

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

Sayyed Ali Taleqani¹ 

ORCID iD: 0000-0002-2755-4981

1. Corresponding author, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-Olum University (A.S.), Qom, Iran. E-mail: taleqani@bou.ac.ir orcid code: 0000-0002-2755-4981.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

2026 January 18

Revised: 2026 June 20

Accepted: 2026 July 12

Published online:

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"

ABSTRACT

In the history of Kalām, the idea of "al-ajzā' al-aṣliya" (principal components) has played a key role. It first appeared in a theory about the criterion of the diachronic identity of the material body, formulated as a response to the paradox of "the Eater and the Eaten" (شبهه (أكل و مأكول)). From this perspective, the criterion of the identity of our material body over time is the identity of its principal components and nothing else. However, in the seventh century (Hijri), the idea of "al-ajzā' al-aṣliya" (principal components) found a distinct application, appearing in a view about the nature of the human self: "I am the principal components of the material body." This view is an answer to the question of: What am I? This physicalist view is independent of the previous theory and has different logical implications. This article separates and elaborates on these two distinct applications.

Cite this article: Taleqani, SayyedAli. (2026). Two Philosophical Uses of the Idea of "al-ajzā' al-aṣliya" (Principal Components) in Kalām (the Islamic Theology). *Journal of Philosophy of Religion (JPHT)*, ?? (X), ??? <http://doi.org/00000000000000000000>

© The Author.

Publisher: University of Tehran



DOI: <http://doi.org/00000000000000000000>



درآمد

در تاریخ کلام اسلامی، در مباحث مربوط به معاد جسمانی و در مقام توضیح این همانی عددی (numerical identity) بدن دنیوی و بدن اخروی، اشکالی با عنوان آکیل و مأکول مطرح بوده است بدین مضمون که: اگر در دنیا بخشی از اجزاء بدن شخص 1 به نحوی جزو بدن شخص 2 شود، به گونه ای که بدن شخص 1 و بدن شخص 2 دارای اجزای مشترک باشند، آنگاه در رستاخیز، ممکن نیست توأمان هم بدن دنیوی شخص 1 حاضر باشد و هم بدن دنیوی شخص 2؛ زیرا اجزای مشترک میان آنها ممکن نیست هم زمان در دو مکان و در دو بدن باشد، و از این رو یا در بدن شخص 1 است و یا در بدن شخص 2؛ اگر در بدن شخص 1 باشد، پس بدن شخص 2 فاقد آن اجزاء است و بنابر این موجود نیست؛ و اگر در بدن شخص 2 باشد، پس بدن شخص 1 فاقد آن اجزاء است و بنابر این موجود نیست. بدین ترتیب، ممکن نیست که بدن آکیل و بدن مأکول توأمان در قیامت حاضر باشند. (سدیدالدین حمصی، ج 2، ص: 193؛ فخر رازی ج 2، ص 58، فخر رازی، 1378 ش، ص 558-559؛ علامه حلی، 1419، ص 549؛ آمدی، 1424، ج 4، ص 269؛ ایجی، ص 373؛ جرجانی، ج 8، ص 295-296؛ تفتازانی ج 5 ص 88 و 94-95)

یک پاسخ پرطرفدار به این اشکال این بوده است که: این همانی بدن دنیوی و بدن اخروی مشروط به این همانی تمام اجزای آنها نیست، بلکه مشروط است به این همانی اجزای اصلی آنها. (همانجاها) بدین ترتیب، اگر به خواست خداوند اجزای اصلی بدن دنیوی شخص 1 (مأکول) همان اجزای اصلی بدن دنیوی شخص 2 (آکیل) نباشد، در روز رستاخیز ممکن است خود بدن دنیوی شخص 1 و خود بدن دنیوی شخص 2 توأمان حاضر باشند.

۱. 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. (علامه حلی، ۱۴۱۹، ص ۵۴۹)

این پاسخ در واقع، معیاری برای این همانی بدن مادی ما در طول زمان^۲ ارائه می‌دهد که بر محور انگاره «اجزاء اصلیه» شکل گرفته است. در جهان اسلام، پیشینه این دیدگاه دست کم تا اواخر قرن چهارم قابل ردیابی است (برای نمونه: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸). اما در قرن هفتم انگاره «الاجزاء الاصلیه» کاربردی متمایز یافته، محور دیدگاه فیزیکیالیستی نوظهوری درباره چیستی خویشتن انسانی شده است، 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 به‌عنوان معیاری برای این همانی بدن مادی ما در طول زمان بوده، مستقل از آن است؛ این دو دیدگاه لوازم منطقی متفاوتی دارند، و به‌هیچ‌وجه 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 الاهیاتی، هم‌چون ارائه راه حلی برای پاره‌ای از معماهای معاد جسمانی، دست کم دو کاربرد متفاوت فلسفی در تاریخ کلام اسلامی داشته است؛ نخست در قالب معیاری برای این‌همانی در زمانی (diachronic identity) 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، برای نمونه، به‌عنوان معیاری برای این‌همانی در زمانی اشیاء مرکب، غیر از بدن مادی ما، و نیز معیاری برای این‌همانی شیء مرکب علی‌رغم فاصله زمانی - مکانی^۳. همچنین لوازم منطقی این دیدگاه درباره مباحث مربوط به جزءشناسی (mereology) و نسبت میان اجزاء و کل، و نیز لوازم این دیدگاه درباره ماهیت اجسام و نسبت آن با دیدگاه‌های اتمیستی و نیز دیدگاه‌های

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

3. identity over spatio-temporal gap

ماده صورت‌گرایانه (hylomorphic) 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 اجزاء مادی. جملگی این وجوه و ابعاد همچنان ناشناخته و ناگوده باقی مانده است؛ و روشن است که پرداختن به تمام آنها از حوصله یک مقاله خارج است. این مقاله صرفاً متمرکز است بر بازشناسی و توضیح دو کاربرد فلسفی فوق‌الذکر.

* کاربرد انگاره اجزاء اصلی 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 (diachronic identity) جایگاهی ممتاز و ویژه دارد. برای نمونه، در متافیزیک، بحث از این‌همانی در زمانی اشیاء در حال تغییر^۴ و نیز این‌همانی شیء علی‌رغم فاصله زمانی - مکانی^۵، از مباحث مهم است. همچنین در متافیزیک و نیز فلسفه ذهن، بحث از معیار این‌همانی شخصی (personal identity) مورد توجه است. در فلسفه دین نیز در مباحث مربوط به معاد، بحث از معیار این‌همانی بدن دنیوی و بدن اخروی از مباحث اصلی است. چنانکه پیشتر اشاره شد یکی از مهم‌ترین کاربردهای انگاره «اجزاء اصلی» ارائه نظریه‌ای بوده است درباره معیار این‌همانی^۶ بدن دنیوی و بدن اخروی، و بلکه به نحوی کلی‌تر، معیاری برای این‌همانی بدن مادی ما در طول زمان^۷. بدین‌رو مباحث متکلمان مسلمان درباره معیار این‌همانی با مباحث جاری فلسفی در این باره پیوند موضوعی داشته، قابل بازخوانی به زبان فلسفی معاصر است.

4. identity over change

5. identity over spatio-temporal gap

6. criterion of identity

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

در مباحث مربوط به معاد جسمانی، در نظر بسیاری از متکلمان مسلمان، از دشوارترین مسائل، اشکالی بوده است که با عنوان «شبهه آکل و مأکول» شناخته می‌شود. اشکال این است که: اگر بدنِ شخص 1 به طریقی جزو بدنِ شخص 2 شود، به نحوی که بدنِ شخص 1 و بدنِ شخص 2 دارای اجزای مشترک باشند، آنگاه در رستاخیز، چنانچه بدنِ اخرویِ شخص 1 مشتمل بر تمام اجزای بدنِ دنیویِ شخص 1 نباشد - مثل اجزائی که جزو بدنِ دنیویِ شخص 2 شده است - پس بدنِ اخرویِ شخص 1 همان بدنِ دنیویِ شخص 1 نیست؛ و بدین رو بدنِ دنیویِ شخص 1 در رستاخیز حاضر نیست؛ و چنانچه بدنِ اخرویِ شخص 2 مشتمل بر تمام اجزای بدنِ دنیویِ شخص 2 نباشد - مثل اجزائی که جزو بدنِ دنیویِ شخص 1 بوده است - پس بدنِ اخرویِ شخص 2 همان بدنِ دنیویِ شخص 2 نیست؛ و بدین رو بدنِ دنیویِ شخص 2 در رستاخیز حاضر نیست. بنابراین، در صورتی که در دنیا بخشی از اجزای بدنِ شخص 1 به نحوی جزو بدنِ شخص 2 شود - مثلاً از این طریق که شخص 2 از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که مشتمل است بر اجزائی از بدنِ دنیویِ شخص 1 که مرده و بدنِ اش پوسیده و تجزیه شده و جذب خاک یا ریشه گیاهان شده است - آنگاه در رستاخیز، ممکن نیست توأمان هم بدنِ دنیویِ شخص 1 حاضر باشد و هم بدنِ دنیویِ شخص 2 و بدین ترتیب، آکل و مأکول نمی‌توانند توأمان در قیامت حاضر باشند.

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

1. اگر شخص 2 آدم‌خوار باشد و مستقیماً از بدنِ شخص 1 تغذیه کند، یا اینکه شخص 2 از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که آن حیوان از اجزای بدنِ شخص 1 تغذیه کرده است یا آن گیاه از طریق ریشه‌های خود اجزای بدنِ شخص 1 را پس از مرگ‌اش جذب کرده باشد، آنگاه بدنِ شخص 1 (مأکول) و بدنِ شخص 2 (آکل) اجزای مشترک دارند: جزئی که در زمان t_1 جزء بدنِ شخص 1 بوده است، در زمان t_2 جزء بدنِ شخص 2 شده است.

2. شرط لازم برای این همانی بدن 1 در طول زمان این است که تمام اجزای بدن 1 در زمان t_1 ، از اجزای بدن 1 در زمان t_2 باشد.

3. پس شرط لازم برای حضور خود بدن شخص 1 در رستاخیز این است که تمام اجزای بدن شخص 1 در دنیا از اجزای بدن شخص 1 در رستاخیز باشد؛ چنانکه شرط لازم برای حضور خود بدن شخص 2 در رستاخیز این است که تمام اجزای بدن شخص 2 در دنیا از اجزای بدن شخص 2 در رستاخیز باشد. (نتیجه مستقیم مقدمه 2)

4. ممکن نیست اجزای مشترک میان دو بدن مستقل، مثل بدن 1 و بدن 2، هم زمان در هر دو بدن (در بدن 1 و در بدن 2) موجود باشد.

5. پس ممکن نیست که خود بدن شخص 1 (مأکول) و خود بدن شخص 2 (آکیل) که اجزای مشترک دارند، هم زمان، برای مثال در زمان t_2 ، موجود باشند. (نتیجه مقدمه 1 و 3 و 4)

6. بر اساس آموزه معاد جسمانی، بدن دنیوی تک تک شخص های انسانی مکلف، از جمله آکیل و مأکول، هم زمان در رستاخیز حاضرند.

7. پس آموزه معاد جسمانی مستلزم ممکن شمردن یک وضعیت ناممکن است. (نتیجه مقدمه 5 و 6)

چنانکه در مقدمه 1 آمده است، این اشکال، بر فرض آدم خواری استوار نیست تا گفته شود که آدم خواری رایج و فراگیر نیست و بسیاری از بدن ها چنین مشکلی نخواهند داشت؛ به بیان دیگر، لازم نیست که شخص 2 آدم خوار باشد و مستقیماً از بدن شخص 1 تغذیه کند، بلکه حتی اگر شخص 2 از حیوان یا گیاهی تغذیه کند که مشتمل است بر اجزائی از بدن دنیوی شخص 1 که پس از مرگ اش پوسیده و تجزیه شده و جذب خاک یا ریشه آن گیاه و یا آن حیوان شده، بدن شخص 2 مشتمل است بر اجزائی از بدن دنیوی شخص 1 و اشکال آکیل و مأکول پابرجاست. افزون بر اینکه، رایج نبودن آدم خواری، هیچ تأثیری در حل مشکل ندارد؛ زیرا با توجه به شمول آموزه معاد جسمانی نسبت به تمام مکلفین، حتی اگر تنها بدن یک مکلف هم خورده شود، کلیت معاد جسمانی نقض

شده، با مشکل مواجه می‌شود. از این هم فراتر؛ استقرار این اشکال متفرع بر وقوع یک مورد آدم‌خواری غیرمستقیم هم نیست، بلکه با صرف احتمال آن نیز برقرار است. چنانکه ون اینواگن (van Inwagen, 1978, p. 119-120) هم توجه داده است، آموزه معاد جسمانی احتمال فرار از بازگشت و معاد و سنجش اعمال در روز رستاخیز را منتفی اعلام می‌کند؛ در حالی که بر اساس استدلال فوق، با احتمال آدم‌خواری، احتمال فرار از بازگشت و سنجش اعمال منتفی نیست.

اما از مقدمات سخت مناقشه‌انگیز این استدلال، مقدمه 2 است که در واقع، گونه‌ای از دیدگاه ذات‌گرویی جزءشناختی (mereological essentialism) را مفروض می‌گیرد (درباره ذات‌گرویی جزءشناختی از جمله بنگرید به: (Chisholm, Roderick M. (1973); Plantinga, Alvin (1975)). طبق صورت‌بندی چیزم (Chisholm, 1973, p. 581-582)، ذات‌گرویی جزءشناختی یعنی:

به‌ازای هر کل 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 کل، مثل بدن زید، و y را یکی از اجزای x ، مثل ناخن انگشت سبابه دست راست زید، فرض کنیم، آنگاه x یعنی بدن زید در هر جهان ممکن که وجود داشته باشد، y یعنی ناخن انگشت سبابه دست راست 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؛ و به بیان دیگر زان‌پس y جزء همیشگی و جدایی‌ناپذیر x است، بلکه ممکن نیست که بدن زید وجود داشته باشد ولی ناخن انگشت سبابه دست راست زید افتاده باشد.

به‌نظر می‌رسد اشکال به همین مقدمه مورد توجه بسیاری از متکلمان، از جمله طرفداران انگاره اجزاء اصلیه واقع شده است. پاسخ این بوده است که: این همانی بدن دنیوی و بدن اخروی مشروط به این‌همانی تمام اجزای آنها نیست، بلکه مشروط به این‌همانی اجزای اصلی آنهاست. (شرح التذکره، 1385، ص 204؛ سید مرتضی،

1411، ص 152-153؛ سدیدالدین حمّصی، ج 2، ص: 193؛ فخر رازی، 1986، ج 2، ص 61؛^۸ فخر رازی، 1378ش، ص 558-559؛ 1436، ج 4، ص 136؛ نصیرالدین طوسی، 1419، ص 549؛ علامه حلی، 1419، ص 549-550؛ آمدی، 1424، ج 4، ص 269؛ ایجی، ص 373؛ جرجانی، ج 8، ص 295-296؛ تفتازانی ج 5 ص 88 و 94-95؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۳۷-۳۸؛ بحار الانوار، ج ۷، ص ۳۷.^۹ با نظر به همین منابع، آشکار می‌شود که این نحوه پاسخ در تاریخ تفکر مسلمانان، مورد اتفاق نظر گرایش‌های مختلف فکری بوده است، و از جمله پیوندهای کلام معتزله، اشاعره و امامیه به‌شمار می‌رود.

نکته قابل توجه فلسفی در این پاسخ مشترک متکلمان امامی و معتزلی و اشعری این است که ذات گرویی جزء شناختی را دست کم به آن روایتی که از چیزم نقل شد، رد می‌کند.^{۱۰} از این منظر، شرط لازم برای این همانی بدن ۱ در طول زمان این نیست که تمام اجزای بدن ۱ در زمان t_1 از اجزای بدن ۱ در زمان t_2 باشد، بلکه شرط لازم برای این همانی بدن ۱ در طول زمان این است که تمام 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

۸. أن المعتبر في الحشر و النشر، إعادة الأجزاء الأصلية، لا إعادة الأجزاء الفاضلة؛ و الأجزاء الأصلية، لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة الي غيرهِ. (فخر رازی، ۵۹۸۶، ج ۲، ص ۶۸)

۹. أن الشخص تتبدل أجزاؤه من أول العمر إلى آخره و تشخصه محفوظ بالأجزاء الأصلية (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۷-۳۸: تتمه کتاب السماء و العالم، باب ۱۰ علم النجوم، بیان ذیل حدیث ۵۸)؛ أنا نعني 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 الفطرة من غير لزوم فساد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۷: تتمه ابواب المعاد، باب ۳ اثبات الحشر، بیان ذیل حدیث ۴)

۱۰. البته این خوانش از دیدگاه این گروه از متکلمان نیازمند بررسی بیشتر است؛ چرا که برای نمونه، علامه حلی در یکی از آثار خود در نقد دیدگاه فیزیکیالیستی «أنا هذا الهيكل المشاهد» گفته است: «و عند المعتزلة أن النفس عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس؛ و طبق العقلاء على بطلانه بوجهين: أحدهما أن مقطوع اليد باق، و يستحيل بقاء الماهية عند عدم أحد اجزائها.» (حلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۴)

این اشکال علامه حلی، پیشتر توسط فخر رازی مطرح شده است. (فخر رازی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸-۳۱)

اصلی بدن دنیوی شخص² (آکیل) نباشد، در روز رستاخیز ممکن است خود بدن دنیوی شخص¹ و خود بدن دنیوی شخص² توأمان حاضر باشند.

چنانکه پیداست این پاسخ در واقع، معیاری برای این همانی بدن مادی ما در طول زمان¹¹ ارائه می‌دهد که بر محور انگاره «اجزاء اصلیه» شکل گرفته است و ذات گروی جزء شناختی 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 اجزائی است که ضامن این همانی آن در طول زمان است، اما درباره اینکه ماهیت (nature) این اجزاء چیست، ساکت و بی‌طرف است. این دیدگاه همچنین درباره اینکه این اجزاء، لایتجزی هستند یا تجزیه‌پذیر یا ماده و صورت و یا چیزی دیگر ساکت است. معیار این همانی بدن دنیوی و بدن اخروی را نباید با چستی بدن محسوس خلط کرد.

روشن‌تر این است که این دیدگاه، هیچ نظری درباره چستی شخص انسانی¹² ندارد. معیار این همانی بدن مادی ما در طول زمان نسبت به اینکه من روح مجردی هستم که همراه با 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 است که برخی از متکلمان این همانی اجزای اصلی را معیار این همانی در زمانی بدن دانسته‌اند ولی دیدگاه خویش‌شناسانه «من همان اجزای اصلی هستم» را نپذیرفته، یا رد کرده‌اند. از جمله برجسته‌ترین این شخصیت‌ها سید مرتضی است که در پاسخ به پرسش «من چیستم؟» دیدگاهی جاندارانگاران (animalistic) اتخاذ کرده، و گفته است که «من همین کل هستم که می‌بینیم، نه پاره‌ای از آن» (انا هذه الجملة التي نشاهدها، دون أبعاضها) (سید مرتضی، 1401، ص 114-121)؛ اما همو در پاسخ به اشکال

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

12. nature of human person

بقای من در برزخ از معیار این همانی در زمانی اجزاء اصلیه بهره برده است (1405، ج 1، ص: 407-408). بدین رو روشن است که دیدگاه جاندارانگاران با نظریه اجزاء اصلیه درباره معیار این همانی قابل جمع است.

چه بسا آنچه باعث شده است که برخی (فاضل مقداد، 1405، ص 388؛ بیاضی نباطی، 1389، ص 119؛ تاج رازی، ص 132) دیدگاه خویششن شناسانه «أنا الأجزاء الأصلية» را به کسی چون ابوالحسین بصری نسبت دهند، در حالی که برخی از شاگردان وی موضع فیزیکیلیستی جاندارانگاران (انا هذا الهيكل المشاهد) را به او نسبت داده اند (ملاحمی، 1387، ص 158) همین درهم آمیختن دو موضوع خویششن شناسی و معیار این همانی در زمانی بوده است. و گویا روشن است که دیدگاه «من همین هیكل مشاهده شدنی هستم» با موضع خویششن شناسانه «من اجزاء اصلی این بدن هستم» سازگار نیست.

پیشینه این دیدگاه دست کم تا اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، از جمله سید مرتضی (1405، ج 1، ص: 407-408؛ 1411ق، صص 152-153) قابل ردیابی است. شارح معتزلی تذکره ابن متویه (شرح التذکره، 1385، ص 204) نیز پیش از 570 هجری، در پاسخ به اشکالی که به دیدگاه «انا هذا الهيكل المشاهد» شده است، به نظریه اجزاء اصلیه متمسک شده است تا نشان دهد بنابر این دیدگاه، شرط لازم برای این همانی من در طول زمان تغییر نکردن هیچ یک از اجزاء بدن نیست، بلکه آنچه لازم است بقاء اجزاء اصلی است که به تعبیر وی موجود زنده جز با آنها زنده باقی نمی ماند.

* کاربرد انگاره اجزاء الاصلیه 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 الاصلیه» برای پاسخ به پرسش «من چیستم؟» بهره برده، به این دیدگاه فیزیکیلیستی تمایل نشان دادند که: من اجزاء اصلیه بدن محسوس هستم (أنا الأجزاء الأصلية).

فخر رازی، متکلم نامدار اشعری مسلک در پاره‌ای از آثار خود به وضوح از این دیدگاه دفاع کرده، آن را پاسخ بسیاری از شبهات منکران حشر و نشر برشمرده است (فخر رازی، 1406ق، ج 2، ص 27 و 61^{۱۳}). البته لازم به ذکر است که همو در برخی از دیگر آثارش (فخر رازی، 1436، ج 4، ص 79) 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، 1411، ج 2، ص 232 و 379) جانب دیدگاه دوئالیستی ابن سینا را گرفته، خویشتن انسانی را همان نفس مجردی دانسته است 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، 1419، ص 549 و 1413ق، ص 326)، و نه تمام آثار کلامی‌اش، به دفاع از این دیدگاه برخاسته است. از دیگر متکلمان امامیه که دیدگاه انا الاجزاء الاصلیه را پذیرفته‌اند کمال‌الدین میثم بحرانی (م 689ق) در قواعد المرام (بحرانی، 1434ق/2013م، ص 343)، بیاضی نباطی عاملی در الباب المفتوح (بیاضی، ص 119 و 140)، و فاضل مقداد در آثار مختلف خود همچون اللوامع الالهیه (فاضل مقداد، 1380، ص 418) و الانوار الجلالیه (فاضل مقداد، 1399، ص 204)، و ارشاد الطالبین (فاضل مقداد، 1405، ص 388) 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، در میان بسیاری از اندیشمندان معتزلی و همچنین چهره‌های برجسته‌ای از متکلمان امامی بغداد، پُرطرفدار بود: دیدگاه «من همین هیکل محسوس هستم» (انا هذا الهيكل المشاهد). ابوالهذیل علف متفکر نامدار معتزلی (عبدالجبار همدانی،

۱۳. 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، ۹۸۶، ج ۲، ص ۶۱)

1965-1962م، ج 11، ص 310)^۴، و سید مرتضی (1411ق، ص 114-121) و شیخ طوسی (طوسی، 1436، ص 114) متکلمان برجسته بغداد، از این دیدگاه جاندارانگاران (animalistic) حمایت می کرده‌اند. فخر رازی، متکلم نامدار اشعری نیز در برخی از آثار خود (فخر رازی، 1436، ج 4، ص 79) از همین دیدگاه دفاع کرده است، هرچند در برخی دیگر از آثار خود این دیدگاه را ضعیف برشمرده، بر ضعف آن استدلال کرده است (1406ق، ج 2، ص 18؛ 1378ش، ص 538). نباید از نظر دور داشت که طرفداران این دیدگاه درباره جزئیات این موضع اختلافات بسیاری داشته‌اند (عبدالجبار همدانی، 1965-1962م، ج 11، ص 311-312).

بدین رو دیدگاه انا الأجزاء الأصلية از مهم ترین نمایندگان دیدگاه‌های فیزیکالیستی درباره چیستی خویشتن انسانی به شمار می‌رود، که در دوره‌ای طولانی در میان متکلمان مسلمان رایج بوده است. برای روشن شدن این دیدگاه، توضیح اندکی درباره تفاوت «من» (I) و «نفس» (soul) و بالتبع تفاوت پرسش «من چیست؟» (What am I?) با پرسش «نفس چیست؟» (What is soul?) لازم به نظر می‌رسد.

آنچه که با ضمیر «من» یا «آنا» یا «I» و مانند آنها به آن ارجاع می‌دهیم، هویت جزئی و فردی هر یک از ما است و به هیچ کس 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» (self) است، و کاربردی شبیه «من» یا «آنا» یا «I» و مانند آنها دارد و به هویتی جزئی و فردی ارجاع می‌دهد و نه به هیچ کس و هیچ موجودی دیگر. پاره‌ای از لغویان از این کاربرد با تعبیر «شخص» یاد کرده‌اند (فیومی، ص 617).

در پاسخ به پرسش «من چیست؟» پنج دسته دیدگاه اصلی متصور است: 1) من همین بدن محسوس هستم. 2) من بخشی از همین بدن محسوس هستم. 3) من هویتی غیر از این بدن محسوس هستم. 4) من همین بدن

14 . ذكرُ الخلافِ فی الإنسان: حکى أبو القاسم البلخى - رحمه الله - عن أبى الهذيل- رحمه الله- أنه: هذا الجسد الظاهر المرئى الأكل الشارب، و حياته غيره. و يجوز أن تكون الحياة عرضاً، و يجوز أن تكون جسماً. (عبدالجبار همدانی، 1965-1962م، ج 11، ص 310).

محسوس به همراه هویتی غیر از این بدن محسوس هستم. (5) من بخشی از همین بدن محسوس به همراه هویتی غیر از این بدن محسوس هستم.

برخی از فیلسوفان برجسته یونان باستان، همچون ارسطو، در پاسخ به پرسش «من چیستم؟» پای هویتی را به میان آورده‌اند که با تعبیر "ψυχή" (پسوخته) از آن یاد می‌کنند. تعبیر یونانی "ψυχή" (پسوخته) بعدها در عربی با تعبیر «نفس» ترجمه شد (افنان، 294). بدین‌رو انگاره یونانی «نفس» یا ψυχή (psyche)، 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 ψυχή (psyche) خود پرسش‌های مختلفی را برانگیخته است، از جمله این که: (1) «نفس یا ψυχή چیست؟»؛ بدین‌رو باید توجه داشت که پرسش «من چیستم؟» بنیادی‌تر از پرسش «نفس (psyche) چیست؟» است؛ و نباید آنها را با هم خلط کرد. از دیگر پرسش‌های اصلی درباره انگاره یونانی «نفس» یا ψυχή اینهاست: (2) آیا نفس (psyche) مجرد است؟ (3) آیا نفس حادث است یا ازلی؟ (4) آیا نفس زوال‌ناپذیر و جاودانه است؟ تلاش برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نفس‌شناسی فلسفی (philosophical psychology) 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 ψυχή (پسوخته) 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 المكلف؟) صورت‌بندی می‌شده است، و نه اینکه «من چیستم؟» یا «انسان چیست؟» و یا «نفس چیست؟» از جمله در آثار پاره‌ای از متکلمان معتزلی (ملاحمی، 1386، ص 225) و برخی از متکلمان امامیه همچون سید مرتضی (1411، ص 113-121) و شیخ طوسی

(1406، ص 113) و سدید الدین حمّصی (ج 1، ص: 291) و علامه حلی (1419، ص 406). 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 (1962-1965، ج 11، ص 310)، فخر رازی اشعری مسلک در *نهایة العقول* (ج 4، ص 48) و نصیرالدین طوسی شیعه‌مذهب در *قواعد العقائد* (1359 ب، ص 464) به پرسش «ما الانسان؟» پرداخته‌اند.

در ادامه، ادبیات فلسفی یونانی بر ادبیات اختصاصی متکلمان چیره شد، و پرسش «نفس چیست؟» که همان پرسش «*ψυχή* (پسوخته) چیست؟» جای پرسش «انسان چیست؟» را گرفت. برای نمونه، فخر رازی در *الربعین* (ج 2، ص 18) و علامه حلی در کتاب *معارج الفهم* (ص 533) پرسش «ما هی النفس؟» را به بحث گذاشته‌اند. و اما کاربرد لغوی و متعارف «نفس» به معنای «خویشتن» و «خود» (self) که کاربردی شبیه «من» یا «I» دارد، گویا در یونانی معادل دقیق و تکنه‌ای نداشته است؛ و بسته به زمینه و مفهوم مدّ نظر، از یکی از چند واژه زیر استفاده می‌شده است:

1. «*αὐτός*» (تلفظ: اوتوس / Autos): این واژه به معنای «خود» یا «خویش» است و معمولاً برای اشاره به خود فرد به کار می‌رود. (افنان، 93) برای مثال، عبارت «*αὐτὸς ἐγώ*» (اوتوس اِگو) به معنای «خود من» استفاده می‌شود.

2. «*ψυχή*» (تلفظ: پسوخه / Psyche): اگر منظور از تعبیر «self» (خویشتن) جنبه‌ی روحی یا نفسانی فرد باشد، این واژه چه‌بسا نزدیک‌ترین معادل باشد. (افنان، 294)

3. «*ἐγώ*» (تلفظ: اِگو / Ego): این واژه به معنای «من» است و می‌تواند برای اشاره به خود فردی استفاده شود. (بلیک و شفیع‌بیک، ص 290)

بدین ترتیب، روشن است که متکلمان مسلمان فیزیکیالیست اصولاً دربارهٔ چیستی «من» بحث می‌کردند و نه دربارهٔ چیستی نفس فلسفی یا «ψυχή» (پسوخته)؛ چنانکه بسیاری از جاندارانگاران (anlismaists) معاصر، هم‌چون اریک اولسون (Olson, 2007) و وینواگن (van Inwagen, 1990)، نیز از پرسش «من چیستم؟» (What am I?) بحث می‌کنند، و نه از پرسش «ذهن چیست؟» (What is mind?). این متکلمان خود به دو گروه تقسیم می‌شدند: گروهی هم‌چون جاندارانگاران معاصر بر این باور بودند که «من همین هیكل محسوس هستم» (انا هذا الهيكل المشاهد)؛ و گروهی که عمدتاً در قرن‌های هفتم تا نهم هجری ظاهر شدند و بر این باور بودند که «من اجزاء اصلی این بدن محسوس هستم» (انا الاجزاء الاصلية). چنانکه گذشت، ابوالهذیل علف، سید مرتضی و شیخ طوسی از جمله متکلمانی بودند که از دیدگاه جاندارانگاران (animalistic) حمایت می‌کرده‌اند؛ و فخر رازی، در برخی از آثار خود، علامه حلی، در پاره‌ای از آثار کلامی خود، کمال‌الدین میثم بحرانی، بیاضی نباطی عاملی و فاضل مقداد از متکلمانی بودند که از دیدگاه «من همان اجزاء اصلی بدن محسوس هستم» طرفداری کرده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم انگاره «الأجزاء الأصلية» در تاریخ کلام اسلامی دست‌کم دو کاربرد متفاوت فلسفی داشته است؛ نخست در قالب معیاری برای این‌همانی در زمانی (diachronic identity) 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 هجری، از جمله سید مرتضی قابل ردیابی است و در میان متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره طرفدار داشته است. این دیدگاه همچنان طرفداران خود را حفظ کرده است. اما دیدگاه دوم از قرن هفتم هجری تا حدود قرن نهم، 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 درهم آمیختن آنها بوده است که باعث

شده دو دیدگاهِ فیزیکیالیستیِ ناسازگار به کسی چون ابوالحسین بصری نسبت داده شود؛ از یک سو ملاحمی (1387، ص 158) که از شاگردانِ اوست موضعِ فیزیکیالیستیِ جاندارانگارانِه (انا هذا الهیکل المشاهد) را به او نسبت داده، و از سوی دیگر، برخی چون تاج رازی و فاضل مقداد و بیاضی نباطی دیدگاهِ خویشتن شناسانه «أنا الأجزاء الأصلية» را به او نسبت داده اند. این در حالی است که دیدگاهِ فیزیکیالیستیِ «من همین هیكل مشاهده شدنی هستم» با دیدگاهِ فیزیکیالیستیِ «من اجزاء اصلی این بدن هستم» سازگار نیست. چه بسا انتساب دیدگاهِ «أنا الأجزاء الأصلية» به ابوالحسین بصری ناشی از خلطِ دو موضوعِ معیارِ این همانیِ درزمانی و خویشتن شناسی بوده است. او با اولی موافق و با دومی مخالف بوده است.

مقاله
پدیدارشناسانه

منابع

1. آمدی (1424ق، 2004م)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق احمد محمد مهدي، قاهره: دار الكتب.
2. اشعري، ابوالحسن (1400هـ/ 1980م). **مقالات الاسلاميين**، تصحيح هلموت ريتير. لايدن: دار النشر فرانز شتاينر بيسبادن.
3. افنان، سهيل محسن (1385). **واژه نامه فلسفی**، تهران: انتشارات حكمت.
4. ايجي، عضد الدين (بى تا). **المواقف**، بيروت.
5. بحراني، كمال الدين ميثم (1434ق/ 2013م). **قواعد المرام**، تحقيق انوار معاد المظفر، كربلا: العتبة الحسينية. ص 343
6. بليك، زانت و شفيع بيك، ايمان (1395)، **آموزش زبان يوناني باستان**. تهران: انتشارات حكمت.
7. بياضى نباطى عاملى، زين الدين على بن يونس (1389). **الباب المفتوح الى ما قيل فى النفس و الروح**، تصحيح حميد عطائى نظرى، قم: مكتبة العلامة المجلسي.
8. تاج رازى، (1386). **كشف المعاهد فى شرح قواعد العقائد**، به همت زابينه اشميته، تهران: مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين - آلمان.
9. علامه حلى، حسن بن يوسف (1428ق/ 1386ش). **معارج الفهم فى شرح النظم**، تحقيق عبدالحيم العوض الحلى، قم: دليل ما.
10. علامه حلى، حسن بن يوسف (1413ق/ 1993م). **كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد**، تصحيح شيخ حسن مكى عاملى، بيروت: دار الصفوة.

11. علامه حلی، حسن بن یوسف (1419ق). **كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح حسن

حسن زاده الآملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

12. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (1411ق). **المباحث المشرقیه**، افست قم: انتشارات بیدار.

13. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (1406ق / 1986م). **الاربعة فی اصول الدین**، تحقیق احمد

حجازی السقا، قاهره: مكتبة الكليات الازهریه.

14. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (1407ق / 1987م). **المطالب العالیه من العلم الإلهی**، تحقیق

احمد حجازی السقا، بیروت: دارالکتب العربی.

15. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (1378ش / 1999م). **المحصل**، تحقیق حسین آتای، افست قم:

انتشارات الشریف الرضی. ص 538.

16. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (1436ق / 2015م). **نهاية العقول فی درایة الاصول**، تحقیق سعید

عبد اللطیف فوده، بیروت: دار الذخائر.

17. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (1405 ق). **رسائل الشریف المرتضی**. گردآورنده مهدی

رجایی، قم: دار القرآن الکریم.

18. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (1411ق). **الذخیره فی علم الکلام**. تصحیح احمد حسینی

اشکوری، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

19. شارح معتزلی ناشناخته (1385). **شرح «التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض» ابن متویه**،

چاپ عکسی نسخه کتابت شده در 570 هجری، زیر نظر زابینه اشمیتکه و دیگران، تهران: مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

20. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (1406ق)، **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد**، بیروت: دار الاضواء.

21. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (1430ق / 1388ش)، **الاقتصاد فیما يجب علی العباد**، تحقیق

سید محمد کاظم موسوی، قم: دلیل ما.

22. طوسی، نصیرالدین (1359ش / أ). **تلخیص المحصل**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران.

23. طوسی، نصیرالدین (1359ش / ب). **قواعد العقائد** چاپ شده در **تلخیص المحصل**، به اهتمام عبدالله

نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران.

24. طوسی، نصیرالدین (1419ق). **تجريد الاعتقاد**، چاپ شده در **كشف المراد فی شرح**

تجريد الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

25. عبدالجبار همدانی (1965-1962م). **المغنی فی أبواب التوحید و العدل**، ج 11، تصحیح جورج

قناتوی و دیگران، قاهره: الدار المصریة.

26. فرمانیان، مهدی و مصطفی صادقی کاشانی، (۱۳۹۴ش). **نگاهی به تاریخ تفکر امامیه؛ از آغاز تا**

ظهور صفویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

27. مجلسی، محمدباقر، (1403ق). **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

28. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (1405ق). **إرشاد الطالبین إلی**

نهج المسترشدين، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

29. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (1399ش / 1442ق). **الانوار الجلالیه فی**

شرح الفصول النصیریة، تصحیح علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد: بنیاد پژوهش های

اسلامی آستان قدس رضوی.

30.فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (1380ش/1422ق). *اللوامع الإلهية في*

المباحث الكلامية، تصحيح سيد محمد علي قاضي طباطبائي، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي

حوزة علمية قم.

31.فيومي، احمد بن محمد بن علي (1405ق). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. قم:

مؤسسة دار الهجرة.

32.ملاحمي خوارزمي، محمود بن محمد (1387). *تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة*، تحقيق و

مقدمة ويلفرد مادلونك و حسن انصاري، تهران: مؤسسة پژوهشي حكمت و فلسفه ايران.

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

34.Plantinga, Alvin (1975). "On Mereological Essentialism", *The Review of Metaphysics*. Vol. 28, No. 3 (Mar., 1975), pp. 468-476 (9 pages).

35.Olson, Eric T., 2007, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press.

36.van Inwagen, Peter, (1990), *Material Beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

37.van Inwagen, Peter, (1978), "The Possibility of Resurrection", *International Journal for the Philosophy of Religion* 9 (2):114-121. Doi: 10.1007/bf00138364.

References

1. **Al-Āmidī**, Sayf al-Dīn (1424H/2004), *Abkār al-Afkār*. Edited By Aḥmad Muḥammad Maḥdī. Cairo, Dār Al-Kutub. (in Arabic)
2. **‘Abd al-Jabbār** b. aḥmad b. ‘Abd al-jabbār al-hamadānī al-asadābādī, (1961-1965). *Al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘Adl*. Edited by Muṣṭafā Ḥilmī et al. Cairo: Al-Muassasa l-‘āmma l-miṣrīyya li-l-ta‘līf wa-l-anbā‘ wa-l-nashr.
3. **Afnān**, Soheil Muḥsin (1404 H). *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. ISBN; 964-8713-30-8. Tehran: Ḥekmat Publication.
4. **Al-Ash‘arī**, Abu L-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl (1980). *Kitāb maqālāt al-islāmiyyīn*. Edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
5. **Baḥrānī**, Kamāl al-dīn Mītham (2013/ 1434 H). *Qawā‘id al-Marām fī ‘ilm al-Kalām*. Edited by Anwār Ma‘aād al-Muẓaffar. Karbalā: Al-‘Atabāt al-Husayniyya. (in Arabic)
6. Blake, Janet E, et al (1395 H) *Āmūzesh e Zabān e Yūnāni ye Bāstān*. Tehran: Ḥekmat Publication. (in Persian)
7. **Chisholm**, Roderick M. (1973). "Parts as Essential to Their Wholes". *Review of Metaphysics*. 26 (4):581 - 603.
8. **Farmāniyan**, Maḥdī & Muṣṭafā Ṣādiqī Kāshānī (1394 HS). *A Glance at the History of Imāmīyah Thought*, Qum: Academy of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
9. **Al-Fayyūmī**, Aḥmad b. Muḥammad (1405 H). *Al-Misbāh al-Munīr*. Qum. Dār Al-Hijrah.
10. **Al-Ḥillī**, al-‘Allāmah Ḥasan b. Yūsuf (1428 H). *Ma‘ārij al-fahm*. Edited by ‘Abd al-Ḥalīm al-‘Iwaz al-Ḥillī. Qum. Dalīl Mā. ISBN 978-964-397-218-3 (in Arabic)
11. **Al-Ḥillī**, al-‘Allāmah Ḥasan b. Yūsuf (1993/ 1413H). *Kashf al-fawā‘id fī sharḥ qawā‘id al-‘aqā‘id*. Edited by Ḥasan Makkī ‘Amilī. Beirut: Dār Al-Safwa. (in Arabic)

12. **Al-Ḥillī**, al-‘Allāmah Ḥasan b. Yūsuf (1419 H). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I‘itiqād*. Edited by Ḥasan Ḥasan-Zāde Āmulī. Qum: Islamic Publication Institute. (in Arabic)
13. **Al-Ḥimmaṣī al-Rāzī**, Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd, (1386 HS). *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)
14. **Al-Ījī**, Aḍud al-Dīn (????), *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*, ("Stations of the Discipline of Kalām"). Beirut (in Arabic)
15. **Al-Kh^wārazmī**, Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī (2008). *Tuḥfat al-mutakallimīn fīl-radd ‘alal-falāsifa*. Edited with an Introduction by Hasan Anṣārī & Wilferd Madelung. Tehran, Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
16. **Majlisī**, Muḥammad Bāqir (1403 H). *Biḥār al-Anwār*. Edited by Jawād al-‘Alawī et al. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)
17. **Miqdād al-Suyūrī**, Jamāl al-Dīn (1405 H). *Irshād al-Tālibīn ilā naḥj al-Mustarshidīn*. Edited by Mahdi Rajāeī.
18. **Miqdād al-Suyūrī**, Jamāl al-Dīn (1442 H). *Al-Anwār al-Jalālīyya fī Sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīrīyya*, Edited by Ali Ḥāji Abādi et al. Mashhad: Islamic Research Foundation Astān Quds Razavi. (in Arabic)
19. **Miqdād al-Suyūrī**, Jamāl al-Dīn (1422 H). *Al-Lawāmi‘ al-Ilāhīyya fī al-Mabāhiṭh al-Kalāmīyya*, Edited by Muhammad Ali Qāḍi Tabātabāei. Qum: Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qum. ISBN: 964-424-883-X (in Arabic)
20. **Al-Murtaḍā**, Al-Sharīf Abul Qāsim ‘Alī b. al-Husayn, ‘Alam al-Hudā (1405 H). *Rasā‘il al- Al-Sharīf Al-Murtadhā*. Edited by Mahdī Rajāeī. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm. (in Arabic)
21. **Al-Murtaḍā**, Al-Sharīf Abul Qāsim ‘Alī b. al-Husayn, ‘Alam al-Hudā (1411 H). *Al-Dhakhīra fī ‘Ilm al-Kalām*. Edited by Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum: Islamic Publication Institute. (in Arabic)

22. **Al-Nabātī al-‘Āmelī**, ‘Alī b. Yūnus Bayāḍī (2010/1431H). *Al-Bāb al-Maftūḥ ilā mā Qīla fī al-Nafs wa al-Rūḥ*. Edited by Hamīd ‘Atāeī Nazarī, Qum: ‘Allāmah Majlesī Library. ISBN 978-964-95663-5-1 (in Arabic)
23. Non Known, (2006/ 1385 HS) *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*, Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
24. **Olson**, Eric T., 2007, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press.
25. **Plantinga**, Alvin (1975). "On Mereological Essentialism", *The Review of Metaphysics*. Vol. 28, No. 3 (Mar., 1975), pp. 468–476 (9 pages).
26. **Al-Rāzī**, Fakhr al-Dīn (1999/ 1378 SH), *Muḥaṣṣal*, Edited by Husayn Ātāy. Qum, Al-sharīf Al-rāzī. (in Arabic)
27. **Al-Rāzī**, Fakhr al-Dīn (1411 H), *Almabāḥith al-Mashriqīyya*. Qum: Reprinted by Bīdār Publications. (in Arabic)
28. **Al-Rāzī**, Fakhr al-Dīn (1986 / 1406 H), *Al-arba‘īn fī Usūl al-dīn*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Cairo, Maktabat al-kullīyyāt al-azharīyya. (in Arabic)
29. **Al-Rāzī**, Fakhr al-Dīn (????), *Al-matālib al-‘āliyya min al-‘ilm al-ilāhī*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi. (in Arabic)
30. **Al-Rāzī**, Fakhr al-Dīn (2015/ 1436 H), *Nahāyat al-‘uqūl fī Dirāyat al-uṣūl*. Edited by Sa‘ied ‘Abd al-Latīf Fūda. Beirut: Dār al-Dhakhā‘ir. (in Arabic)
31. **Al-Tūsī**, Abu J‘afar Muḥammad b. al-Ḥasan (1406H). *Al-Iqtisād fīmā Yata‘allaqu bil I‘itiqād*, Beirut: Dār al-Aḍwā‘.
32. **Al-Tūsī**, Abu J‘afar Muḥammad b. al-Ḥasan (1406H). *Al-Iqtisād fīmā Yajib al-‘Ibād*, Edited by Muḥammad Kāẓim Mūsawie. Qum. Dalīl Mā. ISBN 978-964-397-466-4 (in Arabic)
33. **Al-Tūsī**, Naṣīr al-Dīn (1980A). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Edited by ‘Abd al-Allāh Nūrānī. Tehrān: Institute of Islamic Studies. (in Arabic)

34. **Al-Tūsī**, Naṣīr al-Dīn (1980B). *Qawā'id al-'Aqā'id*, Printed in *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, Edited by 'Abd al-Allāh Nūrānī. Tehrān: Institute of Islamic Studies. (in Arabic)
35. **Al-Tūsī**, Naṣīr al-Dīn (1419 H). *Tajrīd al-I'tiqād*, Printed in *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Edited by Hasan Hasan-Zāde Āmulī. Qum: Islamic Publication Institute. (in Arabic)
36. **van Inwagen**, Peter, (1990), *Material Beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
37. **van Inwagen**, Peter, (1978), "The Possibility of Resurrection", *International Journal for the Philosophy of Religion* 9 (2):114-121. Doi: 10.1007/bf00138364.