

تاریخ علم، دوره ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۲۳۹-۲۵۵

طبایع چهارگانه و تأثیرشان در رؤیا از نگاه متکلمان

فاطمه مینایی

عضو هیأت علمی گروه کلام و فرق بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

fminayi@gmail.com

(دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰، پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۶)

چکیده

طبایع چهارگانه عبارت است از گرمی و سردی و تری و خشکی که به گمان معتقدان به آن همه اجسام عالم از جمله بدن انسان از آنها تشکیل شده است و دگرگونی در ترکیب آنها بر وضع بدن و کارکردهایش اثر می‌گذارد. رؤیا دیدن یکی از این کارکردهاست که ماهیت آن با تغییر طبع بدن تفاوت می‌یابد. متکلمان مسلمان مواجهه‌های مختلفی با مفهوم طبایع چهارگانه داشته‌اند. شدیدترین مخالفت با مفهوم طبع و تأثیر طبایع چهارگانه در رؤیا را در کلام اشعری می‌یابیم. در مقابل، طیف گوناگونی از متکلمان (از جمله بعضی معتزله، شیخ مفید از شیعه، ماتریدی و ابن حزم) طبایع چهارگانه را پذیرفته و بعضی به تأثیر طبایع در خواب‌ها تصریح کرده‌اند. در این مقاله، پس از طرح تصویری کلی از گفتار مخالفان و موافقان طبایع در میان متکلمان، دلایل اصلی مخالفت و موافقت اهل کلام با طبایع چهارگانه بررسی می‌شود و سپس در پیوند با این رویکردها گزارش و تحلیلی از بحثهای متکلمان در باره تأثیر طبایع در رؤیا می‌آید.

کلیدواژه‌ها: رؤیا، طبع، طبیعت، طبایع چهارگانه، کلام، مزاج.

مقدمه

در منابع کلامی، بحث در بارهٔ رؤیا از منظرهای مختلف صورت گرفته است و به عنوان نمونه رؤیاهای مذکور در قرآن زمینهٔ نظرورزی‌های کلامی متنوعی بوده است. همچنین یکی از موضوعات و مسائل ناظر به رؤیا در حوزهٔ کلام مسألهٔ اثر وضع بدن در خواب‌ها بوده که طبق پزشکی قدیم با مفهوم چهار طبع بیان می‌شده است. دیگر مطالب در منابع کلامی در بارهٔ تأثیر طبایع در خواب، در مقایسه با بحث‌های مفصل متکلمان در بارهٔ خود طبایع و به‌ویژه لوازم آن برای بحث علیت، نسبتاً اندک است. با این حال متون باقی‌مانده دادن تصویری کلی را از مجموعه مسائل مرتبط با طبایع و رؤیا ممکن می‌کند و تا حدود زیادی علل و عوامل مخالفت‌ها و موافقت‌ها را بازمی‌نمایاند. برای ترسیم آن تصویر، نخست باید به تصور متکلمان از مفهوم طبیعت و شناخت آنها از طبایع چهارگانه پرداخت و سپس پیوند این تصورات را با بحث رؤیا بررسی کرد.

مفهوم طبع در کلام

مسألهٔ وجود امری به نام طبع یا طبیعت^۱ تقریباً از اوایل ظهور علم کلام مطرح شده است. در اندیشهٔ چند معتزلی متقدم مفهوم طبع مؤلفه‌ای اصلی است. علاوه بر این، از همان اوایل گروهی به نام اصحاب طبایع وجود داشته که متکلمان در ردشان کتاب نوشته‌اند (نک: ابن ندیم، ج ۱، جزء ۲، ص ۵۹۱، ۵۹۷، ۶۲۷، ۶۳۳).

اینکه بدن از چهار طبع ساخته شده و اجسام یا عناصر سازندهٔ اجسام و حتی ستاره‌ها و فصل‌ها هر یک طبعی دارد نظریه‌ای بوده است رایج در طب و فلسفهٔ طبیعی و نجوم و لذا شناخته شده برای اهل کلام. این هم که خواب دیدن ناشی از مزاج و تحت تأثیر طبع است از قول ارسطوی فیلسوف و جالینوس طبیب بازگو می‌شده است (مثلاً نک: متن منسوب به ارسطو و نقل از جالینوس در گتیه،^۲ ص ۱۳۳، ۱۳۹). پزشکی در جهان

۱. این دو واژه معمولاً مترادف به کار رفته است. برای نمونه نک: فراهیدی، ج ۲، ص ۲۲-۲۳؛ ابن فارس، ج ۳، ص ۴۳۸؛ راغب، ص ۵۱۵؛ زمخشری، ج ۱، ص ۵۹۳-۵۹۴؛ ابن منظور، ج ۸، ص ۱۱۸. در عبارات بعضی متکلمان «الخلقة» و «الخلیقة» مترادف با «الطبیعة» به کار رفته است. نک: ابن حزم، ج ۵، ص ۱۱۵؛ شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۵. این نکته هم شایان توجه است که گاهی سخن در بارهٔ چهار طبع (الطبیاع الاربع) با اصطلاحات فلسفی و پزشکی دیگر مثل ارکان، کیفیات، اسطقات، عناصر، مزاج و اخلاط بیان شده است. مثلاً نک: بزدوی، ص ۲۷؛ حلی، الباب، ص ۱۳۳؛ عبدالجلیل قزوینی، ص ۴۸۷.

اسلام طب اخلاطی (humoral) بوده است، یعنی طب جالینوسی با پشتوانه نوشته‌های بقراطی و فلسفه عمدتاً ارسطویی.^۱ نظریه چهار طبع و مبانی و مفهوم پردازی‌های متناسب با آن نیز به فلسفه و علم دوره باستان برمی‌گردد، بنا بر این باید از زمان ترجمه علوم اوائل مستقیماً در دسترس مسلمانان بوده باشد؛ البته با صرف نظر از سنت علمی پیش از اسلام ایران که با جهان یونان و روم تماس داشته است و قاعدتاً پشتوانه‌ای برای نظرورزی‌های متکلمان فراهم کرده است، چرا که بسیاری از متکلمان یا ایرانی‌تبار بوده‌اند یا از طریق مناظراتشان با اهل ادیان با فرهنگ ایران برخورد و آشنایی نزدیک داشته‌اند. بنا بر این نخستین متکلمان که زمینه آشنایی با طب و فلسفه طبیعی را داشتند، به احتمال بسیار از اثر طبایع چهارگانه در خواب‌ها چیزهایی شنیده بودند. به مرور و با تکوین فلسفه در میان مسلمانان، متکلمان سخن فیلسوفان مسلمان را هم از تأثیر چهار طبع در رؤیا می‌شنیدند و متناسب با مشرب اعتقادی خود در برابر آن موضع می‌گرفتند.

مخالف اصلی مفهوم طبع و طبیعت در کلام، ابوالحسن اشعری (در گذشته در ۳۲۴ق) بوده است. اشعری وجود طبایع را منافی وجود خدای مدبر دانسته است. او در مقابل مفهوم طبیعت و علیت، همه پدیده‌ها را با نظریه عادت توجیه کرده و تنها راه تأثیر آفریدگار در جهان را فاعلیت مستقیم دانسته است (نک: ابن فورک، ص ۱۳۱، ۱۳۳-۱۳۴، ۲۸۲-۲۸۳؛ غزالی، تهافت، ص ۲۳۹-۲۴۱).^۲

در میان معتزله نیز کسانی بوده‌اند که مفهوم طبیعت را نمی‌پذیرفتند. دلایل آنان متنوع است و از استدلال‌های تجربی تا اشاره به لوازم نامطلوب این مفهوم را شامل می‌شود. مثلاً ابورشید نیشابوری (در گذشته در ۴۰۰ق) در ضمن بحث مفصلی (ص ۱۳۳-۱۴۹) در رد نظریه طبع، استدلال می‌کند که اگر مؤثری به نام طبیعت وجود

۱. به نظر لانگرم (Langermann، ص ۲۸۶) فلسفه طبیعی‌ای که متکلمان با آن مواجه شدند سنت پزشکی جالینوسی بود. او از جمله به ماری برنار استناد می‌کند که منبع مفهوم طبع را در کلام دست‌کم تا حدی در سنت پزشکی می‌جوید و مثلاً انتقاد جوینی را از اصحاب طبایع به وضوح متوجه نظریه‌ای طبی می‌داند. نیز نک: گوتاس (Gutas) که بر اساس قانون ابن سینا و دیگر متون طبی شرح می‌دهد که مفاهیم پزشکی اخلاطی در بخش طبیعیات فلسفه تبیین شده است (گوتاس، ص ۱۵۱ به بعد).

۲. البته باید مراقب ساده‌سازی افراطی در این مسأله بود. نک: گودمن (Goodman، ص ۱۰۱ به بعد) که توضیح می‌دهد نظر غزالی در باره عادت متفاوت است با انکار مطلق علیت نزد کسانی مثل صالح قبه. به علاوه، اصولاً همه اشاعره در باره نظام علی جهان و بحث طبع یک نظر ندارند. مثلاً فخر رازی که در تفسیر و آثار کلامی خود اصحاب طبایع را نقد کرده، در رساله حفظ البدن (برای نمونه ص ۸۴-۸۸، ۹۷-۹۹، ۲۰۲، ۲۰۶) منطبق با مفاهیم پزشکی دوران خود از مزاج‌ها و طبایع سخن گفته است.

داشت، از آنجا که تأثیر طبیعت در همه احوال هست بایستی رشد گیاهان و درختان و جانوران قطع نمی‌شد؛ همچنین اگر طبع وجود داشت، از دانه اناری شیرین انار ترش بار نمی‌آمد یا از دانه گیاهی پرخوشه گیاهی کم‌جان نمی‌روید. قاضی عبدالجبار همدانی (در گذشته در ۴۱۵ق) هم با نظریه طبیعت مخالفت کرده‌است هم با این استدلال که مفهوم طبع لوازم ناپذیرفتنی دارد. کسی که می‌گوید متولدات به طبع پدید می‌آید، نمی‌تواند به معجزات پیامبران اعتماد کند چون بنا بر فرض خودش، معجزات به طبع رخ می‌دهد نه با دخالت نیروی فوق طبیعی. همین طور کسی که می‌گوید همه اعراض به طبع حاصل می‌شود، از آنجا که نعمت‌هایی مثل قدرت و حیات عرض‌اند، نمی‌تواند بگوید خدا بخشنده نعمت‌هاست (مانکدیم، ص ۳۸۹؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ج ۹، ص ۲۸-۲۹).

در کنار اینها، شریف مرتضی علم‌الهدی، متکلم شیعی (در گذشته در ۴۳۶ق) نیز تصریح می‌کند که مفهوم طبع اصل و پایه‌ای ندارد و هرآنچه به طبع نسبت می‌دهند با مفاهیمی مثل مفهوم عرض تبیین‌پذیر است (شریف مرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۱۴، ج ۴، ص ۲۴).

طرحی کلی از مدافعان طبع را جوینی متکلم اشعری مسلک (در گذشته در ۴۷۸ق) به دست داده‌است. او (ص ۱۲۵) معتقدان به طبایع را دو دسته می‌کند: دسته اول که از جمله شامل بعضی متکلمان معتزلی است، به حدوث عالم و وجود خالق اعتقاد داشتند و در عین حال می‌گفتند خالق طبیعت‌هایی در اشیاء آفریده و بعضی افعال در جهان افعال طبیعی است. دسته دوم منکران آفریدگار بودند که طبایع چهارگانه را قدیم می‌دانستند. در تاریخ کلام، همین گروه دوم بودند که مایه بدنای طبع و طبایع چهارگانه شدند و به سبب اعتقاد آنها اصحاب طبایع نامی شده‌است مرادف و ملازم بی‌دینی. بخشی از واکنش به مفهوم چهار طبع قاعداً به وجود همین گروه از مدافعان آن

طبايع چهارگانه و تأثيرشان در رؤيا.../ ۲۴۳

برمی‌گردد.^۱ در بحث‌های کلامی گاهی فیلسوفان طبیعی، منجمان، طبیبان و اهل کیمیا را مصداق اهل طبایع شمرده‌اند، بدون این‌که همیشه این اطلاق‌ها دقیق بوده باشد.^۲

تصویری از اندیشه‌های اصحاب طبایع در مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری پیدا است. طبق روایت او، گروهی از اصحاب طبایع معتقد بوده‌اند اجسام همه از طبایع چهارگانه گرمی و سردی و تری و خشکی پدید آمده‌اند که خود جسم‌اند. آنان انسان را آمیخته‌ای از گرمی و سردی و خشکی و تری می‌دانند و حواس انسان و پیکر و گوشت و خون او را حاصل آمیختن اینها می‌شمرند و گروهی از آنان روح را هم چیزی بیش از اعتدال طبایع چهارگانه نمی‌دانند (اشعری، ص ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۸، ۴۳۱). این اوصاف که در بسیاری کتاب‌های کلامی دیگر نیز برای توصیف اصحاب طبایع به کار رفته است (مثلاً جوینی، ص ۱۱۸؛ ابن ملاحمی، تحفة، ص ۷، الفائق، ص ۹۸-۹۹) تا حد زیادی زمینه فلسفی و طبی این بحث را نشان می‌دهد.

مشکل کلامی مخالفان با این اندیشه‌ها فقط در موارد بدیهی مثل انکار آفریدگار نیست و تعارض‌ها و برخوردهایی خاص نیز در مجموعه مفاهیم و مبانی اصحاب طبایع

۱. مصداق اصلی عنوان «اصحاب طبایع» یا «اهل طبایع» یا «طبايعيه» گروه‌هایی از غیر مسلمانانند معمولاً منکر آفریدگار و مترادف با دهریه به این معنا (نک: ماتریدی، شرح، ص ۳۱-۳۲؛ ابن حزم، ج ۱، ص ۴۹-۵۰؛ شهرستانی، الملل، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ابن مرتضی، المنیة، ص ۶۰-۶۳). با این حال اندیشه طبع و طبایع به غیرموجدان معتقد به خالق مثل مانویان و «ثنویان» هم نسبت داده شده است (نک: باقلانی، ص ۶؛ مقدسی، ج ۴، ص ۲۴-۲۵؛ ابن حزم، ج ۱، ص ۹۰؛ ابن ملاحمی، الفائق، ص ۹۸-۹۹؛ شهرستانی، نهیة، ص ۶۵).

۲. در باره منجمان گفته‌اند که طبایع مختلفی را به ستارگان نسبت می‌دادند و بر این باور بودند که استیلای هر ستاره مقتضی ایجاد یکی از چهار طبع در عالم تحت قمر است (شریف مرتضی، امالی، ص ۳۸۴؛ تبصرة، ص ۴؛ خلاصة النظر، ص ۶۲؛ ابن امیر، ج ۲، ص ۷۰). در باره پزشکان (به‌طور خاص با ذکر نام بقراط و جالینوس) گفته‌اند که چهار طبع را قدیم می‌دانسته‌اند (نشوان حمیری، ص ۱۳۷؛ ابن ملاحمی، المعتمد، ص ۶۰۲؛ فخر رازی، ج ۲۰، ص ۶-۶۲؛ ابن فراء، ص ۴۰). در باره اهل کیمیا نیز آمده است که عده‌ای از آنها طبایع چهارگانه را برای پدید آمدن موجودات کافی می‌دیده‌اند. نک: مختار رسائل جابر بن حیّان، جاهای مختلف. سر الخلیقة، ص ۱۸۷-۱۹۰. هر کدام از این نسبت‌ها معمولاً با تأکید بر بی‌اعتقادی این اشخاص به آفریدگار همراه است. گروهی از محققان ریشه عقاید همه این گروه‌های غیرمسلمان مشهور به اصحاب طبایع را به فلسفه‌های یونانی مابأئنه اواخر عهد باستان و فلسفه رواقی برمی‌گردانند. نک:

Bernard, p. 99; van Ess, B. II, S. 40; Pingree and Numan Haq; Dhanani, p. 182; Crone, p. 128ff.

و عموم اهل کلام وجود دارد.^۱ اما نقد اصلی و مشترک نزد متکلمان به خصوص ناظر به تصور قدیم بودن جهان است. عبارات کتاب تبصرة العوام (ص ۷) خلاصه عقیده طبایعیان در انکار حدوث است که به نظر مؤلف با نفی آفریدگار ملازمه دارد:

جالینوس و بطلمیوس و طبیعیان و مهندسان جمله نفی صانع [...] کنند و گویند ما مرغ از بیضه دیدیم و بیضه از مرغ [...] همیشه چنین بود و همیشه چنین باشد.

به همین جهت، استدلال کلامی اصلی در برابر اهل طبایع اثبات حدوث عالم است (نک: بغدادی، اصول، ص ۷۰؛ جوینی، ص ۱۲۵؛ شهرستانی، نهاییه، ص ۵۴؛ حلی، انوار، ص ۱۹۹-۲۰۰).^۲

اما همان‌طور که پیشتر اشاره شد در میان خود متکلمان برخی مدافع مفهوم طبع بوده‌اند. مُعَمَّر بن عَبَّاد سَلَمی (درگذشته در ۲۱۵ ق یا ۲۲۰ ق)، ثُمَامَة بن اشرس (درگذشته در ۲۳۴ ق)، نَظَّام (درگذشته در ۲۳۱ ق)، جاحظ (درگذشته در ۲۵۵ ق) و ابوالقاسم بلخی مشهور به کعبی (درگذشته در ۳۱۹ ق) از نظریه‌پردازان این مسأله بوده‌اند. از گزارش‌های باقی‌مانده پیداست که در میان آنان اتفاق نظر کاملی وجود

۱. مثلاً نک: اشعری (ص ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۴۸) که به انکار اعراض نزد اصحاب طبایع اشاره می‌کند. وجود اعراض یکی از مقدمات اصلی متکلمان مذاهب مختلف، به استثنای چند تن، برای اثبات حدوث عالم بوده است (قاضی عبدالجبار، ج ۵، ص ۲۰؛ ابن میمون، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ برای اطلاع بیشتر در باره اهمیت اعراض در کلام نک: مینایی، ص ۴۲۱-۴۲۲، ۴۲۶-۴۲۷). نیز نک: بحث بغدادی (الفرق، ص ۳۲۸؛ اصول، ص ۵۳) در باره ضرورت اعتقاد به تجانس اجسام که با وجود چهار طبع ناسازگار است. همچنین آیات فراوانی از قرآن را رد نظر اهل طبایع دانسته‌اند (نک: جصاص، ج ۳، ص ۲۳۳؛ نسفی، ص ۸۹؛ فخر رازی، تفسیر، ج ۱۳، ص ۹۱؛ ج ۱۹، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ ج ۲۰، ص ۳-۴؛ ج ۲۱، ص ۱۶۶؛ ج ۲۶، ص ۲۵۱؛ قرطبی، ج ۵، ص ۱۳-۱۴؛ بیضاوی، ص ۳۶۱؛ زرکشی، ج ۱، ص ۸۵؛ سیوطی، ج ۳، ص ۳۴۷-۳۴۸). همچنین برای استدلالی متکی بر روایات نک: توحید مفضل، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۲. قاضی عبدالجبار معتزلی امکان حدوث اجسام به واسطه طبع را با چنین استدلالی رد می‌کند: آنچه طبع می‌نامند یا فاعل مختار است یا موجب. حالت اول همان نظر موحدان است. اگر طبع موجب است، یا حادث است یا قدیم. حادث نمی‌تواند باشد چون به طبع دیگری نیازمند می‌شود که آن را پدید بیاورد و آن هم به طبع دیگری و کار به تسلسل می‌کشد. قدیم هم نمی‌تواند باشد چون لازمه آن قدیم بودن عالم است که خود پذیرفتنی نیست (مانکدیم، ص ۱۲۰؛ برای استدلالی شبیه به این نک: قرطبی، ج ۲، ص ۵۰۴-۵۰۵؛ جوینی، ص ۱۲۷-۱۲۸). استدلال دیگری را جوینی (ص ۱۲۶) با استفاده از رد امکان قدیم بودن چهار طبع آورده‌است: اصحاب طبایع می‌گویند طبایع با هم آمیخته‌اند. معنای حرفشان این است که پیش از درآمیختن به حالت نیامیخته بوده‌اند و این یعنی دو حالت متعارض بر آنها وارد شده‌است. هر چه چنین حکمی داشته باشد نمی‌تواند قدیم باشد و حادث است.

نداشته است، اما به طور کلی می‌توان گفت تصور آنان از طبع به تصور فلسفی از نیروهای طبیعی نزدیک است. این متکلمان از مفهوم طبع یا طبیعت برای تبیین پدیده‌هایی که فاعل مستقیمشان انسان نیست استفاده کرده‌اند، مثلاً علت سقوط سنگ، سوزاندگی آتش یا سردکنندگی برف را طبع درون آنها دانسته‌اند.^۱ گذشته از چند معتزلی نام‌برده، متکلمان دیگری را در میان مدافعان طبیعت می‌یابیم. مثلاً ابومنصور ماتریدی (در گذشته در ۳۳۳ق) اجسام را بر ساخته از طبیعت‌های متضادی دانسته که عرض نیستند بلکه جسمانی‌اند.^۲ از متکلمان شیعه هم شیخ مفید (در گذشته در ۴۱۳ق) مفهوم طبع را پذیرفته است.^۳ ابن حزم ظاهری (در گذشته در ۴۵۶ق) نیز هر چند مفهوم طبیعت به روایت بعضی معتزله را همان نظر دهریان خوانده، اصل وجود طبایع را بدیهی شمرده و مخالفت با آن را نامعقول خوانده و گفته است اشاعره برای انکار طبایع هیچ دلیل موجهی ندارند (ابن حزم، ج ۵، ص ۵۷، ۹۹، ۱۱۵-۱۱۸).

طبیعی چهارگانه در کلام

هر چند طبایع در بحث‌های کلامی - چنان که مشاهده شد - الزاماً و همیشه منحصر به طبایع چهارگانه نیست و گاه معنایی موسع‌تر و کلی‌تر در نظر بوده است، با این همه به خود طبایع چهارگانه مشهور هم در کلام اشاره کرده‌اند و در تأیید یا رد آن سخنانی گفته‌اند و مستقلاً و مشخصاً به بحث در باره نسبت طبایع چهارگانه و بدن پرداخته‌اند. مثلاً طبق گزارش ابورشید نیشابوری (ص ۱۳۳، ۱۴۹)، کعبی اجسام، از جمله بدن انسان را، ساخته شده از چهار طبع می‌دانست و به خلقت انسان از طین (گل) مطابق آیه ۱۲ سوره مؤمنون استناد می‌کرد. در مقابل، ابورشید یکی بودن طین با طبایع چهارگانه را رد می‌کند (نیز نک: مفید، ص ۱۰۲). قاضی عبدالجبار هم بر آن بوده که طبایع چهارگانه‌ای که به نظر اطبا از اعتدالشان تندرستی ایجاد می‌شود نمی‌تواند عامل تندرستی باشد، چون علل متضاد کثیر به ایجاد حکم واحد یعنی تندرستی نمی‌انجامد (مانکدیم، ص ۱۵۴).

۱. برای تحلیلی از نسبت طبیعت و علیت نک: ولفسون (Wolfson)، ص ۵۵۹-۵۷۸؛ نیز نک: برنار که مفهوم طبیعت را راهی برای حل مسأله علیت می‌بیند (Bernard، ص ۶۳، ۱۰۱). برای تحلیل بحث علیت و فاعلیت نک: شک (Schöck)، ص ۹۵ به بعد.

۲. ماتریدی وجود خدا را بر اساس وجود طبایع متضاد در اجسام اثبات کرده با این استدلال که گرد هم آوردن طبیعت‌های متضاد نیازمند گردآورنده‌ای است. (ماتریدی، التوحید، ص ۱۲، ۱۸، ۲۲ و جاهای متعدد؛ برای تحلیل نظر ماتریدی در باره طبایع و مقایسه آن با نظر معتزلیان نک: فرانک (Frank)، ص ۱۳۸-۱۴۹). استدلالی شبیه این از نظام نقل شده است (نک: خیاط، ص ۴۶).

۳. تقریر او به تصریح خودش مطابق سخن کعبی است (مفید، ص ۱۰۱).

از طرف دیگر، مورد ابن قتیبه دینوری جالب است که با وجود تعصبش بر ضد معتزله و فلاسفه، سابقه طبایع چهارگانه انسان را به تورات رسانده و از خلق آنها هنگام آفرینش آدم سخن گفته است، خشکی به واسطه خاک و تری به واسطه آب و گرمی بر اثر نفس و سردی بر اثر روح. همچنین گفته است که در بدن هر انسانی خشکی در سودا و تری در خون و سردی در بلغم و گرمی در صفراست و از اعتدال این چهار تندرستی حاصل می‌آید (ابن قتیبه، ج ۲، ص ۷۳-۷۴). همچنین یکی از جالب توجه‌ترین برخوردها با این مسأله اساساً طبیعی-طبی را در قضاوت شیخ مفید می‌یابیم. در اوائل المقالات (ص ۱۰۲) آمده است بسیاری از موحدان بر آنند که همه اجسام از طبایع چهارگانه ترکیب یافته است به این دلیل که می‌بینند همه اجسام به اینها انحلال می‌یابد، آب به بخار تبدیل می‌شود و بخار به آب و جسم مرده به موجود زنده و زنده به مرده و در هر جسمی عناصر آب و باد و خاک و آتش هست و جسم از اینها جدا نمی‌شود. این امری است آشکار که نه دلیلی بر رد آن هست و نه با توحید و عدل و وعد و وعید یا نبوات و شرایع در تعارض است و حتی مؤید دین است. این نظر شیخ مفید که در برخی احادیث نقل شده و از ائمه شیعه هم مؤیداتی دارد،^۱ فرهنگی پویا را بازنمایی می‌کند که در آن قدرت مفهوم‌سازی و نظوروری با بیگانه‌هراسی محدود نشده بوده است.

چهار طبع و رؤیا در کلام

متکلمان متقدم چنان که پیشتر نیز اشاره شد با طب و فلسفه طبیعی یونانی و یونانی‌مآب آشنا بودند. اثر چهار طبع در خواب‌ها نیز به همین سبب برای اهل کلام مسأله‌ای شناخته شده بوده است. تأثیر طبایع در رؤیاها برای مسلمانان اهل فلسفه روشن بوده و در گزارش های متکلمان از نظر فلاسفه در باره رؤیا این امر به وضوح آشکار است. مثلاً فخر رازی در ستینی (ص ۲۶۲) نظر فیلسوفان را چنین بیان می‌کند:

خواب دیدن را چهار سبب است [...] چهارم آنکه مزاج روح [و] قوت تخیل متغیر شده باشد، پس لاجرم بر حسب آن تغیر افعال تخیل بگردد، چنان که اگر حرارت مستولی باشد آتش بیند و اگر برودت مستولی شده باشد برف و یخ بیند و اگر رطوبت مستولی شده باشد بارانها و سیل بیند و اگر بیبوست غالب بود

۱. مثل حدیثی از امام صادق(ع) و حدیثی از امام رضا(ع) که در آنها از طبایع چهارگانه سخن به میان آمده است (نک: ابن‌شعبه، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ کلینی، ج ۸، ص ۲۳۰؛ مجلسی، ج ۵۸، ص ۳۰۵-۳۰۶).

چنان بيند که در هوا می‌پرد و اگر بخاری سوداوی مستولی شده باشد ظلمت بيند.^۱

اما بعضی از خود متکلمان هم به مسأله تأثیر چهار طبع در خواب پرداخته‌اند. یکی از کهن‌ترین شواهد راجع به معمر بن عبّاد معتزلی است که در سده دوم و سوم می‌زیست. در مقالات الاسلاميين اشعری (ص ۴۳۳) می‌خوانیم که معمر می‌گفت رؤيا فعل طبايع است و از جانب خدا نیست.^۲ یک شاهد دیگر در رساله کوتاه مسأله في المنامات نوشته شریف مرتضی آمده است. او نقل کرده است که ابوعلی جبائی منکر تأثیر طبايع در خوابها بود چون اساساً تأثیر طبايع را نمی‌پذیرفت، با این حال قبول داشت که بعضی خوردنی‌ها در بسامد خواب دیدن اثر دارد همان طور که در زیاد کردن تخیل در بیداری هم می‌تواند اثر داشته باشد. خود شریف مرتضی همان‌طور که بیشتر اشاره شد از مخالفان مفهوم طبع بود و لذا تأثیری برای طبايع در رؤيا قائل نبود.

عبارت کوتاه اشعری در باره معمر راه ورود به قلب اختلاف اهل کلام در مسأله طبايع و خوابها را می‌گشاید. آنچه اشعری به اختصار نقل کرده ممکن است دقیقاً گفته معمر نباشد اما در هر حال گویاست. شیوه اشعری در مقالات الاسلاميين گزارش و نقل است و الزاماً نمی‌توان نظر خود او را در باره مسائلی که گزارش می‌کند ذیل همان مسائل دریافت. اما خوشبختانه در این مسأله خاص نظر او به واسطه کتاب مجرد مقالات ابن فورک به صراحت ثبت شده است. ابن فورک تأکید می‌کند که اشعری تأثیر طبع را در خواب دیدن منکر بود (ابن فورک، ص ۲۷۹). قاعدتاً اشعری پذیرفتن اثر طبايع را برابر با انکار دخالت الهی در رؤيا می‌دانسته است. همچنین پیامد این انکار با توجه به نقش رؤيا در اعمال پیامبران بارز می‌شود. گویی به نظر اشعری هر کس گفته باشد رؤيا از جانب خدا نیست انکار کرده که رؤياهای مشهور انبیا، مثل خواب حضرت ابراهیم یا حضرت یوسف، از جانب خدا بوده است. اما برای درک نظر معمر، تحلیلی از هانس دایبر در تک‌نگاری مفصلش در باره نظام اندیشه معمر می‌تواند راهگشا باشد. دایبر از جمله توضیح می‌دهد که نزد معمر خواب از اعراض است و از این رو عجیب نیست که به نظر معمر خواب مستقیماً از جانب خدا نباشد بلکه فعل طبايع باشد. به این معنا چه

۱. برای نمونه‌های دیگر از آشنایی متکلمان با نظر فلاسفه در این باره نک: ناشئ اکبر، ص ۱۲۵؛ غزالی، مقاصد، ص ۲۱۵-۲۱۹؛ جرجانی، شرح، ج ۶، ص ۱۲۱.

۲. الرؤيا من فعل الطبايع و ليس من قبل الله. برای تحلیل نظر معمر نک: دایبر (Daiber)، ص ۳۰۸-۳۱۲.

بسا بتوان گفت معمّر وقتی از تأثیر طبایع در خواب‌ها سخن می‌گفته، قصد نداشته است چیزی در نفی یا اثبات حقیقت رؤیاهای انبیا بگوید. واقعیت هم این است که این تقابل طبع و خدا در عبارت اشعری بیش از حد کلی است. فقط پیغمبران خواب نمی‌بینند و برای رؤیاهای معمول مردمان باید تبیینی وجود داشته باشد. بنا بر این اهل کلام ناگزیر بوده‌اند بیش از این به مسأله فکر کنند.

یک رویکرد به مسأله طبایع و رؤیاهای شامل قبول مراتب و ساحات مختلف بحث و استفاده از همه منابع فرهنگی در دسترس بوده‌است. از مدافعان طبع به ابن‌حزم و شیخ مفید اشاره کردیم. نگرش آنها در مسأله خواب‌ها هم نمونه‌ای است از رویکرد پذیرش و ایجاد سازگاری و هماهنگی.

ابن‌حزم (ج ۵، ص ۱۲۳-۱۲۴) توضیح می‌دهد رؤیا انواعی دارد؛ یکی خواب‌های آشفته از جانب شیطان، دیگری حدیث نفس که حاصل اشتغال خاطر فرد در مدت بیداری را بر او می‌نمایاند، نوع سوم خواب‌هایی است بر اثر طبع. مثلاً کسی که دم بر او غلبه دارد خواب شکوفه و شادی می‌بیند، آن که صفرا بر او غلبه دارد خواب آتش می‌بیند، بلغمی برف و آب به خواب می‌بیند و سودایی غار و تاریکی. وقتی نفس از کدورت‌های بدن و اندیشه‌های فاسد پاک شود، رؤیاهای الهی می‌رسد که طبق حدیث نبوی جزئی از اجزای نبوت است. توصیف ابن‌حزم از نحوه تأثیر چهار طبع تفاوتی با متنتهای فلسفی و پزشکی روزگار او ندارد و اساساً در همان گفتمان تقریر شده‌است. او از چهار طبع به صراحت نام می‌برد و همان کارکردی را به آنها نسبت می‌دهد که در طب اخلاطی بیان می‌شود.

در آثار شیخ مفید هم گفتار منطبق با گفتمان علم زمانه آشکار است، چنان که در دفاع او از اصل نظریه چهار طبع نیز بارز بود. در الفصول المختارة (ص ۱۳۱) از شیخ مفید نقل شده است که رؤیا انواع دارد، نوعی بشارت و تحذیر خداست، نوعی ترس‌انگیزی و دروغ شیطان، و نوعی ناشی از غلبه طبع بر هم. کراجکی (در گذشته در ۴۴۹ق) هم از قول شیخ مفید می‌گوید رؤیا از چهار جهت رخ می‌دهد، یکی تأثیر حدیث نفس است، دیگری حاصل طبایع و چیرگی بعضی از آنها که مزاج را به هم می‌زند و باعث دیدن خواب‌هایی متناسب با طبع غالب می‌شود، همچنان که در بیداری می‌توان اثر طبع غالب را دید، مثلاً صفراوی از بلندی می‌ترسد و سودایی خیالاتی می‌کند حتی در حد اینکه پیامبر شده و وحی از آسمان برایش می‌آید. جهت سوم الطاف الهی است

و جهت چهارم وساوس شیطانی. البته با زیاد شدن علم فرد، خواب‌های او کم می‌شود و اگر خوابی دید، در صورت تندرستی و گرفتار نبودن به بیماری‌های برهم‌زننده طبع، حتماً رؤیایش حق و از جانب خداست (کراچکی، ص ۲۱۰-۲۱۱).

این رویکرد در تفسیرهای شیعی قرآن هم نمونه‌هایی دارد. مثلاً شیخ طوسی (در گذشته در ۴۶۰ق) و به تبع او طبرسی (در گذشته در ۵۴۸ق) چهار گونه رؤیا برمی‌شمارند: رؤیای از جانب خدا، رؤیای حاصل از وسوسه شیطان، رؤیای ناشی از غلبه اخلاط، رؤیای ناشی از افکار. آنها همه انواع خواب‌ها به جز رؤیای از جانب خدا را ذیل مقوله اضغاث احلام (خواب‌های پریشان، برگرفته از آیه ۴۴ سوره یوسف و آیه ۵ سوره انبیاء) جا می‌دهند (طوسی، ج ۵، ص ۱۲۸؛ طبرسی، ج ۴، ص ۴۷۴؛ برای نمونه دیگری از این رویکرد نک: نابلسی، ص ۱۰-۱۱).

نتیجه

به این ترتیب می‌بینیم که به‌رغم پرهیز گروهی از متکلمان از تبیین‌های علمی و علی، در تاریخ کلام گروهی دیگر از متکلمان که به معنایی خردگرا و قائل به علم بوده‌اند کوشیده‌اند به جمع حتی‌المقدور معقولی میان سنت ادیان ابراهیمی و جریان طب و فلسفه طبیعی زمانه‌شان برسند. با رسیدن به چنان راه‌حلی، تعبیر قرآنی «اضغاث احلام» در کنار تعابیری مثل اخلاط اربعه و طبایع و امزجه قرار گرفته‌است، زمینه جسمانی بعضی خواب‌ها تأیید شده و راه‌نظورزی در باره عوالم روحانی و منشأ غیرمادی خواب گشوده مانده‌است. جالب است که تلاش عقلی و علم‌باور این گروه اخیر از متکلمان، خود در روزگار ما گاهی به‌صورت سنتی صلب و علم‌ستیز درمی‌آید و به موجب آن کسانی به علم آن زمان - که چنان که دیدیم برای سازگار شدنش با دین تلاش شده بود- تقدس می‌بخشند و با نگاهی ایستا علم آن زمان را تأیید و علم این زمان را نفی می‌کنند، کاری که قاعدتاً خود آن دانشمندان و متکلمان مسلمان اگر در روزگار ما بودند آن را بی‌وجه و بی‌مبنا می‌یافتند. به این معنا تاریخ کلام صرفاً تاریخ اختلاف نظرهایی فنی یا کهنه‌شده در حوزه عقاید الهیاتی نیست، بلکه زمینه‌ای تأمل‌برانگیز برای شناخت نحوه‌های مختلف رویارویی مسلمانان با شناخت علمی و عقل فلسفی زمانه‌شان هم هست و توجه به آن می‌تواند حتی جنبه‌هایی از رویکردها و برخوردهای فعلی گروه‌های گوناگون مسلمانان را با مسائل زمانه نیز روشن کند.

۲۵۰ / تاریخ علم، دوره ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

نگارنده خود را موظف می‌داند از آقای دکتر مایکل چیس (Michael Chase) که نسخه انگلیسی مقاله حاضر را خواندند و ضمن معرفی دو منبع جدید به تکمیل آن کمک کردند، صمیمانه سپاسگزاری کند.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. (۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م). شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن امیر. (۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م). الکامل فی اصول الدین. تصحیح جمال عبدالناصر عبدالمنعم. قاهره: دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
- ابن حزم. (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل. تصحیح محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره. بیروت: دارالجلیل.
- ابن تیمیه. (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م). درء التعارض العقل و النقل. تصحیح محمد رشاد سالم. چاپ دوم. ریاض: ادارة الثقافة و النشر بالجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳ش). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابویعلی ابن فراء. (۱۹۷۴م). المعتمد فی اصول الدین. تصحیح ودیع زیدان حداد. بیروت: دارالمشرق.
- ابن فورک. (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری. تصحیح دانیل ژیماره. بیروت: دارالمشرق.
- ابن قتیبه. (۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م). کتاب عیون الاخبار. تصحیح یوسف علی طویل. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن ملاحمی. (۱۳۸۶ش). کتاب الفائق فی اصول الدین. تصحیح ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- _____ . (۱۳۸۷ش). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه. تصحیح حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

طبايع چهارگانه و تأثیرشان در رؤیا... ۲۵۱/

- _____ . (۱۳۹۰ش). كتاب المعتمد في اصول الدين. تصحيح ويلفرد مادلونگ. تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين.
ابن مرتضى. (۱۹۸۸م). كتاب المنية و الأمل في شرح الملل و النحل. تصحيح محمد جواد مشكور. بيروت: مؤسسه الكتاب الثقافيه.
- _____ . (۱۹۸۵م). كتاب القلائد في تصحيح العقائد. تصحيح البير نصرى نادر. بيروت: دارالمشرق.
- ابن منظور. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م). لسان العرب. تصحيح على شيرى. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- ابن ميمون. (۱۹۷۴م). دلالة الحائرين. تصحيح حسين آتاي. أنكارا: مكتبة الثقافة الدينية.
ابن نديم. (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م). الفهرست. تصحيح ايمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامى.
- اشعري، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين. تصحيح هلموت ريتز. ويسبادن: دارالنشر فرانتس شتاينر.
- ابورشيد نيشابورى. (۱۹۷۹م). المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين. تصحيح معن زياده و رضوان سيد. طرابلس: معهد الانماء العربى.
- باقلانى، ابوبكر محمد بن طيب. (۱۹۵۷م). كتاب التمهيد. تصحيح ريجارد جوزف مكارتى. بيروت: المكتبة الشريقيه.
- بغدادى، عبدالقاهر. (۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م). اصول الدين. استانبول: مطبعة الدولة.
- _____ . (۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م). الفرق بين الفرق. تصحيح محمد محيى الدين عبدالحميد. بيروت: المكتبة العصرية.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر. انوار التنزيل و اسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوى. بيروت: دارالجيل. [بى تا].
- بزدوى، محمد بن محمد. (۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م). اصول الدين. تصحيح هانس پتر لينتس. قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
- تفتازانى، مسعود بن عمر. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م). شرح المقاصد. تصحيح عبدالرحمن عميره. بيروت: عالم الكتب.
- توحيد المفضل. (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م). تصحيح كاظم مظفر. بيروت: مؤسسه الوفاء.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م). كتاب الحيوان. تصحيح عبدالسلام محمد هارون. چاپ دوم. قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلب و اولاده.
- جرجانى، على بن محمد. (۱۸۴۵م). كتاب التعريفات. تصحيح گوستاو فلوگل. افست بيروت: مكتبة لبنان.

- _____ . (۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م). شرح المواقف. تصحیح محمد بدرالدین نعسانی حلبی. مصر: مطبعة سعادة.
- جصاص، احمدبن علی. (۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م). احكام القرآن. تصحیح عبدالسلام محمد علی شاهین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله. (۱۹۵۹م). الشامل فی اصول الدین. تصحیح هلموت کلویفر. قاهره: دارالعرب.
- حاکم جشمی. (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م). رسالة ابليس الى اخوانه المناحيس. تصحیح حسین مدرس. بیروت: دارالمنتخب العربی.
- خیاط، عبدالرحیم بن محمد. (۱۹۸۶م). کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد. تصحیح ساموئل نیبرگ. بیروت: دار قابس.
- خلاصة النظر (از مؤلفی شیعی و معتزلی زنده در قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری). (۱۳۸۵ش). تصحیح زابینه اشمیتکه و حسن انصاری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م). مفردات الفاظ القرآن. تصحیح صفوان عدنان داودی. بیروت: الدار الشامیة.
- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م). البرهان فی علوم القرآن. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- زمخشری، محمود بن محمد. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م). اساس البلاغة. تصحیح محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سرّ الخلیقة و صناعة الطبیعة (کتاب العلل بلینوس الحکیم). (۱۹۷۹م). تصحیح اورسولا وایسر. معهد التراث العلمی العربی جامعة الحلب.
- سعدی، بوستان. (۱۳۶۹ش). تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات خوارزمی. ویراست چهارم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۶۳ش). الاتقان فی علوم القرآن. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. افست قم: منشورات الرضی و بیدار.
- شریف مرتضی. (۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م). امالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد). تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. مصر: دار احیاء الکتب العربیة.
- _____ . رسائل الشریف المرتضی. تصحیح سید مهدی رجایی. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات. [بی تا].
- _____ . (۱۳۸۱ش). الملخص فی اصول الدین. تصحیح محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

طبايع چهارگانه و تأثيرشان در رؤيا.../ ۲۵۳

- شهرستانی، محمدبن عبدالکريم. (۱۹۳۴م). نهاية الاقدام في علم الکلام. تصحيح آلفرد گيوم. لندن، افست قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- _____ . (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م). الملل و النحل. تصحيح محمد سيد كيلاني. قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- طوسي، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبيان في تفسير القرآن. تصحيح احمد حبيب قصير عاملي. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م). تفسير مجمع البيان. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
- عبدالجليل قزويني. (۱۳۹۱ش). بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض معروف به نقض. تصحيح ميرجلال الدين محدث ارموي. تهران: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- علامه حلي، حسن بن يوسف. (۱۳۶۳ش). انوار الملکوت في شرح الياقوت. تصحيح محمد نجمي زنجاني. قم: نشر الرضي و بيدار.
- _____ . (۱۳۷۲ش). الباب الحادي عشر. تصحيح مهدي محقق. مشهد: مؤسسة چاپ و انتشارات آستان قدس رضوي.
- غزالي. تهافت الفلاسفة. تصحيح سليمان دنيا. قاهره: دارالمعارف [تاريخ مقدمه ۱۹۷۲م].
- _____ . (۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م). مقاصد الفلاسفة. تصحيح محمود بيجو. دمشق: مطبعة ايضاح. فخر رازي. التفسير الكبير أو المفاتيح الغيب. بيروت: دارالكتب العلمية، [بي تا].
- _____ . (۱۳۸۲ش). جامع العلوم (ستيني). تصحيح سيدعلي آل داود. تهران: بنياد موقوفات دكتور محمود افشار.
- _____ . (۱۳۹۰ش). حفظ البدن (رساله‌ای كه‌ن در باب بهداشت تن). تصحيح سيد حسين رضوي برقي. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.
- فراهيدي، خليل بن احمد. (۱۴۰۹ق). كتاب العين. تصحيح مهدي مخزومي و ابراهيم سامرايي. افست قم: مؤسسة دار الهجرة.
- قاضي عبدالجبار همداني. (۱۳۸۰-۱۳۸۵ش/۱۹۶۰-۱۹۶۵م). المغني في ابواب التوحيد و العدل. ج ۵: الفرق الاسلامية، تصحيح محمود محمد قاسم و ابراهيم مدكور، ج ۹: التوليد، تصحيح توفيق طويل و سعيد زايد و ابراهيم مدكور، ج ۱۲: النظر و المعارف، تصحيح ابراهيم مدكور. قاهره [بي تا].
- قرطبي، محمدبن احمد. (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م). الجامع لأحكام القرآن. تصحيح عبدالله بن عبدالمحسن تركي و محمد رضوان عرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- كراجكي، ابوالفتح. (۱۳۶۹ش). كنز الفوائد. قم: مكتبة المصطفوي.

كلينى، محمدبن يعقوب. (١٣٨٨ق). الكافى. تصحيح على اكبر غفارى. چاپ سوم. بيروت: دارالكتب الاسلاميه.

كندى، يعقوب بن اسحاق. (١٣٦٩ق/١٩٥٠م). فى حدود الاشياء و رسومها. در رسائل الكندى الفلسفيه، تصحيح محمد عبدالهادى ابوريده. قاهره: دارالفكر العربى.

ماتريدى. (١٩٧٠م). كتاب التوحيد. تصحيح فتح الله خليف. بيروت: دارالمشرق. _____ . (١٤٠٠ق/١٩٨١م) [منسوب]. شرح الفقه الأكبر، در الرسائل السبعة فى العقائد. چاپ سوم. حيدرآباد دکن: دائره المعارف العثمانيه.

مانكديم. (١٤٠٨ق/١٩٨٨م). شرح الاصول الخمسة [منسوب به قاضى عبدالجبار]. تصحيح عبدالكريم عثمان. قاهره: مكتبة وهبه.

مجلسى، محمدباقر. (١٤٠٣ق/١٩٨٣م). بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الوفاء. مختار رسائل جابر بن حيان. (١٣٥٤ق/١٩٣٦م). تصحيح پل كراوس. قاهره: مكتبة الخانجى.

مفيد، محمدبن محمد. (١٤١٤ق/١٩٩٣م). اوائل المقالات. بيروت: دارالمفيد. _____ . (١٤١٤ق/١٩٩٣م). الفصول المختارة من العيون و المحاسن. كزیده شريف مرتضى،

تصحيح نورالدين جعفریان، يعقوب جعفرى و محسن احمدى. بيروت: دارالمفيد. مقدسى، مطهر بن طاهر. (١٨٩٩-١٩١٩م). البدء و التاريخ. تصحيح كلمان هوار. پاریس، افست قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

ميناى، فاطمه. (١٣٩٢ش). «معناى عرض نزد متكلمان مسلمان». در سالک فكرت: ارج نامه استاد دكتور غلامحسين ابراهيمى دينانى. به كوشش محمد جواد اسماعيلى و احمد مظاهرى. تهران: مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران. ص ٤٢١-٤٣٦.

نابلسى، عبدالغنى. (٢٠٠٢م). تعطير الأنام فى تعبير المنام. تصحيح محمود توفيق حكيم. قاهره: مكتبة مدبولى.

ناشى اكبر. (٢٠٠٣م). مقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات، در مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فى المقالات. تصحيح يوزف فان اس. بيروت: دارالنشر فرانتس شتاينر.

نسفى، ميمون بن محمد. (١٤٢١ق/٢٠٠٠م). بحر الكلام. تصحيح ولى الدين محمد صالح فرفور. دمشق: مكتبة دار الفرفور للطباعة و النشر و التوزيع.

نشوان حميرى. (١٩٧٢م). الحور العين. تصحيح كمال مصطفى. افست تهران.

Bernard, M. (1980). "La critique de la notion de nature (*tab'*) par le Kalām."

Studia Islamica (vol. LI). pp.59-105.

Crone, P. (2016). "Ungodly cosmologies." in *Islam, the ancient near east and varieties of Godlessness, Collected studies in three volumes* (vol. 3). ed. Hanna

Siurua. Leiden & Boston: Brill. pp. 118-150.

Dhanani, A. (1994). *The Physical theory of kalām*. Leiden.

- Daiber, H. (1975). *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī*. Beirut.
- Ebrahimnejad, H. (2012). "Jālīnus." *Encyclopaedia Iranica*, vol. XIV. Fasc. 4. pp. 420-427.
- Frank, R. M. (1974). "Notes and remarks on the ṭabā'ī' in the teaching of al-Māturīdī." in *Classical Islamic Theology: The Ash'rites*. Great Britain.
- Goodman, L. E. (1978). "Did Al-Ghazālī Deny Causality?" *Studia Islamica*, No. 47. pp. 83-120.
- Gätje, H. (1971). *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Gutas, D. (2003). "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna." *Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. ed. David C. Reisman and Ahmed Alrahim. Leiden & Boston: Brill.
- Langermann, Y. T. (2009). "Islamic Atomism and the Galenic Tradition." *History of Science*. (vol. XLVII). pp. 277-295.
- Pingree, D. E. and Nomanul Haq, S. (1999). "Ṭabī'a." *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition. Leiden.
- Russell, G. (2012). "Greece x. Geek Medicine in Persia." *Encyclopaedia Iranica* (vol. XI/4). pp. 342-357.
- Schöck, C. (2004). "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns. "dynamis" (qūwa/qudra/istiṭā'a) in der Islamischen Theologie." *Traditio*. Cambridge University Press. vol. 59, pp. 79-128.
- van Ess, J. (1991). *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*. Berlin.
- Wolfson, H. (1976). *Philosophy of the Kalam*. Cambridge.