستِ راستِ زید، فرض کنیم، آن‌گاه x یعنی بدنِ زید در هر جهان ممکن که وجود داشته باشد، y یعنی ناخنِ انگشتِ سبابهٔ دستِ راستِ زید، جزئی از آن است. بدین‌رو، اگر در زمانی y جزئی از x باشد، آن‌گاه y در هر زمانی که x وجود داشته باشد جزئی از آن است؛ به بیان دیگر زان پس y جزء همیشگی و جدایی‌ناپذیر x است، بلکه ممکن نیست که بدنِ زید وجود داشته باشد، ولی ناخنِ انگشتِ سبابهٔ دستِ راستِ زید افتاده باشد.

به نظر می‌رسد اشکال به همین مقدمهٔ موردِ توجه بسیاری از متکلمان، از جمله طرفداران انگارهٔ اجزاء اصلی، واقع شده است. پاسخ این بوده است که این‌همانیِ بدنِ دنیوی و بدنِ اخروی مشروط به این‌همانیِ «همهٔ» اجزای آن‌ها نیست، بلکه مشروط به این‌همانیِ «اجزای اصلی» آن‌هاست (شرح/تذکره، ۱۳۸۵: ۲۰۴؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳؛ حمّصی رازی، ج ۲: ۱۹۳؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۱؛ فخر رازی، ۱۳۷۸: ۵۵۸-۵۵۹؛ ۱۴۳۶، ج ۴: ۱۳۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۹: ۵۴۹؛ علامهٔ حلی، ۱۴۱۹: ۵۴۹-۵۵۰؛ آمدی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۶۹؛ ایجی: ۳۷۳؛ جرجانی، ج ۸: ۲۹۶-۲۹۷؛ تفتازانی، ج ۵: ۸۸ و ۹۴-۹۵؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۵: ۲۷۱-۲۷۲؛ بحار الانوار، ج ۷: ۳۷). با نظر به همین منابع، آشکار می‌شود که این نحوهٔ پاسخ در تاریخ تفکر مسلمانان موردِ اتفاقِ نظرِ گرایش‌های مختلفِ فکری بوده است و از جمله پیوندهای کلامِ معتزله و اشاعره و امامیه به شمار می‌رود.

نکتهٔ قابلِ توجهِ فلسفی در این پاسخِ مشترکِ متکلمانِ امامی و معتزلی و اشعری این است که ذات‌گرویی جزءشناختی را دست‌کم به آن روایتی که از چیزم نقل شد ردّ می‌کند.^۴ از این منظر، شرطِ لازم برای این‌همانیِ بدن ۱ در طول زمان این نیست

1. mereological essentialism

۲. أن المعتبر في الحشر والنشر، إعادة الأجزاء الأصلية، لا إعادة الأجزاء الفاضلة، والأجزاء الأصلية، لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة إلى غيره (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۱).
۳. أن الشخص تتبدل أجزاؤه من أول العمر إلى آخره و تشخصه محفوظ بالأجزاء الأصلية (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵: ۲۷۱-۲۷۲؛ تتمه کتاب السماء و العالم، باب ۱۰، علم النجوم، بیان ذیل حدیث ۵۸)؛ أنا نعتی بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية، فالمعاد من كل من الأكل و المأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطره من غير لزوم فساد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۳۷؛ تتمه ابواب المعاد، باب ۳: اثبات الحشر، بیان ذیل حدیث ۴).
۴. البته این خوانش از دیدگاه این گروه از متکلمان نیازمند بررسی بیشتر است. چون مثلاً علامه حلی در یکی از آثار خود در نقد دیدگاه فیزیکیالیستی «أنا هذا الهيكل المشاهد» گفته است: «و عند المعتزله أن النفس عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس و اطبق العقلاء على بطلانه بوجهين: احدهما أن مقطوع اليد باق، و يستحيل بقاء الماهية عند عدم احد اجزاها.» (حلی، ۱۴۲۸ ق: ۵۳۴). این اشکال علامه حلی پیش‌تر توسط فخر رازی مطرح شده بود (فخر رازی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۱۸-۲۲).

که «همه» اجزای بدن ۱ در زمان t_1 از اجزای بدن ۱ در زمان t_2 باشد، بلکه شرط لازم برای این‌همانی بدن ۱ در طول زمان این است که «همه اجزای اصلیه» بدن ۱ در زمان t_1 «اجزای اصلیه» بدن ۱ در زمان t_2 باشد. بدین ترتیب، اگر به خواست خداوند اجزای اصلی بدن دنیوی شخص ۱ (مأکول) همان اجزای اصلی بدن دنیوی شخص ۲ (آکل) نباشد، در روز رستاخیز ممکن است خود بدن دنیوی شخص ۱ و خود بدن دنیوی شخص ۲ توأمان حاضر باشند.

چنان که پیداست این پاسخ، در واقع، معیاری برای این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان^۱ ارائه می‌دهد که بر محور انگاره «اجزاء اصلیه» شکل گرفته است و ذات‌گروی جزءشناختی را رد می‌کند.

روشن است که این دیدگاه دیدگاهی درباره چستی بدن مادی ما نیست. هرچند این دیدگاه مستلزم این است که بدن ما مشتمل بر اجزایی است که ضامن این‌همانی آن در طول زمان است، درباره اینکه ماهیت^۲ این اجزا چیست ساکت و بی‌طرف است. این دیدگاه همچنین درباره اینکه این اجزا لایتجزی هستند یا تجزیه‌پذیر یا ماده و صورت یا چیز دیگر ساکت است. معیار این‌همانی بدن دنیوی و بدن اخروی را نباید با چستی بدن محسوس خلط کرد.

روشن‌تر این است که این دیدگاه هیچ نظری درباره چستی شخص انسانی^۳ ندارد. معیار این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان نسبت به اینکه من روح مجردی هستم که همراه بدن مادی است یا اینکه من همین بدن قابل مشاهده هستم یا من اجزای اصلی بدن قابل مشاهده هستم یا اینکه من مرکب از بدن و روح مجرد هستم و دیدگاه‌های دیگر بی‌طرف و خنثی است. از این رو برخی متکلمان این‌همانی اجزای اصلی را معیار این‌همانی در زمانی بدن دانسته‌اند. ولی دیدگاه خویشتن‌شناسانه «من همان اجزای اصلی هستم» را نپذیرفته یا رد کرده‌اند. از برجسته‌ترین این شخصیت‌ها سیدمرتضی است که در پاسخ به پرسش «من چیستم؟» دیدگاهی جاندارانگاران^۴ اتخاذ کرده و گفته است که «من همین کل هستم که می‌بینیم، نه پاره‌ای از آن» (انا هذه الجملة التي نشاهدها، دون أعضائها) (سیدمرتضی، ۱۴۰۱: ۱۱۴-۱۲۱). اما همو در پاسخ به اشکال بقای من در برزخ از معیار این‌همانی در زمانی اجزاء اصلیه بهره برده است (۱۴۰۵، ج ۱: ۴۰۷-۴۰۸). بدین‌رو روشن است که دیدگاه جاندارانگاران با نظریه اجزاء اصلیه درباره معیار این‌همانی قابل جمع است.

چه‌بسا آنچه باعث شده برخی (فاضل‌مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸؛ بیاضی نباطی، ۱۳۸۹: ۱۱۹؛ تاج‌رازی: ۱۳۳) دیدگاه خویشتن‌شناسانه «أنا الأجزاء الأصلية» را به کسی چون ابوالحسن بصری نسبت دهند، درحالی که برخی از شاگردان وی موضع فیزیکیلیستی جاندارانگاران (انا هذا الهيكل المشاهد) را به او نسبت داده‌اند (ملاحمی، ۱۳۸۷: ۱۵۸)، همین در هم آمیختن دو موضوع خویشتن‌شناسی و معیار این‌همانی در زمانی بوده است. و گویا روشن است که دیدگاه «من همین هیكل مشاهده‌شدنی هستم» با موضع خویشتن‌شناسانه «من اجزاء اصلی این بدن هستم» سازگار نیست.

پیشینه این دیدگاه دست‌کم تا اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، از جمله سیدمرتضی (۱۴۰۵، ج ۱: ۴۰۷-۴۰۸؛ ۱۴۱۱: ۱۵۲-۱۵۳)، قابل ردیابی است. شارح معتزلی تذکره ابن متوّه (شرح/التذکره، ۱۳۸۵: ۲۰۴) نیز پیش از ۵۷۰ هجری در پاسخ به اشکالی که به دیدگاه «انا هذا الهيكل المشاهد» شده است به نظریه اجزای اصلیه متمسک شده است تا نشان دهد بنا بر این دیدگاه شرط لازم برای این‌همانی من در طول زمان تغییر نکردن هیچ‌یک از اجزای بدن نیست، بلکه آنچه لازم است بقای اجزای اصلی است که به تعبیر وی موجود زنده جز با آن‌ها زنده باقی نمی‌ماند.

کاربرد انگاره اجزاء اصلیه در پاسخ به پرسش «من چیستم؟»

از قرن هفتم هجری تا حدود قرن نهم، برخی از متکلمان برجسته اشعری و نیز امامی از انگاره «الاجزاء الأصلية» برای پاسخ به پرسش «من چیستم؟» بهره برده و به این دیدگاه فیزیکیلیستی تمایل نشان دادند که من اجزاء اصلیه بدن محسوس هستم (أنا الأجزاء الأصلية).

1. a criterion of identity of our physical body over time

2. nature

3. nature of human person

4. animalistic

فخر رازی، متکلم نامدار اشعری مسلک، در پاره‌ای از آثار خود به‌وضوح از این دیدگاه دفاع کرده و آن را پاسخ بسیاری از شبهات منکران حشر و نشر برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۷ و ۶۱). البته گفتنی است همو در برخی از دیگر آثارش (فخر رازی، ۱۴۳۶، ج ۴: ۷۹) از دیدگاه فیزیکیالیستی دیگری که من را همین هیکل محسوس می‌داند (أنا هذا الهيكل المشاهد) دفاع کرده است و در پاره‌ای دیگر از آثار خویش (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۳۲ و ۳۷۹) جانب دیدگاه دوتالیستی ابن‌سینا را گرفته و خویشتن انسانی را همان نفس مجردی دانسته که ماهیتاً و عدداً غیر از بدن مادی است.

در میان متکلمان امامیه، علامه حلی برجسته‌ترین شخصیتی است که در برخی از آثار کلامی خود (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۴۹ و ۱۴۱۳: ۳۲۶)، و نه همه آثار کلامی‌اش، به دفاع از این دیدگاه برخاسته است. از دیگر متکلمان امامیه که دیدگاه «انا الاجزاء الأصلية» را پذیرفته‌اند کمال‌الدین میثم بحرانی (م ۶۸۹ ق) در قواعد المرام (بحرانی، ۱۴۳۴/۲۰۱۳ م: ۳۴۳)، بیاضی نباطی عاملی در الباب المفتوح (بیاضی: ۱۱۹ و ۱۴۰)، و فاضل‌مقداد در آثار مختلف خود همچون اللوامع الالهیه (فاضل‌مقداد، ۱۳۸۰: ۴۱۸) و الانوار الجلالیه (فاضل‌مقداد، ۱۳۹۹: ۲۰۴) و ارشاد الطالبین (فاضل‌مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۸) هستند.

این دیدگاه فیزیکیالیستی که در میان متکلمان امامیه و اشاعره عمدتاً در قرن‌های هفتم تا نهم هجری طرفدارانی داشته است در ادامه دیدگاه فیزیکیالیستی دیگری ظهور کرد که در قرن‌های چهارم تا هفتم قمری میان بسیاری از اندیشمندان معتزلی و همچنین شخصیت‌های برجسته‌ای از متکلمان امامی بغداد پُرتطرفدار بود؛ نظیر دیدگاه «من همین هیکل محسوس هستم» (انا هذا الهيكل المشاهد). ابوالهذیل علاف، متفکر نامدار معتزلی (عبدالجبار همدانی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲ م، ج ۱۱: ۳۱۰)^۲، و سیدمرتضی (۱۴۱۱: ۱۱۴-۱۲۱) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۳۶: ۱۱۴)، متکلمان برجسته بغداد، از این دیدگاه جاندارانگاران حمایت می‌کرده‌اند. فخر رازی، متکلم نامدار اشعری، نیز در برخی از آثار خود (فخر رازی، ۱۴۳۶، ج ۴: ۷۹) از همین دیدگاه دفاع کرده است؛ هرچند در برخی دیگر از آثار خود این دیدگاه را ضعیف برشمرده و بر ضعف آن استدلال کرده است (۱۴۰۶، ج ۲: ۱۸؛ ۱۳۷۸: ۵۳۸). نباید از نظر دور داشت که طرفداران این دیدگاه درباره جزئیات این موضع اختلافات بسیاری داشته‌اند (عبدالجبار همدانی، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۱-۳۱۲).

بدین‌رو دیدگاه انا الاجزاء الأصلية از مهم‌ترین نمایندگان دیدگاه‌های فیزیکیالیستی درباره چستی خویشتن انسانی به شمار می‌رود که در دوره‌ای طولانی میان متکلمان مسلمان رایج بوده است. برای روشن شدن این دیدگاه، توضیح اندکی درباره تفاوت «من»^۳ و «نفس»^۴ و به تبع تفاوت پرسش «من چیستم؟»^۵ با پرسش «نفس چیست؟»^۶ لازم به نظر می‌رسد. آنچه با ضمیر «من» یا «أنا» یا «I» و مانند آن‌ها به آن ارجاع می‌دهیم هویت جزئی و فردی هر یک از ما است و به هیچ‌کس و هیچ موجود دیگری ارجاع نمی‌دهد. اما واژه «نفس» در عربی دو کاربرد لغوی و اصطلاحی دارد؛ یکی از کاربردهای لغوی و متعارف «نفس» به معنای «خویشتن» و «خود»^۷ است و کاربردی شبیه «من» یا «أنا» یا «I» و مانند آن‌ها دارد و به هویتی جزئی و فردی ارجاع می‌دهد و نه به هیچ‌کس و هیچ موجودی دیگر. پاره‌ای از لغویان از این کاربرد با تعبیر «شخص» یاد کرده‌اند (فیومی: ۶۱۷).

در پاسخ به پرسش «من چیستم؟» پنج دسته دیدگاه اصلی متصور است: ۱. من همین بدن محسوس هستم؛ ۲. من بخشی از همین بدن محسوس هستم؛ ۳. من هویتی غیر از این بدن محسوس هستم؛ ۴. من همین بدن محسوس به همراه هویتی غیر از این بدن محسوس هستم؛ ۵. من بخشی از همین بدن محسوس به همراه هویتی غیر از این بدن محسوس هستم.

۱. أن المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب، هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره: فأما الزوائد التي تتبدل باختلاف أحوال السمن والهزال، فلا عبرة بها (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۱).

۲. ذكر الخلاف في الإنسان: حكى أبو القاسم البلخي رحمه الله عن أبي الهذيل رحمه الله أنه: هذا الجسد الظاهر المرئي الأكل الشارب، وحياته غيره. ويجوز أن تكون الحياة عرضاً، ويجوز أن تكون جسماً (عبدالجبار همدانی، ۱۳۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۰).

3. I

4. soul

5. What am I?

6. What is soul?

7. (self)

برخی از فیلسوفان برجسته یونان باستان، همچون ارسطو، در پاسخ به پرسش «من چیستم؟»، پای هویتی را به میان آورده‌اند که با تعبیر $\psi\upsilon\chi\eta$ (پسوخته) از آن یاد می‌کنند. تعبیر یونانی $\psi\upsilon\chi\eta$ (پسوخته) بعدها در عربی با تعبیر «نفس» ترجمه شد (افان، ۲۹۴). بدین‌رو انگاره یونانی «نفس» یا $\psi\upsilon\chi\eta$ خود پاسخی است به پرسش بنیادین «من چیستم؟». مراد از «نفس» در این کاربرد اصطلاحی هویتی است مغایر با بدن محسوس و مغایر با بخش‌ها و اعضای بدن محسوس؛ و البته مفهومی است کلی که می‌تواند بر من و تو و او صدق کند.

انگاره یونانی «نفس» یا $\psi\upsilon\chi\eta$ خود پرسش‌های مختلفی را برانگیخته است: ۱. «نفس یا $\psi\upsilon\chi\eta$ چیست؟». بدین‌رو باید توجه داشت که پرسش «من چیستم؟» بنیادی‌تر از پرسش «نفس چیست؟» است و نباید آن‌ها را با هم خلط کرد؛ ۲. آیا نفس مجرد است؟ ۳. آیا نفس حادث است یا ازلی؟ ۴. آیا نفس زوال‌ناپذیر و جاودانه است؟. تلاش برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نفس‌شناسی فلسفی^۴ را ساخته است.

اما در منابع کلامی متقدم و به طور خاص تا قبل از قرن هفتم نظریه یونانی نفس رایج نبوده است. در این منابع، چه‌بسا به دلیل انکار یا دست‌کم ناآشنایی با هویتی با عنوان «نفس» یا $\psi\upsilon\chi\eta$ یونانی پرسش‌های خویش‌شناسانه قالب دیگری داشته است. در بسیاری از آثار برجای‌مانده از این سنت فکری، نخستین پرسش خویش‌شناسانه در قالب پرسش کلامی «مکلف چیست؟» (ما المکلف؟) صورت‌بندی می‌شده است و نه اینکه «من چیستم؟» یا «انسان چیست؟» یا «نفس چیست؟». از جمله در آثار پاره‌ای از متکلمان معتزلی (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲۲۵) و برخی از متکلمان امامیه همچون سیدمرتضی (۱۴۱۱: ۱۱۳-۱۲۱) و شیخ طوسی (۱۴۰۶: ۱۱۳) و حمصی رازی (ج ۱: ۲۹۱) و علامه حلی (۱۴۱۹: ۴۰۶). ولی به تدریج در آثار کلامی قرن‌های ششم به بعد پرسش «ما المکلف؟» جای خود را به پرسش «ما الانسان؟» داده است؛ از جمله قاضی عبدالجبار معتزلی مشرب (۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۰)، فخر رازی اشعری مسلک در نهاییه العقول (ج ۴: ۴۸)، و نصیرالدین طوسی شیعه‌مذهب در قواعد العقائد (۱۳۵۹: ج ۴۶۴) به پرسش «ما الانسان؟» پرداخته‌اند.

در ادامه، مطالعات فلسفی یونانی بر مطالعات اختصاصی متکلمان چیره شد و پرسش «نفس چیست؟» که همان پرسش « $\psi\upsilon\chi\eta$ چیست؟» است جای پرسش «انسان چیست؟» را گرفت. مثلاً، فخر رازی در الاربعین (ج ۲: ۱۸) و علامه حلی در کتاب معارج الفهم (۵۳۳) پرسش «ما هی النفس؟» را به بحث گذاشته‌اند.

و اما کاربرد لغوی و متعارف «نفس» به معنای «خویش» و «خود»^۵ که کاربردی شبیه «من» یا «I» دارد گویا در یونانی معادل دقیق و تکینه‌ای نداشته است و بسته به زمینه و مفهوم مد نظر از یکی از چند واژه زیر استفاده می‌شده است:

۱. $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (تلفظ: اوتوس / Autos): این واژه به معنای «خود» یا «خویش» است و معمولاً برای اشاره به خود فرد به کار می‌رود (افان: ۹۳). مثلاً، عبارت « $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\gamma\omega$ » (اوتوس اگو) به معنای «خود من» استفاده می‌شود.

۲. $\psi\upsilon\chi\eta$ (تلفظ: پسوخه / Psyche): اگر منظور از تعبیر «self» (خویش‌شن) جنبه روحی یا نفسانی فرد باشد، این واژه چه‌بسا نزدیک‌ترین معادل باشد (افان: ۲۹۴).

۳. $\epsilon\gamma\omega$ (تلفظ: اگو / Ego): این واژه به معنای «من» است و می‌تواند برای اشاره به خود فردی استفاده شود (بلیک و شفیع‌بیک: ۲۹۰).

بدین ترتیب، روشن است که متکلمان مسلمان فیزیکی‌الیت اصولاً درباره چیستی «من» بحث می‌کردند و نه درباره چیستی نفس فلسفی یا « $\psi\upsilon\chi\eta$ » (پسوخته)؛ چنان که بسیاری از جاندارانگاران معاصر، همچون اریک اولسون (Olson, 2007) و ون‌اینواگن (van Inwagen, 1990) نیز از پرسش «من چیستم؟»^۶ بحث می‌کنند و نه از پرسش «ذهن چیست؟»^۷. این متکلمان خود به دو گروه تقسیم می‌شدند: گروهی همچون جاندارانگاران معاصر بر این باور بودند که «من همین هیكل

1. (psyche)

2. (psyche)

3. (psyche)

4. (philosophical psychology)

5. self

6. What am I?

7. What is mind?

محسوس هستم» (انا هذا الهيكل المشاهد) و گروهی که عمدتاً در قرن‌های هفتم تا نهم هجری ظاهر شدند بر این باور بودند که «من اجزای اصلی این بدن محسوس هستم» (انا الاجزاء الأصلية). چنان که گذشت، ابوالهذیل علف و سیدمرتضی و شیخ طوسی از جمله متکلمانی بودند که از دیدگاه جاندارانگاران حمایت می‌کرده‌اند و فخر رازی، در برخی از آثار خود، علامه حلّی، در پاره‌ای از آثار کلامی خود، و کمال‌الدین میثم بحرانی و بیاضی نباطی عاملی و فاضل‌مقداد از متکلمانی بودند که از دیدگاه «من همان اجزای اصلی بدن محسوس هستم» طرفداری کرده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه

چنان که دیدیم انگاره «الأجزاء الأصلية» در تاریخ کلام اسلامی دست‌کم دو کاربرد متفاوت فلسفی داشته است؛ نخست در قالب معیاری برای این‌همانی در زمانی بدن مادی ما و دوم در نظریه‌ای خویش‌شناسانه به این مضمون که من همان اجزای اصلی بدن هستم. پیشینه دیدگاه نخست، دست‌کم تا اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم قمری، از جمله سیدمرتضی، قابل ردیابی است و در میان متکلمان امامیه و معتزله و اشاعره طرفدار داشته است. این دیدگاه همچنان طرفداران خود را حفظ کرده است. اما دیدگاه دوم از قرن هفتم تا حدود قرن نهم قمری از سوی پاره‌ای از متکلمان برجسته اشعری و امامی حمایت می‌شده است. این دو دیدگاه، در گذشته، به‌خوبی از یک‌دیگر تفکیک نشده است و به نظر می‌رسد همین درهم‌آمیختن آن‌ها بوده که باعث شده دو دیدگاه فیزیکیالیستی ناسازگار به کسی چون ابوالحسین بصری نسبت داده شود. از یک سو ملاحمی (۱۳۸۷: ۱۵۸) که از شاگردان اوست موضع فیزیکیالیستی جاندارانگاران (انا هذا الهيكل المشاهد) را به او نسبت داده و از سوی دیگر برخی، چون تاج رازی و فاضل‌مقداد و بیاضی نباطی، دیدگاه خویش‌شناسانه «أنا الأجزاء الأصلية» را به او نسبت داده‌اند. این در حالی است که دیدگاه فیزیکیالیستی «من همین هیكل مشاهده‌شدنی هستم» با دیدگاه فیزیکیالیستی «من اجزای اصلی این بدن هستم» سازگار نیست. چه‌بسا انتساب دیدگاه «أنا الأجزاء الأصلية» به ابوالحسین بصری ناشی از خلط دو موضوع معیار این‌همانی در زمانی و خویش‌شناسی بوده است. او با اولی موافق و با دومی مخالف بوده است.

منابع

- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ / ۱۹۸۰ م). *مقالات الاسلامیین*. تصحیح هلموت ریتز. لایدن: دار النشر فرانز شتاينر بفيسابدن.
- افغان، سهیل محسن (۱۳۸۵). *واژه نامه فلسفی*. تهران: حکمت.
- ایجی، عضدالدین (بی تا). *المواقف*. بیروت.
- آمدی سیف الدین (۱۴۳۴ ق، ۲۰۱۳ م). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.
- بحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۳۴ ق / ۲۰۱۳ م). *قواعد المرام*. تحقیق انوار معاد المظفر. کربلا: العتبه الحسینیة.
- بلیک، ژانت و شفیع بیگ، ایمان (۱۳۹۵). *آموزش زبان یونانی باستان*. تهران: حکمت.
- بیاضی نباتی عاملی، زین الدین علی بن یونس (۱۳۸۹). *الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس و الروح*. تصحیح حمید عطایی نظری. قم: مکتبه علامه المجلسی.
- تاج رازی (۱۳۸۶). *کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد*. به همت زاینه اشمیتکه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۰۴ ق). *المنقذ من التقليد*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۸ / ۱۹۹۹ م). *المحصل*. تحقیق حسین آتای. افسر قم: انتشارات الشریف الرضی.
- _____ (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م). *الاربعین فی اصول الدین*. تحقیق احمد حجازی السقا. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- _____ (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م). *المطالب العالیه من العلم الالهی*. تحقیق احمد حجازی السقا. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیه*. افسر قم: بیدار.
- _____ (۱۴۳۶ ق / ۲۰۱۵ م). *نهایه العقول فی درایه الاصول*. تحقیق سعید عبداللطیف فوده. بیروت: دارالذخائر.
- سیدمرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ ق). *الذخیره فی علم الکلام*. تصحیح احمد حسینی اشکور. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. گردآورنده: مهدی رجایی. قم: دار القرآن الکریم.
- شارح معتزلی ناشناخته (۱۳۸۵). *شرح «التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض» ابن متویه*. چاپ عکسی نسخه کتابت شده در ۵۷۰ هجری.
- زیر نظر زاینه اشمیتکه و همکاران، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۶ ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۴۳۰ ق / ۱۳۸۸ م). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. تحقیق سید محمد کاظم موسوی. قم: دلیل ما.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹ الف). *تلخیص المحصل*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران.
- _____ (۱۳۵۹ ب). *قواعد العقائد*. چاپ شده در *تلخیص المحصل*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران.
- _____ (۱۴۱۹ ق). *تجريد الاعتقاد*. چاپ شده در *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*. تصحیح حسن حسن زاده الآملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عبدالجبار همدانی (۱۹۶۲-۱۹۶۵ م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*. تصحیح جورج قنوتی و همکاران. قاهره: الدار المصریه. ج ۱۱.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق / ۱۹۹۳ م). *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*. تصحیح شیخ حسن مکی عاملی. بیروت: دار الصفوه.
- _____ (۱۴۱۹ ق). *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*. تصحیح حسن حسن زاده الآملی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۴۲۸ ق / ۱۳۸۶ ش). *معارج الفهم فی شرح النظم*. تحقیق عبدالحیم العوض الحلی. قم: دلیل ما.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری الحلی (۱۳۸۰ / ۱۴۲۲ ق). *الوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*. تصحیح سید محمدعلی قاضی طباطبایی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۹۹ / ۱۴۴۲ ق). *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه*. تصحیح علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۴۰۵ ق). *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

فرمانیان، مهدی و صادقی کاشانی، مصطفی (۱۳۹۴). *نگاهی به تاریخ تفکر امامیه؛ از آغاز تا ظهور صفویه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۰۵ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. قم: مؤسسه دار الهجره.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷). *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*. تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و حسن انصاری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

‘Abd al-Jabbār b. a. b. ‘Abd al-jabbār al-hamadānī al-asadābādī (1961-1965). *Al-mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘Adl*. Edited by Muṣṭafā Ḥilmī et al. Cairo: Al-Muassasa l-‘amma l-miṣrīyya li-l-ta’līf wa-l-anbā’ wa-l-nashr.

Afnān, S. M. (1984). *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. ISBN; 964-8713-30-8. Tehran: Hekmat Publication.

Al-Ash‘arī, A.L.H. ‘A. I. (1980). *Kitāb maqālāt al-islāmiyyīn*. Edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Al-Fayyūmī, A. M. (1985). *Al-Misbāh al-Munīr*. Qom. Dār Al-Hijrah.

Al-Ḥillī, A. Ḥ. b. Y. (1998). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. Edited by Ḥasan Ḥasan-Zāde Āmulī. Qom: Islamic Publication Institute. (in Arabic)

----- (2007). *Ma‘ārij al-fahm*. Edited by ‘Abd al-Ḥalīm al-‘Iwaz al-Ḥillī. Qom: Dalīl Mā. ISBN 978-964-397-218-3 (in Arabic)

----- (1993). *Kashf al-fawā‘id fī sharḥ qawā‘id al-‘aqā‘id*. Edited by Ḥasan Makkī ‘Amilī. Beirut: Dār Al-Safwa. (in Arabic)

Al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, Sadīd al-Dīn. (1991). *Al-Munqid min al-Taqlīd*. Qom: Islamic Publication Institute. (in Arabic)

Al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, M. ‘A. M. (2007). *Kashf al-Ma‘āqid fī Sharḥ Qawā‘id al-‘Aqā‘id*. Edited by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. ISBN: 978-964-8036-35-0 (in Arabic)

Al-Ījī, A. D. (n.d.). *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām* (Stations of the Discipline of Kalām). Beirut. (in Arabic)

Al-Kh‘wārazmī, R.D. M. (2008). *Tuḥfat al-mutakallimīn fīl-radd ‘alal-falāsifa*. Edited with an Introduction by Hasan Anṣārī & Wilferd Madelung. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

Al-Murtaḍā, Sh. A.Q. ‘A. H. ‘A.H. (1985). *Rasā‘il al-Sharīf Al-Murtadhā*. Edited by Mahdī Rajāeī. Qom: Dār al-Qurān al-Karīm. (in Arabic)

----- (1990). *Al-Dhakhīra fī ‘Ilm al-Kalām*. Edited by Aḥmad al-Ḥusaynī. Qom: Islamic Publication Institute. (in Arabic)

Al-Nabātī al-‘Āmelī, ‘A. Y. B. (2010). *Al-Bāb al-Maftūh ilā mā Qīla fī al-Nafs wa al-Rūḥ*. Edited by Ḥamid ‘Atāeī Nazārī. Qom: ‘Allāmah Majlesī Library. ISBN 978-964-95663-5-1 (in Arabic)

Al-Rāzī, F.D. (n.d.). *Al-matālib al-‘āliyya min al-‘ilm al-ilāhī*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi. (in Arabic)

----- (1990). *Almabāḥith al-Mashriqīyya*. Qom: Reprinted by Bīdār Publications. (in Arabic)

----- (1986). *Al-arba‘īn fī Usūl al-dīn*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Cairo: Maktabat al-kullīyyāt al-azharīyya. (in Arabic)

Al-Rāzī, F.D. (1999). *Muḥaṣṣal*. Edited by Husayn Ātāy. Qom: Al-sharīf Al-rāzī. (in Arabic)

----- (2015). *Nahāyat al-‘uqūl fī Dirāyat al-uṣūl*. Edited by Sa‘ied ‘Abd al-Latīf Fūda. Beirut: Dār al-Dhakhā‘ir. (in Arabic)

Al-Tūsī, A. J. M. Ḥ. (1986A). *Al-Iqtisād fīmā Yata‘allaqu bil I’tiqād*. Beirut: Dār al-Aḍwā‘.

----- (1986B). *Al-Iqtisād fīmā Yajibū ‘al al-‘Ibād*. Edited by Muḥammad Kāzīm Mūsawīe. Qom. Dalīl Mā. ISBN 978-964-397-466-4 (in Arabic)

Al-Tūsī, N.D. (1998). *Tajrīd al-I’tiqād*. Printed in *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. Edited by Hasan Hasan-Zāde Āmulī. Qom: Islamic Publication Institute. (in Arabic)

----- (1980A). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*. Edited by ‘Abd al-Allāh Nūrānī. Tehrān: Institute of Islamic Studies. (in Arabic)

----- (1980B). *Qawā‘id al-‘Aqā‘id*. Printed in *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*. Edited by ‘Abd al-Allāh Nūrānī. Tehrān: Institute of Islamic Studies. (in Arabic)

Al-Āmidī, S.D. (2004). *Abkāṛ al-Afkār*. Edited By Aḥmad Muḥammad Mahdī. Cairo: Dār Al-Kutub. (in Arabic)

Bahrānī, K.M. (2013). *Qawā‘id al-Marām fī ‘ilm al-Kalām*. Edited by Anwār Ma‘āad al-Muẓaffar. Karbalā: Al-‘Atabāt al-Husayniyya. (in Arabic)

Blake, J. E. et al. (2016). *Āmūzesh e Zabān e Yūnāni ye Bāstān*. Tehran: Hekmat Publication. (in Persian)

Chisholm, R. M. (1973). Parts as Essential to Their Wholes. *Review of Metaphysics*, 26(4), 581-603.

- Farmānīyan, M. & Kāshānī, M. Ş. (2015). *A Glance at the History of Imāmīyah Thought*. Qom: Academy of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- Majlisī, M.B. (1983). *Biḥār al-Anwār*. Edited by Jawād al-‘Alawī et al. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)
- Miqdād al-Suyūrī, J.D. (1985). *Irshād al-Tālibīn ilā naḥj al-Mustarshidīn*. Edited by Mahdi Rajāeī.
- (2001). *Al-Lawāmi‘ al-Ilāhīyya fī al-Mabāhith al-Kalāmīyya*. Edited by Muhammad Ali Qāḍi Tabātabāeī. Qom: Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom. ISBN: 964-424-883-X (in Arabic)
- (2021). *Al-Anwār al-Jalālīyya fī Sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīrīyya*. Edited by Ali Ḥājī Abādi et al. Mashhad: Islamic Research Foundation Astān Quds Razavī. (in Arabic)
- Non Known (2006). *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*. Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- Olson, E. T. (2007). *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1975). On Mereological Essentialism. *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 3, 468-476.
- van Inwagen, P. (1978). The Possibility of Resurrection. *International Journal for the Philosophy of Religion*, 9(2), 114-121. Doi: 10.1007/bf00138364.
- van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press.