

نقش متکلمان امامیه در تحکیم و توسعه علم کلام در دوره ایلخانان با محوریت علامه

حلی

رسول رضوی^۱

چکیده

در سال‌های اخیر پژوهش‌های جدی و آکادمیکی در شناخت مدارس، مسائل و ادوار کلام امامیه صورت گرفته و طبیعی است که بخش مهمی از آن‌ها به حوزه حله و مسائل اعتقادی مطرح در این مدرسه پرداخته باشند. با این وجود، پژوهش‌های انجام یافته هنوز کافی به نظر نمی‌رسند و نشان دادن کارکرد متکلمان پرورش یافته در حله که بزرگترین مرکز علمی در قرن هفتم و هشتم هجری و چراغ فروزان علم در عصر ایلخانان مغول به شمار می‌آیند از بایسته‌های پژوهشی است که هنوز نیازمند پژوهش‌های جدید می‌باشد؛ کاری که در این مقاله به قسمتی از آن پرداخته شده و تلاش گشته تا با استفاده از شیوه تحلیلی تاریخی به گوشه‌هایی از این کارکردها در ضمن معرفی نقش آفرینی‌های علامه حلی، بزرگ دانشمند حوزه حله پرداخته شود. نتیجه‌ای که از این پژوهش به دست آمد نشان می‌دهد دانش آموختگان حله به خصوص علامه حلی علاوه بر تلاش‌های تبلیغی در نشر مکتب شیعه و فعالیت‌های آموزشی در زمینه تأسیس مدارس مختلف و مدرسه سیار و هم‌چنین تألیف کتاب و تربیت شاگردان متعدد، در تقابل با جریان ظاهر گرایی و دفاع از عقل گرایی فلسفی خوش درخشیده و توانسته‌اند اصل امامت را به عنوان تنهاترین و کامل‌ترین نسخه برای رهایی جامعه اسلامی از بحران خلأ حاکمیت مشروع، معرفی کنند

واژه‌های کلیدی: حوزه حله، کارکرد، علامه حلی، متکلمان، ایلخانان.

۱. دانش آموخته سطح ۴ مؤسسه آموز عالی امام صادق علیه السلام، و دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث.

مقدمه

محور اصلی فعالیت‌های متکلمان امامیه در دوره حکومت ایلخانان بر فلات ایران (۶۵۴ تا ۷۵۰ ق)، حوزه علمی حله بود که در قرن ششم تا هشتم در منطقه تمدن خیز بین‌النهرین و مرکز عالم اسلامی ظهور و بروز یافت و دانشمندان بزرگی در زمینه فقه، کلام، حدیث، منطق، فلسفه و... تربیت کرده و به تأثیر گذارترین مرکز علمی در مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خاورمیانه و ممالک اسلامی دوره‌های میانی تمدن مسلمانان تبدیل گشت. هرچند تاریخ شکل‌گیری و فعالیت‌های علمی این حوزه به عنوان یک مرکز علمی در سال‌های اخیر به صورت محدود مورد توجه پژوهش‌گران تاریخ کلام قرار گرفته (ر.ک: رضوی، ۱۳۹۶، ۳۱۱-۳۹۰)؛ با این همه هنوز به صورت جدی به بررسی کارکردها و نقش‌آفرینی پرورش‌یافتگان این حوزه به خصوص دانشمندان بزرگ این عصر یعنی علامه حلی پرداخته نشده است. این مقاله قصد دارد به تبیین کارکرد متکلمان حوزه حله به خصوص علامه حلی در عصر ایلخانان که مبدأ دوره دوم تمدن مسلمانان بود، دست یازد. ابتدا اشاره‌ای کوتاه به چگونگی تأسیس و جریان‌های علمی حاکم در این حوزه علمی، خواهیم داشت.

الف) شکل‌گیری حوزه علمی حله

عواملی چون موقعیت مناسب جغرافیایی و ازدیاد جمعیت در منطقه جامعین (در جنوب بغداد)، حمایت‌های سیاسی آل‌بویه از امیران بنی‌مزید و خلأ ناشی از قتل عام محله کرخ بغداد و متلاشی کردن حوزه علمیه شیعه در این شهر و به دنبال آن پراکنده شدن علماء از سوی دولت سنی مسلک سلجوقیان (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۰، ۱: ۳۷۸-۳۸۸) و برخی عوامل دیگر که ریشه در حوادث قرن پنجم و ششم داشتند، باعث قدرت گرفتن امرای بنی‌مزید و تأسیس شهری به نام حله، از سوی «سیف‌الدوله صدقه‌بن منصور» در سال ۴۹۵ قمری و توسعه آن در سال‌های بعدی گشت. این شهر در منطقه بین‌النهرین میان راه تجاری بغداد و بصره و راه زیارتی حجاز قرار داشت و از نظر اقتصادی و سیاسی موقعیت ممتازی را به خود اختصاص داده بود. با گذر ایام و به واسطه شیعه‌ستیزی و اختلافات شاهزادگان سلجوقی که آرامش همه شهرهای مهم عراق را برهم می‌زد، شهر حله به جزیره امنی تبدیل گشت و بسیاری از بزرگان، تجار (حموی، ۱۹۹۵، ۲: ۲۹۴)، دانشمندان و به خصوص علمای شیعه به این شهر رو آوردند

و استقبال امرای بنی‌مزید از این مهاجران و هم‌چنین حمایت آنها از علماء، باعث رونق یافتن علوم اسلامی در این شهر و تأسیس حوزه علمیه جدید شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱، حوادث سال ۵۰۱ ق؛ کرکوش، ۱۳۸۵، ۱: ۲۳).

حوزه علمیه حلّه در حقیقت وارث حوزه‌های کوفه، بغداد و قم بود و در تأسیس، شکل‌گیری و استمرار آن، دانشمندان و حداقل دو جریان علمی و سنت کلامی که از بیرون وارد این حوزه شده بود، نقش داشتند. اول سنت کلامی حوزه بغداد و دوم ری یعنی مکتب درسی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بود که از طریق علمای ری به خصوص «حمّصی» به این حوزه منتقل گشت. این سنت با نگاه تسامحی متأثر از فضای معتزله زده‌ی بغداد و با شیوه معتزلی آمیخته گشته بود. دومین سنت کلامی نیز متأثر از فلسفه - به خصوص فلسفه مشاء - بود که خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۳ ق) از طریق شاگردانش و ابن میثم بحرانی (م ۶۶۹ ق) خود به صورت مستقیم آن را وارد حوزه حلّه کرده بودند. بدین ترتیب حوزه حلّه علاوه بر این که وارث کلام نقلی و عقلی حوزه‌های علمیه شیعه یعنی کوفه، بغداد، قم، نجف و... بود، به مامن و پایگاه جریان‌های عقل‌گرای معتزلی و مشایی که به جهت تشکیل مدارس نظامیه و مخالفت‌های سلجوقیان از مدارس علمی جوامع سنی طرد شده بودند، تبدیل گشته بود. این حوزه از حیث جامعیت علمی، استقلال فرهنگی و سیاسی و گستردگی، تکامل یافته‌تر از حوزه‌های قبلی گشته و اولین محصول چشمگیر آن، عالمی بزرگ چون ابن ادریس بود که به تبعیت از استادش ابن زهره، اجتهاد در حوزه فقه را احیاء کرد.

ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ق) که به دلیل فتاوای نادر و نیز از بین بردن رکود علمی بعد از شیخ طوسی شهرت یافته، را می‌توان از موسسان علمی حوزه حلّه نامید. وی خبر واحد را حجت ندانسته و تنها خبر متواتر و یا خبر مقرون به قراین قطعی را حجت می‌شمرد و در آثار خود به چنین احادیثی استناد می‌جست (ابن داود، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹)؛ هم‌چنان که گویا اساتیدش یعنی ابن شهر آشوب، و ابن زهره نیز این عقیده را داشته‌اند (همان) و قبل از آنان سید مرتضی علم‌الهدی نیز به این عقیده پایبند بود (ر.ک: ابن ادریس، ۱۴۱۰ - ۱۴۱۱، ۱: ۴۷ - ۵۱). این نگاه تند به حدیث، گرچه در جای خود قابل نقد است، ولی این مزیت را داشت که زمینه‌ای برای رشد مباحث اصولی و عقلی - کلامی آماده ساخته و فرصت بروز و ظهور مکاتب عقلی - کلامی را مهیا می‌کرد؛ آن هم در زمانی که معتزلیان عقل‌گرا با نمایندگانی چون ابن ابی‌الحدید و زمخشری در بغداد و ماوراءالنهر، آخرین نفس‌های خود را می‌کشیدند و اشاعره نیز گرچه

دانشمندانی چون فخر رازی داشت که به سمت عقل گرا شدن گرایش پیدا می‌کردند، هم چنان در صف ظاهر گرایان سینه می‌زدند.

شیخ سدیدالدین محمود حمّصی (زنده در ۶۰۰ ق) متکلم نامی مرکز علمی ری از دیگر بنیان‌گذاران مدرسه کلامی حلّه است که به هنگام بازگشت از سفر حج به درخواست دانشمندان این شهر از جمله ابن ادریس و ورّام بن ابی فراس، برای مدتی در این حوزه ماند تا یک دوره کلام را بر طلب حلّه تدریس کند. ثمره این توقف در حلّه نگارش کتاب کلامی «المنقذ من التقليد» بود (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ۲۷۰-۲۷۱).

بعد از وفات ابن ادریس و حمصی و آغاز قرن هفتم هجری، شرق ممالک اسلامی با یورش مغول مواجه شد، و در غرب ممالک اسلامی نیز جنگ‌های صلیبی استمرار داشت. در اثر این یورش و جنگ‌ها بسیاری از بنیادهای تمدنی جوامع اسلامی نابود و تاریخ تمدن مسلمانان به دو دوره قبل و بعد از حمله مغول، تقسیم شد. به همین سبب قرن هفتم پایان دوره قدیم تمدن مسلمانان و آغاز دوره جدید تمدنی است. در این عصر نهادهای قدرت همانند خلافت عباسی و امیران مشروعیت یافته از این خلفاء که به شدت مخالف شیعه بودند از هم فروپاشیدند و مدارس عقل سستیز نظامیه نابود و یا به شدت تضعیف شدند و در عوض، مکاتب و نظام‌های عقل گرا احیاء شده، جامعه شیعی از زیر فشارهای سیاسی، اجتماعی مخالفان تا حدودی رهایی یافت و به استعدادهای شیعی، فرصت شکوفایی داده شد.

ب) جریان‌های کلامی دوره تثبیت و توسعه حوزه علمی حلّه

حوزه حلّه با استفاده از شرایط پیش آمده در قرن هفتم و شروع مرحله جدید تمدن اسلامی توانست وظیفه خود را به شایستگی انجام داده و با تثبیت و توسعه علوم در مدارس خود، چراغ دانش در سرزمین‌های اسلامی را روشن نگاه دارد. در این مرحله که می‌توان آن را دوره «تثبیت و توسعه» حوزه حلّه نامید دو جریان مهم کلامی شکل گرفتند.

جریان اول: محدثان متکلم

در صدر این جریان که احیا و رشد روش حدیثی — کلامی را در پی داشت، دانشمندانی چون علی بن موسی بن طاووس حلّی (م ۶۶۴ ق) و علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۳ ق) نقش اصلی را داشتند و علاوه بر تلاش‌های علمی با پذیرش مسؤولیت‌های سیاسی و اجتماعی در بازسازی شرق ممالک اسلامی که بر اثر حمله اول مغول از هم

پاشیده بود شرکت جستند. به عنوان مثال ابن طاووس ریاست سازمان نقابت را پذیرفت (حر عاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۰۵) و علی بن عیسی اربلی (منسوب به شهر اربیل عراق) بعد از فتح عراق به دست ایلخانان به دستگاه عطاء ملک جوینی پیوست و جزو بزرگان دیوان عراق در بغداد شد، تا این که در سال ۶۹۳ قمری در شهر بغداد وفات یافت (حر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۹۵).

جریان دوم: متکلمان متأثر از فلسفه مشاء

«محقق حلی» (م ۶۷۶ ق) (صدر، ۱۳۹۲، ۳۰۵-۳۰۶) مؤلف «المسلك فی اصول الدین» (مدرس تبریزی، ۱۳۹۲، ۵: ۲۳۵) و حمّصی تحت تأثیر سنت کلامی معتزله بوده (محقق حلی، ۱۴۱۴، ۱: ۱۴۳) و این سنت را در حوزه حله رواج می‌دادند؛ تا این که خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ق) علم کلام را قالبی جدید بخشید که به نوعی متأثر از فلسفه مشاء بود و از طریق شاگردانش آن را وارد حوزه حله ساخت. شاگردان برجسته‌ای همچون: علامه حلی (م ۷۲۶ ق)، ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق)، قطب‌الدین شیرازی (م ۷۱۰ ق) و سید رکن الدین استرآبادی (م ۷۱۵ ق)، و کتاب‌های شناخته شده وی مانند: رساله الفرقة الناجية، رساله فی حصر الحق بمقالة الامامية، الاثنی عشریة، رساله فی الامامة، تجرید الاعتقاد، شرح اشارات و قواعد العقائد، از عواملی بودند که خواجه نصیر را در تأثیر گذاری بر مدرسه کلامی حله یاری کردند.

در این میان کتاب «تجرید الاعتقاد» نقش کلیدی و راهبردی در سیر تطور کلام اسلامی و ابداع روش جدید و عقلی برای این علم داشت. این کتاب مختصر، از مهمترین متون کلامی در توضیح و اثبات عقاید امامیه به حساب می‌آید. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۴ مقدمه) این کتاب در سال‌های بعد و در حوزه حله و پس از آن در حوزه شیراز، الگویی برای کتاب‌های کلامی شد (مطهری، ۱۳۶۷، ۲: ۵۷) و متکلمانی چون علامه حلی در کشف المراد، قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق) در کتاب المواقف و تفتازانی (م ۷۹۲ ق) در کتاب المقاصد در این جهت از او پیروی کرده‌اند.

خواجه قبل از تدوین تجرید الاعتقاد، «تجرید المنطق» را نگاشت و پیش از پرداختن به مباحث کلامی مباحث مربوط به وجود و ماهیت، علت و معلول، وجوب و امکان- یعنی مباحث فلسفه اولی- را ارائه و در تبیین مسائل کلامی از قواعد و دلایل فلسفه مشاء استفاده کرد و میان فلسفه مشائی و کلام چنان تلفیقی به وجود آورد که بعدها سبب اختلاط فلسفه و کلام در میان متکلمان شد.

ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) دیگر دانشمند این دوره در مباحث کلامی پیرو روش

خواجه در تجرید الاعتقاد است. وی متکلمی عقل گرا است که معرفت و شناخت خدا را عقلاً واجب دانسته و بر آن است که این معرفت از روی تقلید و به موجب نقل، قابل حصول نیست. او همچون فلاسفه مناط نیاز ممکن به موثر را امکان می‌داند (رک: ابن میثم، ۱۴۰۶، ص ۴۸). در مبحث صفات همانند متکلمان عقل گرا به عینیت صفات با ذات معتقد است (همان، ۶۳)، در بحث قدرت واجب، با تعریف متکلمان مخالفت کرده و همچون فلاسفه شخص قادر را کسی می‌داند که اگر خواست فعلی را انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد (همان، ۸۳).

دیگر شخصیت برجسته این جریان، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی (۶۴۸-۷۲۶ ق) است. او نزد اساتیدی چون محقق حلّی (م ۶۷۶ ق)، خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ ق)، علی بن طاووس (م ۶۶۴ ق)، ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹ ق)، نجم الدین علی بن عمر کاتبی (م ۶۷۵ ق) و برهان الدین نسفی دانش آموخت و بعد از وفات محقق حلّی شاگردان وی به درس علامه حلّی، رو آوردند و زعامت و مرجعیت از محقق حلّی به علامه منتقل شد (علامه حلّی، ۱۳۹۲، ۴۸ مقدمه؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۸؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ۲: ۲۸۳).

علامه در دوران تدریس، شاگردان بزرگی تربیت کرد که بعدها هر کدام از آنها از علمای بزرگ عالم اسلام و مکتب تشیع شدند (علامه حلّی، ۱۳۹۲، ۱۷ مقدمه). تعداد کتاب‌های ایشان به ۱۰۷ عنوان می‌رسد که در زمینه‌های فقه، اصول فقه، کلام، رجال، منطق، نحو، دعا و... تألیف شده است (علامه حلّی، ۱۳۹۲، ۴۵-۴۸ مقدمه). از این میان حدود ۳۰ عنوان به علم کلام مربوط می‌شود. کتاب‌هایی مانند نهج المسترشدین فی اصول الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، کشف الحق و نهج الصدق، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، و منهج الکرامه فی اثبات الامامه را در این میان می‌توان نام برد. کتاب منهج الکرامه را علامه حلّی به درخواست سلطان محمد خدابنده نوشت و ابن تیمیه در ردّ آن، کتاب منهج السنه را تألیف کرد (رک: خوانساری، ۱۳۹۰، ۲: ۲۷۱-۲۷۵).

شخصیت علمی علامه حلّی شباهت زیادی به شخصیت علمی شیخ مفید دارد. وی هم چون شیخ مفید که محل تلاقی دو رویکرد «کلام حدیثی» و «کلام عقلی» بود، محل تلاقی «کلام حدیثی» با «کلام فلسفی» است و این تلاقی به یمن آثار علامه، به سبک و روش متداول در حوزه‌های علمی شیعه تبدیل شد؛ با این توضیح که از حیث مفاد بیشتر با رویکرد اول تطابق داشت، و از حیث ساختار، نظامی جدید و شبیه به

رویگرد دوم را دارا بود و به نوعی ادامه روش محقق طوسی به حساب می‌آید. می‌توان این جریان کلامی را عقلی‌ترین و عمیق‌ترین جریان کلامی در دوره بعد از مغول نامید. علامه با اینکه ساختار فلسفی کلام مطرح شده از سوی نوبختی و محقق طوسی را می‌پذیرد با این همه منفعل نبوده و در باره قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، تردید روا داشته (کُربن، ۱۳۷۷، ص ۴۵۴) و در مباحث توحید از این قاعده استفاده نمی‌کند و به نوعی همانند شیخ طوسی، در استدلال بر توحید، حدوث عالم و انکار جبر، با تفریق بین خصایص ذاتی فعل ارادی و قدرت با افعال غیر ارادی و طبیعی که تحت سیطره قانون علیت بودند، به اثبات وجود خالق، عدم لزوم واسطه بین خالق و مخلوق، حدوث عالم و انکار جبر از عمل خالق، پرداخت (ر.ک: مشکوٰۃ الدینی، ۱۳۴۹، ۲: ۱۴۹-۱۵۷) و علم کلام را از افتادن کامل در قالب فلسفه مشاء باز داشت. او در تألیفات و آراء کلامی خود با سه گروه عمده یعنی: اشاعره، معتزله و فلاسفه روبرو است و سعی می‌کند موارد اشتراک و افتراق مکتب امامیه با این سه گروه را تبیین و با استدلال‌های عقلی و نقلی مواضع این مکتب را نشان داده و به انتقادهای وارد شده از سوی گروه‌های مخالف پاسخ دهد. با این همه وی به سبب شرایط زمان خود یعنی تفوق اشاعره‌ی حمایت شده از سوی خلافت عباسی و سلجوقیان در سده‌های پنجم و ششم، در تألیفات خود به خصوص در مباحث الاهیات بالمعنی الاخص، سعی در تقویت مبانی معتزلی دارد، ولی نباید حمایت‌های وی از برخی آراء کلامی معتزله را دیدگاه کلامی امامیه و یا حتی خود علامه حلی به شمار آوریم. به تعبیر دیگر تألیفات علامه دو گونه است در برخی از این تألیفات- همانند رساله سعدیه- صرفاً قصد داوری بین مکاتب کلامی به خصوص معتزله و اشاعره را دارد؛ در حالی که در برخی دیگر همانند منهج الکرامة، کشف الیقین و به نحوی در نهج الحق و کشف الصدق، بیان نظریات مکتب امامیه را قصد کرده است. در واقع با آن که جریان فکری حاکم بر حوزه حله با جریان‌های فکری معتزله و اشاعره و همچنین فلسفه مشاء تعامل و تعاطی داشته، ولی این به معنای همسانی و یا از دست دادن استقلال و اصالت نیست و این جریان مرزهای خود را با مکاتب یاد شده حفظ می‌کند. این تحفظ را در مقایسه و تطبیق دیدگاه‌های کلامی علامه حلی و بیان وجوه افتراق آراء کلامی وی با سه گروه اشاعره، معتزله و فلاسفه می‌توانیم نظاره‌گر باشیم.

۱. همین امر باعث شده تا برخی از مولفین اهل سنت به وی لقب معتزلی بدهند. ر.ک: ابن حجر، ۱۹۷۲، ۲:

ج) نقش آفرینی‌های علامه حلی

فعالیت‌های علمی علامه حلی - که نماد و سمبل حوزه حله است - را می‌توان در سه بخش اجتماعی - تبلیغی، آموزشی و پژوهشی دسته بندی کرد (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۹۲، ۴۸ مقدمه؛ جمعی از پژوهش‌گران، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۹). در ادامه به بررسی برخی از مصادیق آنها پرداخته می‌شود:

یک) باز کردن باب گفتگو میان شیعه و اهل سنت

سیاست‌های شیعه ستیزانه سلاجقه و تربیت شدگان مدارس نظامیه بسترهای گفتگو میان شیعه و اهل سنت را که در زمان آل بویه وجود داشت از بین برد. این امر باعث نا آگاهی از اصول اعتقادی شیعه و شدت مخالفت با شیعیان گشت، تا اینکه با فروپاشی خلافت عباسی و امارت‌های خلیفه پسند، سیاست شیعه ستیزی در مناطق شرق ممالک اسلامی کم رنگ شد و فرصت‌های جدید گفتگوی بین المذاهب پدیدار گشت.

آغاز زندگی سیاسی علامه حلی همراه با مناظره‌ای است که وی در حضور سلطان محمد خدابنده ایلخانی (۶۸۰ - ۷۱۶ق) با علمای اهل سنت داشت و در جریان این مناظره بود که سلطان با حقیقت شیعه آشنا شده و نه تنها این مذهب را قبول کرد، بلکه آن را مذهب رسمی حکومت خویش قرار داد (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۴، ۲: ۶۱۱). این گفتگوها ادامه یافته و در عرصه نوشتاری نیز خودنمایی کرد و دانشمندان هر دو مذهب به صورت نوشتاری آن را ادامه دادند؛ مانند آن چه میان علامه حلی و ابن تیمیه صورت گرفت و ابن تیمیه با نوشتن کتاب «منهاج السنه النبویه» در انکار کتاب «منهاج الکرامة فی معرفه الامامة»، مذهب شیعه را به شدت مورد حمله قرار داد، با این حال علامه در پاسخ وی هرگز روش علمی را رها نکرده و مانند او راه افراط نپیمود.

این گونه مناظرات بعدها نیز در حوزه حله بین علمای شیعه و اهل سنت استمرار یافت. به عنوان مثال «میرزا سپند» (م ۸۴۸ ق) یکی از امرای قراقوینلو به پیروی از سلطان محمد خدابنده، شیخ احمد بن فهد حلی (م ۸۶۴ ق) را از حله به بغداد فراخوانده او را به گفتگو با سنیان برانگیخت و در پی همین مناظره مذهب شیعه را پذیرا

۱. ابن تیمیه کتاب خود را با توهین و افتراء آغاز می‌کند و شیعیان را به دلیل این که مارماهی و خرگوش را حرام می‌دانند از یهود می‌شمارد و در نهایت به ذکر احادیثی که فقط اهل سنت آن را نقل کرده‌اند می‌پردازد (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ۱: ۳۳).

شد و سکه به نام دوازده امام زد (خوانساری، ۱۳۹۰، ۱: ۷۳).

دو) نشر مکتب تشیع در فلات ایران و عراق عرب

با کم شدن فشارهای سیاسی خلافت عباسی و امرای مشروعیت یافته از این خلافت، مکتب شیعه رو به گسترش گذاشت. این گسترش فزاینده که با حب اهل بیت علیهم السلام شروع می‌شد در صورت عدم پشتیبانی از سوی مراکز علمی به شور بدون عمل و حتی در مواردی به حب همراه با غلو و عاری از شریعت منجر می‌گشت، ولی فعالیت گسترده علمای متشرع حله و تبیین باورهای اعتقادی امامیه همراه با ترویج شریعت، مانع از این آسیب شد. نوشته‌های فقهی علمای حله به خصوص تألیفات بیست گانه علامه حلی خود بهترین نشانه از این توسعه همراه با شعور و شریعت می‌باشد. کتاب‌هایی مانند «مُخْتَلَفُ الشَّيْعَةِ فِي أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ» که یک دوره کامل فقه مقارنه‌ای و استدلالی از طهارت تا دیات را در بر دارد و یا کتاب «ارشاد الاذهان إلى أحكام الايمان» به عنوان فقه فتوایی، نشان گر تنوع مخاطبین علامه است.

این درحالی بود که اوضاع در غرب ممالک اسلامی به شدت بر علیه شیعیان در جریان بود و به عنوان مثال ابن تیمیه در تحریک و تشویق دولت ممالیک برای سرکوب شیعه نقش مؤثری داشت و آنان را به بی شریعتی متهم می‌ساخت. ابن کثیر، ذیل نقل حوادث سال ۷۰۵ قمری، به سرکوب و قلع و قمع شیعیان منطقه کسروان لبنان اشاره می‌کند و در ضمن این واقعه می‌نویسد پس از نابودی شیعیان، نایب‌السلطنه ممالیک، با همراهی ابن تیمیه پیروزمندانه به دمشق بازگشت (ر.ک: ابن کثیر، بی تا، ۱۴: ۱۲؛ مشکور، ۱۳۷۶، ۸۴-۸۵).

سه) مشارکت در تأسیس اولین دانشگاه سیار

مدارس شرق ممالک اسلامی بعد از سیاست‌های سیاسی سلاجقه و به ابتکار خواجه نظام الملک تقریباً در انحصار دو مکتب فقهی حنفی و شافعی در آمده بود و آموزه‌های شیعی و هم چنین علوم عقلی در این مدارس جایگاهی نداشتند. همین عملکرد ضروری می‌نمود که مدارس جدیدی تأسیس و عرصه‌های جدیدی گشوده شود تا عالمان همه مذاهب و هم چنین همه علوم عقلی و نقلی امکان تدریس و ترویج را داشته باشند. از این رو علامه حلی با تأسیس دانشگاه سیار توانست این نقیصه را برطرف کرده علم و دانش و مدارس علمی در فلات ایران و عراق عرب را احیاء کند و علوم اسلامی را رونقی تازه بخشد (کاشانی، ۱۳۸۴، ۱۰۸). وجه اهمیت این امر این است که

تقریباً اکثر مدارس در اثر حمله مغول و اختلافات درونی حکومت‌های اسلامی از بین رفته بود و تأسیس دانشگاهی سیار، ضروری‌ترین امر برای احیای مدارس علمی در سراسر ممالک شرق اسلامی بود. این مدرسه شاگردان زیادی تربیت کرد که اکثر آنان به هنگام بازگشت به زادگاه خود بانی مدارس جدید شدند و علوم اسلامی به خصوص مذهب شیعه را در فلات ایران گسترش دادند (جعفریان، ۱۳۸۰، ۲: ۶۶۹).

چهار) رونق بخشیدن به تألیف کتاب و کتابداری

علامه حلی و همراهان حلی ایشان علاوه بر نقش آفرینی در تأسیس دانشگاه سیار، در ترویج نگارش کتاب نیز تلاش بی دریغی می‌کردند. امروزه کتاب‌های خطی متعددی به دست ما رسیده که از سوی شاگردان وی در مدرسه سیار تألیف شده‌اند. به عنوان مثال محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی یکی از شاگردان علامه حلی نسخه‌ای از کتاب «قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام» علامه حلی را در سال ۷۰۳ق، در مدرسه سیار کتابت کرده است، یا محمد بن محمود آملی (م ۷۵۳ق در شیراز) کتاب «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» علامه را در همان مدرسه سیار نوشته که تاریخ اتمام آن سال ۷۱۳ق در شهر کرمانشاه می‌باشد (همان، ۶۷۳).

این کتاب‌ها در گسترش علوم اسلامی تأثیر بسیاری داشتند و حتی تا هند هم می‌رسیدند. به عنوان مثال محمد بن احمد خواجه‌گی در کتاب «النظامیه فی مذهب الامامیه» که برای شاهان هندی تألیف کرده به شدت تحت تأثیر «تهج المسترشدین» علامه حلی است.

پنج) تقویت عقل‌گرایی، منطق و فلسفه

در تاریخ علمی تمدن مسلمانان، سه گروه متکلمان امامیه، معتزلیان و فلاسفه با وجود تفاوت‌های فراوان اعتقادی از حیث روشی به عنوان گروه‌های عقل‌گرا در برابر گروه‌های ظاهرگرا صف‌آرایی می‌کنند و آن‌گاه که نسیم سیاسی به سمت عقل‌گرایان وزیدن می‌گیرد کلام امامیه و معتزله و هم‌چنین فلسفه توسعه یافته و آن‌گاه که حکومت‌های سیاسی به سمت ظاهرگرایان تمایل پیدا می‌کند، عقل‌گرایی کلامی و فلسفی به انزوا و گوشه‌نشینی مجبور می‌شود.

در قرن هفتم و هشتم، شرق ممالک اسلامی در تصرف ایلخانان مغول قرار گرفت و خلافتی که بعد از متوکل به صورت کلی طرفدار ظاهرگرایان حنبلی و سپس اشعری‌گری بود، فروپاشید و فرصت لازم برای شکوفا شدن جریان‌های عقل‌گرا پیدا شد. در

این میان، حوزه حله عهده دار این احیاء و بازآفرینی جریان عقل گرایی شد و علامه حلی در همین راستا کتاب‌های متعددی تألیف کرد. از جمله در عرصه منطق می‌توان به: «الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید»، شرح بخش منطق کتاب تجرید الاعتقاد نوشته خواجه نصیر الدین طوسی، «القواعد الجلیة فی شرح الشمسیة» شرح کتاب شمسیه کاتبی قزوینی و «الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة» که مفصل‌ترین کتاب علامه در زمینه منطق است، اشاره کرد. هم چنین ایشان در کتاب‌های «الدر المکنون فی علم القانون»، «نهج العرفان فی علم المیزان»، «مراصد التدقیق و مقاصد التحقیق فی المنطق و الطبیعی و الالهی»، «نور المشرق فی علم المنطق» نیز مباحث منطقی را مطرح و تبیین کرد. علامه در این کتاب‌ها منطق ارسطویی را، هم در مباحث معرفت‌منتج می‌داند و هم در مباحث حجت، و انتقاد بنیادین بر ساختار ارائه شده در مباحث تعریف- یعنی حد و رسم و تقسیم- و یا مباحث حجت- یعنی استدلال مباشر و غیر مباشر- وارد نمی‌سازد و در کتاب‌های کلامی و فلسفی خود از این مباحث به فراوانی استفاده می‌کند. در عرصه فلسفه نیز می‌توان به کتاب‌های القواعد و المقاصد، کاشف الاستار، المقامات، حل المشکلات، ایضاح التلبیس، ایضاح المقاصد، کشف الخفا من کتاب الشفا، المحاکمات بین شراح الاشارات، ایضاح المعضلات من شرح الاشارات، الاشارات الی معانی الاشارات، بسط الاشارات، تحریر الابحاث فی معرفه العلوم الثلاثه، تحصیل الملخص، التعليم التام، شرح القانون، شرح حکمه الاشراف و... اشاره کرد. علامه در این کتاب‌ها در عین حفظ سنت فلاسفه مسلمان و درحالی که به قالب‌های منطقی و فلسفی وفادار است، دیدگاه‌های خود و البته نوآوری‌هایش را نیز بیان کرده و مقلد صرف نیست. او در دو کتاب خود به نام «المقاومات» که در مناقشه با فلاسفه قدیم، تألیف کرده است^۱ و «ایضاح التلبیس من کلام الرئیس»^۲ که در معارضه با برخی آراء بوعلی سینا نگاشته شده (آغا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ۲: ۴۹۳) به عنوان دانشمندی متفکر و فیلسوفی بزرگ در دوره خانه نشینی عقل گرایی فلسفی به حمایت از عقل گرایی می‌پردازد و با آن که هیچ گاه خود را در سطح یک تابع و مقلد فرو نمی‌کاهد، در جرگه حافظان عقل گرایی

۱. در بعضی از نسخ نام این کتاب «المقامات الحکمیة» ذکر شده است. ر.ک: آغا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ۲۲:

۹؛ حر عاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۸۳

۲. در بعضی نسخ نام آن «کشف التلبیس و بیان سیرة الرئیس» ذکر شده است. ر.ک: آغا بزرگ تهرانی،

۱۴۰۸، ۸۱: ۴۲۴؛ امین، ۱۴۰۶، ۵: ۴۰۵.

در جهان اسلام وارد می‌شود و ضمن انتخاب عقل گرایی از نقد و بررسی آراء دیگر فلاسفه غافل نیست. ما به عنوان نمونه به چند مورد از این انتقادات اشاره می‌کنیم:

أ. هانری کوربن (۱۳۷۷، ۴۵۴) نقل می‌کند که «علامه حلی مانند خواجه نصیر طوسی با الهام از سهروردی، در باره قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، تردید روا داشته...» و این تردید در بحث عمومیت قدرت واجب تعالی مشهود است؛ زیرا در توضیح سخن محقق طوسی درباره این که قدرت خداوند به جمیع مقدرات تعلق می‌گیرد، می‌نویسد: «در این مسأله حکماء و ثنویه نزاع کرده‌اند؛ زیرا حکماء می‌گویند: خداوند واحد است و از واحد فقط واحد صادر می‌شود، بنابراین مقدر خدا یک چیز بیش نیست» (علامه حلی، ۱۴۱۷، ۳۵) اما علامه این سخن را نمی‌پذیرد و آن را باطل می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۲۸۳)؛ زیرا قدرت و اراده خاصیت‌های ذاتی معینی دارند که فقط در موجود زنده و ادراک کننده یافت می‌شود و قوانین علیت به طبیعت اجسام بی جان اختصاص دارد و این خاصیت‌ها را ندارد.

ب. علامه در توضیح این اعتقاد که همه اجسام حادث هستند، می‌نویسد: مردم در مورد اجسام اختلاف دارند، مسلمانان، یهود، نصاری و مجوس معتقدند که اجسام، حادث هستند و جمهور حکماء معتقدند که اجسام قدیم هستند. بعد از ذکر ادله حدوث اجسام، ادامه می‌دهد: صدور قدیم از مختار محال است چون مختار به واسطه قصد و داعی عمل می‌کند و قصد متوجه ایجاد معدوم می‌شود، و نتیجه می‌گیرد که تمام آثار مختار حادث است؛ زیرا اگر قدیم اثر برای موثری باشد آن موثر باید موجب باشد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۷۰-۱۷۱).

ج. یکی از موارد اختلاف متکلمان و فلاسفه، منازعه بر سر وجود عقول عشره است. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد، تمسک فلاسفه و اثبات عقول با قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را نیز دارای اشکال (مدخوله) می‌شمارد. علامه نیز ضمن شرح سخن محقق طوسی در نهایت با این عبارت نظر او را تأیید می‌کند: «بعد تسلیم اصوله إنه إنما یلزم لو كان المؤثر موجباً و أما إذا كان مختاراً فلا؛ فإنّ المختار تعدد آثاره و أفعاله، و سیأتی الدلیل علی أنه مختار» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۷۸).

د. علامه می‌گوید: حکماء علم خداوند به جزئیات زمانی را نفی می‌کنند و دلیل‌شان این است که علم خداوند به جزئیات متغیر، موجب تغییر در علم خداوند می‌شود و چون علم خداوند عین ذات اوست، منجر به تغییر در ذات می‌شود و این محال است. سپس در جواب این عقیده فلاسفه می‌نویسد: «تغییر مورد نظر در اضافات است نه در ذات یا صفات

حقیقیه، مثل قدرتی که نسبت و اضافیت آن به مقدور، به هنگام عدم مقدور تغییر پیدا می‌کند هر چند نفس آن تغییر نمی‌یابد و تغییر در اضافات جایز است؛ چون اموری اعتباری بوده و در خارج تحقق ندارند» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۲۸۷).

علامه حلی معتقد است که قدمای فلاسفه منکر معاد جسمانی بودند و در تبیین مسأله معاد می‌گوید: شبهه آکل و مأكول از سوی فلاسفه برای محال بودن معاد جسمانی، ذکر شده و برای پاسخ به شبهه یادشده، نظریه معاد اجزاء اصلیه را مطرح می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۴۰۶).

با وجود احیاء منتقدانه منطق و فلسفه از سوی حوزه حلّه و به خصوص علامه حلی، در منطق‌های دیگر یعنی غرب ممالک اسلامی به خصوص شامات، شاهد نوعی منطق ستیزی و فلسفه‌گریزی هستیم. به عنوان نمونه می‌توان به ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۱ ق) اشاره کرد که همزمان با علامه حلی در شام و مصر و زیر سایه دولت ممالیک به فعالیت علمی پرداخته و در ردّ منطق و فلسفه کتاب‌های «الرد علی المنطقیین»، «نقض المنطق»، «الرد علی فلسفه ابن رشد» و «درء تعارض العقل و النقل» و... را تألیف کرده است. او فلاسفه را به سه دسته دهریون، طبیعیون و فلاسفه الهی تقسیم می‌کند و گروه اخیر را به سبب تعطیل کردن خداوند- یعنی سلب فاعلیت الهی و شرک در زمینه ربوبیت خداوند- که در بحث عقول عشره نمود پیدا می‌کند و هم چنین تعطیل نبوت و انکار معاد جسمانی و اسقاط تکلیف، تکفیر می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۱۷: ۴۴۷). وی با متکلمان نیز به جهت عقل‌گرایی رابطه حسنه‌ای ندارد و در کتاب «درء تعارض العقل و النقل» آنان را کسانی می‌شمارد که حقیقت را بر اهل ایمان پوشانده‌اند (همو، ۱۴۱۱، ۱: ۱۰۱).

وی در مباحث منطقی از اساس به مخالفت با منطق ارسطویی پرداخته و معتقد است که چهار قضیه سلبی و ایجابی که منطق ارسطویی بر پایه آنها بنا شده هیچ‌جا و هیچ‌کجا اثبات نشده‌اند. این قضایا که قابلیت اثبات ندارند عبارتند از: «تصور مطلوب جز از راه تعریف (حد) به دست نمی‌آید» (همو، ۱۴۲۶، ۷، ۱۶)؛ «علم به تصورات با تعریف حاصل می‌شود» (همان، ۲۵، ۳۰)؛ «تصدیق مطلوب جز از طریق قیاس به دست نمی‌آید» (همان، ۴۰)؛ «قیاس یا استدلال منطقی منجر به تصدیق مطلوب می‌شود» (همان، ۳۵۱).^۱

۱. در این مباحث رجوع شود به ایمنی مایان، ۱۳۹۴، فصل دوم و سوم.

شش) استحکام بخشیدن به شیوه کلام فلسفی

در زمانی که اهل سنت به شدت از علم کلام روی گردان شده بودند و با از بین رفتن مکتب معتزله از کلام دور افتاده به تألیف کتاب در حرمت نگاه کردن به کتاب‌های کلامی می‌پرداختند (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۹۰)، محقق طوسی با سبک ابتکاری خود، جهشی بزرگ در سیر این علم به وجود آورد و بعد از وی این روش از سوی شاگردانش در حوزه حلّه رو به ترقی نهاد. در حقیقت علامه حلّی استمرار دهنده شیوه محقق طوسی در بنای کلام بر فلسفه مشاء بود. هر چند این عمل یعنی تقریب فلسفه و کلام قبلاً از سوی نوبختی آغاز شده بود، اما بعد از ظهور خواجه و علامه حلّی چنان جایگاه بلندی یافت که علمای بعدی جز پیروی از شیوه خواجه چاره‌ای نداشتند و مهم‌ترین عامل این استحکام، قدرت علمی علامه حلّی و پرورش یافتگان مکتب حلّه بود.

هفت) تعدیل روش عقل‌گرایی معتزله و پاسداشت آن

معتزله در مباحث کلامی با کلام شیعه امامیه، قرابت‌های بسیاری دارد، ولی این به معنای توافق کامل نیست و در برخی مسائل، اختلاف‌هایی دارند که بنابر نقل مولف کتاب «سیمای فرزندان» تعداد تفاوت‌های جوهری این دو مکتب به بیش از بیست مورد می‌رسد (سبحانی، ۱۳۷۹، ۳۳-۳۸)، و با احتساب اختلافات فرعی به خصوص با در نظر گرفتن اقوال و فرقه‌های مختلف معتزله، این موارد به صورت تصاعدی رو به ازدیاد خواهد بود. علامه حلّی و دیگر فرهیختگان حوزه حلّه با نظر داشت این تفاوت‌ها به تقویت- و به تعبیر بهتر: تعدیل- مکتب معتزله پرداختند، به عنوان مثال:

أ. علامه بر خلاف معتزله که گستره عصمت را به دوره بعثت محدود می‌کند، معتقد به توسعه آن به قبل از بعثت و بعد از آن و هم چنین صغیره و کبیره، است؛ زیرا اگر گناه کردن برای انبیاء روا باشد، مردم به آنان وثوق پیدا نمی‌کنند و این موجب نقض غرض می‌شود (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ۳۴۹)؛ و چون هدف از فرستادن پیامبران هدایت مردم است این هدف بدون وثوق مردم، تحقق نمی‌یابد و وثوق مردم نیز مستلزم عصمت انبیاء از گناه می‌باشد.

ب. درباره این که تعیین امام واجب است، معتزله و امامیه، اختلافی ندارند؛ اما معتزله آن را «واجب علی العقلاء» می‌دانند در حالی که امامیه معتقد است نصب امام «واجب علی الله» است. علامه در این باره می‌نویسد: بدیهی است که اگر عقلاء امام و رهبری داشته باشند آنان را از تغالب، اختلاف و ارتکاب گناه باز می‌دارد و بر انجام طاعات

و امور خیر هدایت می‌کند، بنابراین تعیین و نصب امام لطف است و لطف هم بر خداوند، واجب می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۶۲).

ج. معتزله اعتقادی به عصمت امام ندارند؛ اما امامیه عصمت امام را واجب می‌دانند و بر همین اساس نیز علامه در کتاب‌های مختلف، اقامه دلیل می‌کند و می‌گوید: غرض از نصب امام باز داشتن مردم از خطا می‌باشد. حال اگر خود امام نیز خطا کند باید برای او هم امام و رهبری قرار داده شود و اگر آن امام هم معصوم نباشد، تسلسل لازم می‌آید پس ما یا باید تسلسل را که محال است، قبول کنیم یا عصمت امام را (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۶۴).

از دیگر مسائلی که در ذیل مسأله امامت مطرح شده و علامه نظر معتزله را مردود می‌شمارد، مسأله وجوب افضلیت امام از رعیت (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۶۶) و منصوص بودن امام (همان) می‌باشد که بر خلاف امامیه، معتزله این دو اصل را نمی‌پذیرد.

د. از دیدگاه معتزله کسی که مرتکب گناه کبیره است نه آن گونه که خوارج می‌گویند، کافر است و نه مومن، بلکه وی در منزلی بین دو منزل قرار دارد. علامه ضمن رد این دیدگاه می‌گوید: فاسق مومن است؛ زیرا مومن یعنی کسی که با قلب و زبانش آن چه را پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آورده، تصدیق کند و این تعریف شامل شخص فاسق هم می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۴۲۷).

گذشته از موارد یاد شده، مکتب امامیه و به تبع آن علامه حلی در مسائل بدهاء، رجعت، احباط، وعید، ایمان نیاکان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم افضلیت پیامبران بر ملائکه و... با فرقه‌های مختلف معتزله همراه نبوده و با اکثر آنها اختلاف دارد.

هشت) تقابل با ظاهرگرایی اشعری و بیان کاستی‌های آن

حوزه حله، حوزه‌ای عقل‌گرا است و رابطه خوبی با ظاهرگرایی و فرقه‌های نزدیک به آنها ندارد، بنابراین در روش و نتایج، فاصله زیادی با اشعری‌گری می‌گیرد. این فاصله‌گیری نموده‌های زیادی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

أ. وحدت صفات ذات

علامه حلی بر خلاف پیروان مکتب اشعری که معتقد بودند صفات ذات معانی قدیم و قائل به ذات می‌باشند (ر.ک: ابن ابی‌برده، ۱۳۹۷، ۳۹)؛ بر این باور است که چنین عقیده‌ای به معنای احتیاج خداوند به غیر است و احتیاج خداوند به آنها به معنای ممکن بودن خداوند می‌باشد و امکان با وجوب وجود، سازگار نیست (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۰).

ب، ۵۰- ۵۱) و حتی از قول فخر رازی نقل می‌کند که «تصاری کافر شدند، چون به قدماء ثلاثه اعتقاد داشتند در حالی که اصحاب ما به قدمای نه گانه- یعنی ذات و هشت صفت او- اعتقاد دارند» (همان، ص ۵۱).

علامه در ادامه این بحث ضمن رد نظرات اشاعره به حدیث امیر المؤمنین علی علیه السلام اشاره می‌کند که فرمود: «فمن وصف الله... فقد حده و من حد فقد عده» (شریف رضی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۳- ۲۴، خطبه اول).

ب. عدم امکان رویت خدا

علامه در بحث رویت خداوند نیز بر خلاف اشعریه معتقد است که رویت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت، عقلاً جایز نیست و ضمن استناد به آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام: ۱۰۳) (چشم‌ها او را نمی‌بینند؛ ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند)، می‌نویسد: اعتقاد به رویت خداوند به معنای اعتقاد به جهت داشتن خداوند است در حالی که خداوند، جهت، مکان و... ندارد (علامه حلی، ۱۹۸۲، ۴۷).

ج. حدوث کلام الهی

پیروان اشعری معتقد بودند که کلام الهی دو گونه است: کلام لفظی که حادث می‌باشد و کلام نفسانی که قائم به ذات و قدیم می‌باشد (ابن ابی‌برده، ۱۳۹۷، ۱۹). علامه در این عقیده نیز با اشاعره مخالفت می‌کند و با ارائه ادله مختلف آن را ابطال می‌کند و می‌گوید این سخن شما مستلزم سفه و نقص در خداوند است، چون اگر کلام خداوند قدیم باشد به این معنا است که خداوند وقتی که هیچ مخلوقی نبوده بگوید: یا ایها الناس اعبدوا ربکم، در حالی که هیچ مخاطبی نداشته، چنین کاری را هیچ انسان عاقلی نمی‌کند چه رسد به خداوند، و در نهایت این عقیده اشعری مخالف این آیه است: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثٍ﴾ (انبیاء: ۲)؛ هیچ یادآوری جدید و تازه‌ای از طرف پروردگارشان برای آنها نمی‌آید مگر آنکه با بازی به آن گوش می‌دهند (علامه حلی، ۱۹۸۲، ۶۱- ۶۲).

د. اثبات حسن و قبح عقلی

از دیگر اختلافات مهم، نزاع بر سر مسأله حسن و قبح است که مرجع بسیاری از اختلافات بعدی نیز می‌باشد. از دیدگاه اشاعره حسن و قبح، سمعی بوده و هر چه خداوند بدان امر کند، حَسَن و هر آن چه از آن نهی کند، قبیح است. علامه این دیدگاه را خلاف بداهت دانسته بعد از ذکر چندین دلیل، اثبات می‌کند که حسن و قبح، عقلی

است؛ چرا که هر عاقلی حکم به حسن صدق نافع و قبح کذب می‌کند؛ حتی براهمه و دیگر منکران شرایع و ادیان این حکم را قبول دارند با آن که اعتقادی به شرایع ندارند (علامه حلی، ۱۹۸۲، ۸۴؛ همو، ۱۴۱۰ ب، ۵۴-۵۵). در ذیل همین مسأله علامه بر خلاف اشاعره، معتقد است که خداوند، فعل قبیح انجام نمی‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۰ ب، ۵۶) و از بنده طاعت از روی اختیار می‌خواهد و هم‌چنین افعال خداوند را هدفمند و دارای غرض می‌شمارد و می‌گوید: اشاعره با قبول صدور فعل قبیح از خداوند و غرض نداشتن افعال الهی، مقدمات دلیل نبوت را انکار می‌کنند؛ چرا که در اثبات نبوت انبیاء می‌گوئیم: خداوند معجزه را به پیامبران داده تا گفتار آنان را تصدیق کند و هر کس را که خداوند تصدیق کند، راستگو است، در حالی که اگر ما گفتار اشاعره را در مورد صدور فعل قبیح از خداوند و بی‌هدف بودن افعال الهی بپذیریم، نمی‌توانیم به دلیل فوق تمسک جوئیم (همان، ۶۳).

هـ اثبات اختیار انسان

در مسأله جبر و اختیار ابو الحسن اشعری با طرح نظریه کسب سعی در تثبیت قول اهل حدیث و در عین حال فرار از مسأله جبر داشت؛ ولی نه خود توانست این نظریه را بدان گونه شرح دهد تا نتایج دلخواه را از آن استنتاج کند؛ نه پیروان وی، و در نهایت، همان اعتقاد به انجام تمام افعال از سوی خداوند بدون دخالت عبد و مجبور بودن عبد در طاعت و عصیان در میان اشاعره، استمرار یافت.

علامه حلی ضمن اشاره به ابهام نظریه کسب اشعری و واماندن او و یارانش در توضیح آن (علامه حلی، ۱۹۸۲، ۱۲۵-۱۲۶) با این نظریه مخالفت کرده بعد از ذکر چند دلیل بر مختار بودن عبد، می‌گوید: لازمه سخن اشاعره این است که ضرر خداوند نعوذ بالله برای انسان بیشتر از شیطان باشد؛ چون شیطان فقط می‌تواند وسوسه کند و توان اجبار انسان به عصیان را ندارد، ولی طبق عقیده اشاعره، خداوند خودش کفر و عصیان را در عبد، خلق می‌کند و بعد او را به خاطر کاری که نکرد، عذاب می‌دهد (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۰ ب، ۶۷).

و. اثبات عصمت مطلقه

از دیگر موارد اختلافی بین مکاتب کلامی بحث عصمت انبیاء به خصوص عصمت پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد. از دیدگاه امامیه، پیامبر در هر زمان چه قبل از نبوت و چه بعد از نبوت از هر خطایی - صغیره و کبیره - معصوم است و سهو و خطا برای پیامبر جایز نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۴۹). علامه حلی در این زمینه عصمت پیامبر - که آن را

محدود به تلقی و ابلاغ وحی می‌کنند و ادله عصمت را شامل خطا و نسیان نمی‌دانند- مخالفت کرده، عصمت پیامبر در هر زمان از گناه کبیره، صغیره و حتی سهو و نسیان را اثبات می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰ ب، ۷۱، ۷۵) و در ذیل همین مسأله حتی ارتکاب پیامبر ﷺ به اعمال خلاف شأن و مروت را نفی کرده و آن را با ادله عقلی مردود می‌شمارد.

ن. وجوب نصب امام از جانب خدا

در مسأله امامت، اشاعره معتقد به شوری بوده و تنصیب از سوی پیامبر ﷺ را نفی می‌کنند و هم‌چنین عصمت را شرط امامت نمی‌دانند؛ اما علامه عصمت را از شروط امامت دانسته بر آن چندین دلیل عقلی و نقلی ذکر می‌کند و می‌نویسد: هدف از نصب امام باز داشتن ظالم از ظلم کردن و فاسق از معصیت است، اگر خود امام ظلم کند یا فسق بر او جایز باشد محتاج امام دیگر خواهد بود و این نیز مستلزم تسلسل می‌شود و تسلسل هم محال است. سپس نتیجه می‌گیرد که چون شناخت معصوم تنها از سوی امام امکان دارد پس امام باید از سوی خداوند نصب شود، همان گونه که پیامبر از سوی خداوند نصب می‌شود.

ی. عدل الهی در معاد

هر چند اصل معاد مورد پذیرش همه فرقه‌های اسلامی است؛ اما فروع آن به شدت مورد اختلاف است. به عنوان مثال اشاعره به دلیل قبول نکردن مسأله حسن و قبح عقلی، ناچار قبول کرده‌اند که خداوند می‌تواند در آخرت مطیع را عذاب کند و عاصی را ثواب دهد. علامه به سادگی این عقیده را رد کرده می‌گوید: صحیح این است که خداوند در آخرت مطیع را ثواب و عاصی را عذاب کند و الا فرقی بین طاعت و معصیت باقی نمی‌ماند (همان، ۸۴).

نه) تقویت نظریه حکومتی امامت

ایلخانان که با شمشیر قدرت را به دست آورده بودند، نیازی به کسب مشروعیت از سوی خلافت یا شبه آن نداشتند و فرصت مناسبی برای طرح گسترده تر نظام سیاسی مذهبی امامت وجود داشت و فقهاء و متکلمان امامیه امکان طرح این نظریه را داشتند. به همین دلیل در دوره شکوفایی حوزه حله که مصادف با حکومت ایلخانان است کتاب‌های متعددی در زمینه امامت نوشته می‌شود و تألیفات علامه حلی می‌تواند نمادی از تألیفات متکلمان امامیه در زمینه طرح دوباره مسأله امامت باشد؛ کتاب‌هایی مانند

«الالفین الفارق بین الصدق و المین» که علامه آن را در جواب سؤال فرزندش و در زمانی که به همراه سلطان محمد خدابنده سفر می‌کرده، تألیف و در شهر «جرجان» به پایان برده است. وی در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «در این کتاب هزار دلیل عقلی و نقلی بر امامت سید اوصیاء امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام آورده‌ام و هزار دلیل دیگر برای باطل ساختن شبهه‌های مخالفان ذکر کرده‌ام و به قدر کافی دلیل بر اثبات امامت سایر ائمه علیهم السلام نیز ذکر شده است» (علامه حلی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴).

ایشان در این کتاب معتقدند که نبوت و امامت هر دو لطف است؛ با این فرق که امامت لطف عام و نبوت، لطف خاص می‌باشد (همان، ۴۵؛ نیز ر.ک: رضوی، ۱۳۹۶، ۳۱۱-۳۹۰).

دیگر کتاب تأثیر گذار علامه، «منهاج الکرامه فی معرفه الامامه» است. وی که این کتاب را برای اولجایتو (سلطان محمد خدابنده) نوشته در بخش اول، اقوال مذاهب مختلف درباره امامت را مطرح کرده و در بخش سوم و چهارم به ذکر ادله عقلی و نقلی امامت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و سایر امامان امامیه می‌پردازد و در بخش پنجم، چهارده دلیل بر عدم امامت کسی که خود را مقدم بر امام علی علیه السلام بداند، می‌آورد. «کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام» دیگر کتاب علامه در زمینه امامت است که آن را هم به درخواست اولجایتو نگاشته است. اولجایتو پس از آن که به مذهب تشیع گروید از علامه حلی برای حضور در مقر حکومت دعوت کرده از او خواست تا در ضمن کتابی ادله عقلی و نقلی حقانیت آموزه‌های شیعه را بیان کند. علامه نیز در اجابت سلطان کتاب «تهج الحق و کشف الصدق» را تألیف کرد و برای سلطان هدیه برد. گرچه علامه این کتاب را در اصول عقائد نوشته و از همه اصول بحث کرده است اما چون بیشترین توجه ایشان دفاع از مذهب امامیه بوده به بحث امامت مفصل‌تر پرداخته است.

ده) تقویت مرجعیت فقیه

تاریخ امامان شیعه به دوره حضور و غیبت تقسیم می‌شود. در دوره حضور، خود ائمه علیهم السلام عهده دار تشکیل یا عدم تشکیل حکومت می‌باشند و دوره غیبت را برعهده نائبان عام یعنی فقهاء گذاشته‌اند و در واقع ولی فقیه حاکم به شمار می‌آید و با توجه به بسطرها و شرایط، به اجرای دستورات الهی می‌پردازد. این اصل در حوزه بغداد و قم مطرح و شناخته شده بود و در دوره حله نیز مورد تأیید علمای حله و تبیین و تفسیر آنان قرار گرفت چنان که محمد ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ق) از بنیانگذاران حوزه حله

درباره حکم کردن بین مردم می‌نویسد: «حکم بین مردم و داوری بین آنانی که اختلاف دارند، جایز نیست، مگر برای کسی که سلطان حق به او اجازه داده باشد و ائمه علیهم‌السلام این امر را به فقهای شیعه که امین هستند، واگذار کرده‌اند» (ابن ادریس، ۱۴۱۰-۱۴۱۱، ۲: ۲۵، همان، ۳: ۱۹۳-۱۹۴).

محقق حلی (م ۶۷۶ ق) دیگر دانشمند مکتب علمی حله نیز می‌نویسد: «در ثابت شدن ولایت برای کسی، اجازه امام یا کسی که امام مسؤولیت را به او واگذارده، شرط است و اگر مردم شخصی را قاضی قرار دهند، ولایت او بر امر قضا ثابت نمی‌شود و در صورت نبودن امام، حکم فقیه شیعه دوازده امامی که همه ویژگی‌های مورد نظر در فتوا را دارا باشد، روا و روان است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴: ۸۶۱).

علامه در زمینه ولایت فقیه در عصر غیبت ضمن نقل مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه، می‌نویسد: «حکم دادن بین مردم و صدور فتوا موقوف به نظر امام است و هیچ کس حق تعرض به آن را ندارد مگر به اذن امام و ائمه علیهم‌السلام. اذن در صدور فتوا و حکم را هم به فقهای شیعه- که امین مردم و عارف به احکام و منابع و مآخذ آن هستند و آشنای به ادله و امارات می‌باشند- داده اند» (علامه حلی، بی تا الف، ۱: ۴۵۸-۴۵۹).

علامه در بسیاری از آثارش به بحث اقامه حدود در عصر غیبت پرداخته و به جواز آن فتوا داده است. در جایی می‌گوید:

«و للفقیه الجامع لشرایط الافتاء- و هی العدالۃ و المعرفۃ بالأحكام الشرعیۃ عن أدلتها التفصیلیۃ- اقامتها و الحكم بین الناس بمذهب اهل الحق، و یجب علی الناس مساعدته علی ذلك و الترافع الیه، و المؤثر لغيره ظالم و لا یحل الحكم و الافتاء لغير الجامع للشرایط» (علامه حلی، ۱۴۱۰ الف، ۱: ۳۵۳). و فقیهی که واجد شرایط افتا است- یعنی عدالت، و شناخت احکام شرعی از طریق ادله تفصیلی آن- می‌تواند به اقامه حدود اقدام کند و بر اساس مذهب اهل حق، بین مردم به داوری بپردازد. و بر مردم نیز واجب است او را در این امر یاری کرده و اختلافات خویش به نزد او برند و تقویت کننده فرد دیگر، ستمکار است و صدور حکم و فتوا برای غیر فقیه جامع شرایط جایز نیست.»

همچنین در جای دیگر می‌نویسد:

«و أما إقامة الحدود، فإنها إلى الامام خاصة أو من يأذن له و لفقهاء الشيعة فی حال الغیبة ذلك... و للفقهاء الحكم بین الناس مع الأمن من الظالمین، و قسمة الزکوات و الأخماس و الإفتاء» (علامه حلی، بی تا ب، ۱: ۵۲۵-۵۲۶)؛ حق اقامه حدود از آن امام

معصوم و یا کسی است که از سوی آن حضرت اجازه داشته باشد و در زمان غیبت، این حق از آن فقهای شیعه است و حکومت میان مردم در صورت ایمنی از ستم پیشگان، و نیز سهم بندی زکات و خمس، و افتاء از آن فقیهان است».

بعد از علامه نیز مساله ولایت فقیه از سوی علمای متاخر حله پی گیری شد، چنان که فاضل مقداد می نویسد:

«إِذَا لَمْ يَكُنْ سُلْطَانٌ يَتَوَلَّى ذَلِكَ، فَالْأَمْرُ إِلَى فُقَهَاءِ شِيعَتِهِ مِنْ ذَوِي الرَّأْيِ وَالصَّلَاحِ؛ فَإِنَّهُمْ عَلَيْهِ قَدْ وُلِّوهُمْ هَذِهِ الْأُمُورُ وَ لَا يَجُوزُ لِمَنْ لَيْسَ بِفَقِيهٍ أَنْ يَتَوَلَّى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ ثَقَفًا» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ۲: ۳۹۸)؛ زمانی که امام معصوم نباشد که این کار را بر عهده بگیرد، کار بر عهده فقهای صاحب نظر و شایسته شیعه است؛ زیرا ائمه عليهم السلام فقهاء را به سرپرستی این کار برگمارده‌اند. شخص غیر فقیه، حق ندارد این کار را بر عهده بگیرد، هر چند شخص مورد اعتمادی باشد (رک: علی محمدی، ۱۳۹۲).

نتیجه گیری

دانش آموختگان حله به خصوص علامه حلی علاوه بر تلاش‌های تبلیغی و فرهنگی در زمینه نشر مکتب شیعه و فعالیت‌های آموزشی در عرصه تأسیس مدارس مختلف و مدرسه سیار و هم چنین تألیف کتاب و تربیت شاگردان متعدد، در تقابل با جریان ظاهرگرایی و دفاع از عقل گرایی فلسفی خوش درخشیده و توانسته‌اند اصل امامت را به عنوان تنهاترین و کامل‌ترین نسخه برای رهایی جامعه اسلامی از بحران خلأ حاکمیت مشروع، معرفی کنند.

۱. ابن ابی برده، علی بن اسماعیل، ۱۳۹۷ق، *الإبانة عن اصول الديانة*، تحقیق: فوقیة حسین محمود، قاهره، دار الأنصار.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۷۱ش، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه: ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن ادريس، محمد بن احمد، ۱۴۱۰-۱۴۱۱ق، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویة*، تحقیق: محمد رشاد سالم، مصر، مؤسسه قرطبة.
۵. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۰۸ق، *الفتاوى الكبرى*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۱ق، *درء تعارض العقل و النقل*، تحقیق: محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۷. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوى*، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدینة النبویة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۸. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۲۶ق، *الرد على المنطقيين* (نصيحه اهل الايمان في الرد على منطق اليونان)، تحقیق: عبدالصمد شرف الدين الكتبي، بیروت، مؤسسسه الريان.
۹. ابن حجر، أحمد بن علی بن محمد، ۱۹۷۲م، *الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة*، حيدر آباد هند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۱۰. ابن داوود حلی، تقی الدین حسن بن علی، ۱۳۹۲ق، *کتاب الرجال*، نجف، محمد صادق آل بحر العلوم.
۱۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد بن محمد، ۱۹۹۰م، *تحریم النظر في كتب الكلام*، الرياض؛ دار عالم الکتب.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، بی تا، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبه المعارف.
۱۳. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام في علم الكلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۴. اعتماد السلطنه، محمد حسین بن علی، ۱۳۶۴ش، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح: محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
۱۵. آغا بزرگ تهرانی، محمد محسن بن علی، ۱۴۰۸ق، *الذریعة إلى تصانيف الشيعة*، تهران، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران، ۱۴۰۸ق.

۱۶. امین، سید محسن، ۱۴۰۶ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۷. ایمنی میان، مرتضی، ۱۳۹۴ش، *بررسی مبانی نظری ابن تیمیه در تبیین و اثبات معارف دینی* (پایان نامه)، استاد راهنما: محمد اسماعیل سیدهاشمی، استاد مشاور: اسماعیل دارابکلایی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۸. جبریلی، محمد صفر، ۱۳۸۹ش، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. جعفریان، رسول، ۱۳۸۰ش، *تاریخ تشیع در ایران*، قم، انتشارات انصاریان.
۲۰. جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۲ش، *گلشن ابرار*، قم، نشر معروف.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۵ق، *امل الآمل*، نجف اشرف، مکتبه الاندلس.
۲۲. حموی، یاقوت بن عبد الله، ۱۹۹۵ق، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر.
۲۳. خوانساری، محمد باقر، ۱۳۹۰ق، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، مکتبه اسماعیلیان.
۲۴. رضوی، رسول، ۱۳۹۶ش، *تاریخ کلام امامیه* (حوزه‌ها و جریان‌های کلامی)، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
۲۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۹ش، *سیمای فرزندگان*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. سلیم، محمود رزق، ۱۹۷۲م، *عصر سلاطین الممالیک و نتاجه العلمی و الادبی*، قاهره، المطبعة النموذجية.
۲۷. شبارو، عصام محمد، ۱۳۸۰ش، *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنها در تاریخ اسلام*، ترجمه: شهلا بختیاری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۹ش، *نهج البلاغه*، چاپ علی نقی فیض الاسلام، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.
۲۹. صدر، سید حسن، ۱۳۹۲ش، *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، قم، ذوی القربی.
۳۰. عاشور، سعید عبد الفتاح، ۱۹۷۲م، *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱ش، *الالفین الفارق بین الصدق و المین*، قم، المؤسسة الاسلامیة للبحوث و المعلومات.
۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۲ش، *رجال*، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، قم، انتشارات رضی.
۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰ق، ب، *الرسالة السعدیة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی العشر**، بیروت، دار الاضواء.
۳۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، **نهج الحق و کشف الصدق**، بیروت، دار الكتاب اللبنانی.
۳۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، بی تا الف، **تذکره الفقهاء**، تهران، المكتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریة.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، بی تا ب، **قواعد الاحکام**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۳۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰ق، الف، **ارشاد الازدهان الی احکام الایمان**، تحقیق: فارس حسون، قم، انتشارات اسلامی.
۴۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، ۱۴۰۴، **التنقیح الرائع فی مختصر الشرایع**، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۱. قزوینی نظم آبادی، محمد و رحیمی، عبدالله، ۱۳۹۴ش، **جایگاه تشیع در قلمرو حکومت ممالیک**، فصل نامه شیعه پژوهی، دوره ۱، شماره ۲، بهار ۱۳۹۴، ص ۱۳۳-۱۴۹.
۴۲. کاشانی، عبدالله بن علی، ۱۳۸۴ش، **تاریخ اولجایتو**، به کوشش: مهین همبلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. کرین، هانری، ۱۳۷۷ش، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه: سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر.
۴۴. کرکوش، یوسف، ۱۳۸۵ق، **تاریخ الحله**، قم، انتشارات شریف رضی.
۴۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، **المسلك فی اصول الدین و الرسالة المانعة**، تحقیق: رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
۴۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، **شرایع الاسلام**، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۷. مدرس تبریزی، محمد علی، ۱۳۹۲ش، **ریحانة الأدب**، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۸. مشکوة الدینی، عبد المحسن، ۱۳۴۹ش، **اصول فلسفی مورد استفاده در علم کلام**، ضمن کتاب **هزاره شیخ طوسی**، گردآوری: علی دونانی، تهران، دار التبلیغ اسلامی.
۴۹. مشکور، محمد جواد، ۱۳۶۸ش، **سیر کلام در فرق اسلام**، تهران، انتشارات شرق.

۵۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷ش، *آشنائی با علوم اسلامی* (کلام)، تهران، صدرا.