



An Analysis of the Arguments for Demonstrating Divine Power and Free Will in the Philosophical Kalām of the Later Ḥilla School of Imāmī Theology

Hamid 'Aṭā'ī Nazārī ¹✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Theology, Research Institute of Theology and Family, Islamic Sciences and Culture Academy, Isfahan, Iran. Email: h.ataee@isca.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 21 November 2025
Revised: 19 Desember 2025
Accepted: 23 Desember 2025
Available Online: 1 February 2026

Keywords:

God, power, free will, volition, philosophical kalām, Imāmī kalām, Later Ḥilla School.



Abstract

Compared with attributes such as divine knowledge and will, which have been examined from multiple perspectives, the attribute of divine power (*qudrah*) has received relatively limited scholarly attention. Accordingly, clarifying theologians' views and proofs regarding the definition and demonstration of divine power remains a significant research priority in the field of Islamic kalām. The present study employs a historical-analytical method to compile, explicate, and analyse the various positions and arguments advanced by Imāmī theologians during the formation and development of philosophical kalām from the seventh to the eleventh centuries AH, with particular emphasis on the theologians of the Later Ḥilla School, concerning divine power and free will (*volition*). The findings indicate that, across the works of these theologians, seven arguments are presented for establishing God's power in the sense of His being a capable, volitional agent. Among these, one argument is scriptural, while the remaining six are purely rational. One argument addresses the negation of extrinsic compulsion imposed on God, whereas the other six establish God's capable volition by refuting intrinsic compulsion. Furthermore, among the five rational arguments concerned with negating intrinsic compulsion, one demonstrates God's volitional capability without reference to created entities, considering it solely as one of His attributes of perfection. The other four arguments appeal to certain attributes of creatures—namely temporal origination (*ḥudūth*), order (*naẓm*) and, perfection (*itqān*), change and transformation, and the capacity for non-existence—to establish divine power.

Cite this article: 'Aṭā'ī Nazārī, H. (2026). An Analysis of the Arguments for Demonstrating Divine Power and Free Will in the Philosophical Kalām of the Later Ḥilla School of Imāmī Theology. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 337-374. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7809.1679>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

In comparison with attributes such as divine knowledge and will, which have been examined from various perspectives, the attribute of divine power has received relatively limited scholarly attention. Consequently, clarifying the views and arguments of theologians concerning the definition and demonstration of divine power remains a significant research priority in the field of Islamic kalām. To date, the positions and arguments advanced by theologians of the philosophical kalām tradition regarding divine power have not been subjected to a comprehensive and systematic investigation. To the best of our knowledge, no exhaustive scholarly study has yet appeared that surveys, through a thorough examination of the kalām works of these theologians, the full range of arguments they employed to establish divine power.

The present article therefore collects, explicates, evaluates, and analyses the diverse views and arguments presented by Imāmī theologians with respect to divine power and volition during the formative period of philosophical kalām. In this study, the Imāmī philosophical kalām school—founded by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672 AH) and his students in the city of Ḥilla, most notably ‘Allāma al-Ḥillī (d. 726 AH), and continued until the Safavid era—is designated as the “Later Ḥilla School.” From a chronological perspective, the present research examines Imāmī kalām sources from the seventh to the eleventh centuries AH and explicates and analyses the arguments presented in these works for establishing divine power.

Method

This study employs a historical-analytical research method to compile, explicate, and analyse the various positions and arguments proposed by Imāmī theologians during the period of Imāmī philosophical kalām, spanning the seventh to the eleventh centuries AH, with respect to divine power and volition. To this end, all major extant kalām works produced by Imāmī theologians in this period were examined in chronological order. The arguments articulated in these works for establishing divine power were systematically identified, described, and critically assessed.

Findings

According to the various definitions of the attribute of power advanced by the theologians of the Later Ḥilla School, divine power is synonymous with God’s being volitional (mukhtār). On this basis, from the perspective of theologians adhering to the philosophical kalām tradition, establishing the attribute of power for God is equivalent to establishing the attribute of volition for Him.

An examination of the kalām texts of the Later Ḥilla School indicates that the most prominent and widely employed argument for establishing that God is powerful—un-



derstood as being volitional in performing actions and free from any necessity either to act or to refrain from acting—rests on the temporal origination (*al-ḥudūth al-zamānī*) of the world. In other words, for these theologians, the proof of divine power is grounded in the acceptance of the world's temporal origination. The argument may be summarised as follows: If God were not a capable volitional agent—that is, if He were a necessitated and compelled agent (*fā'il mūjab*)—then the act of such an agent, proceeding from the requirements of its essence and belonging to the concomitants of that essence, would always accompany the agent and could neither be posterior to it nor separable from it. Consequently, the issuance of action from God would be necessary and unavoidable. In that case, either God's act—that is, the world—would have to be eternal like God Himself, or God would have to be originated like the world. Yet it has been established, first, that the world is not eternal but temporally originated, and second, that God is eternal and not originated. Therefore, God is not a necessitated and compelled agent; rather, He is a capable volitional agent.

Another argument that appears in several *kalām* works of the Later Ḥilla School for establishing God's power is a *reductio ad absurdum* argument. This argument seeks to refute the assumption that God is a necessitated and non-volitional agent and thereby to establish His capability and volition. As far as is known, this line of reasoning does not appear in Imāmī *kalām* texts prior to the seventh century AH and seems, within the Imāmī tradition, to have been articulated for the first time by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Unlike the previous argument, this proof does not rely on the temporal origination of the world. Instead, it emphasises that if God were a necessitated and compelled agent, then the annihilation of any originated being or entity in the world would entail the annihilation of God Himself—a consequence that is manifestly false. Hence, God cannot be a necessitated and compelled agent and must therefore be a capable volitional agent.

Both arguments underscore that, if God were necessitated and compelled, then—on the basis of the principle of necessary existential entailment between a necessitated (non-volitional) cause and its effect and act—the eternity of God would entail the eternity of originated beings, and the annihilation of originated beings would entail the annihilation of God, the Necessary Being. Since none of these consequences is acceptable, the assumption that God is necessitated and compelled is untenable, and the attributes of power and volition are thereby established for Him.

Building on these two arguments and relying on the same principle of necessary entailment between a necessitated (non-volitional) cause and its effect in certain respects, some theologians advanced new arguments for God's being a capable volitional agent. These arguments are grounded in other shared features between a necessitated cause and its effect, namely persistence and permanence, on the one hand, and change and transformation, on the other. In these new formulations, it is argued that, were God necessitated and compelled, the ontological permanence of God would require the permanence of created beings, while the change and transformation of created beings would require change and transformation in God. Since neither the permanence of created beings nor change in God is acceptable, the hypothesis of God's being non-volitional is thereby refuted.



Conclusion

This study demonstrates that, in the works of these theologians, a total of seven arguments are advanced to establish divine power in the sense of God's being a capable volitional agent. Among these, one argument is scriptural, while the remaining six are purely rational. One argument addresses the negation of extrinsic compulsion imposed on God, whereas the other six establish God's capable volition by refuting intrinsic compulsion. Furthermore, among the five rational arguments concerned with negating intrinsic compulsion, one demonstrates God's volitional capability without reference to created entities, considering it solely as one of His attributes of perfection. The other four arguments appeal to certain attributes of creatures—namely temporal origination (ḥudūth), order (naẓm) and, perfection (itqān), change and transformation, and the capacity for non-existence—to establish divine power.

Author Contributions

The author is the sole author of this article and conducted all research and writing independently.

Data Availability Statement

This research is based exclusively on published philosophical and theological sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the reference list.

Acknowledgements

The author thanks the journal's reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments.

Ethical Considerations

The author affirms that, in writing this article, he has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct, and that he has observed scholarly fidelity in representing the views of the theologians discussed.

Funding

This research received no specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest in the writing of this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The author takes full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.



تحلیل براهین اثبات قدرت و اختیار الهی در کلام فلسفی مکتب حله متأخر امامیه

✉ حمید عطائی نظری^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات تطبیقی، پژوهشکده الهیات و خانواده، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران. رایانامه: h.ataee@isca.ac.ir

چکیده

در مقایسه با اوصافی چون «علم» و «اراده» الهی که تاکنون از جوانب مختلف بررسی شده، درباره وصف «قدرت» خدا تحقیقات کمتری به انجام رسیده است. ازاین‌رو، توضیح دیدگاه‌ها و ادله متکلمان در خصوص چگونگی تعریف و اثبات قادریت الهی همچنان در شمار اولویت‌های پژوهشی در حوزه کلام اسلامی به شمار می‌آید. در همین راستا، در مقاله حاضر با استفاده از روش تحقیق تاریخی - تحلیلی نظرگاه‌ها و براهین گوناگونی که متکلمان امامیه در دوره تکوین و تکامل کلام فلسفی طی قرون هفتم تا یازدهم هجری، و به‌طور خاص متکلمان مکتب حله متأخر، در خصوص قدرت و اختیار الهی مطرح نموده‌اند، تدوین و تشریح و تحلیل می‌شود. این جستار نمودار آن است که در آثار این متکلمان، در مجموع، هفت استدلال به‌منظور اثبات قادریت خداوند به معنای قادر مختار بودن او ارائه شده است که از میان آن‌ها یک استدلال، نقلی و سایر دلایل، عقلی محض‌اند. از این هفت استدلال، یک دلیل، به نفی جبر برون‌ذاتی از خداوند می‌پردازد، ولی شش دلیل دیگر با نفی جبر درون‌ذاتی از خدا، قادر مختار بودن او را اثبات می‌کنند. همچنین، از میان پنج استدلال عقلی ناظر به نفی جبر درون‌ذاتی، یک استدلال، قادر مختار بودن خدا را بدون استناد به موجودات عالم و صرفاً به عنوان یکی از صفات کمالی او اثبات می‌کند، درحالی‌که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و اتقان، تغییر و تحول، و نیز عدم‌پذیری، قادریت الهی نشان داده می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

کلیدواژه‌ها

خدا، قدرت، اختیار، کلام فلسفی، کلام امامیه، مکتب حله متأخر.

استناد: عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۵). تحلیل براهین اثبات قدرت و اختیار الهی در کلام فلسفی مکتب حله متأخر امامیه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۳۳۷-۳۷۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7809.1679>





مقدمه

یکی از اوصاف اصلی و ذاتی خداوند «قدرت» اوست. متکلمان مسلمان در ادوار و مکاتب مختلف کوشیده‌اند با رویکردهای متفاوت به تبیین و تحلیل این وصف در خداوند بپردازند و دلایل گوناگونی را برای اثبات آن اقامه کنند. تاکنون آرا و استدلال‌های متکلمان امامیه در خصوص وصف «قدرت» الهی چندان که بایسته است واکاوی نشده است. از این رو، توضیح و تشریح انظار و ادله متکلمان در باب چگونگی تعریف و اثبات قادریت الهی همچنان در شمار مسائل قابل تحقیق در حوزه کلام اسلامی و امامی قرار دارد. در مقاله حاضر دیدگاه‌ها و براهین گوناگونی که متکلمان امامیه در دوره تکوین و تکامل کلام فلسفی در خصوص قدرت و اختیار الهی مطرح نموده‌اند گردآوری و تبیین و ارزیابی می‌شود. پیش از این، نظرگاه‌ها و برهان‌های متکلمان پیرو مکتب کلام فلسفی در این موضوع، مورد تحقیق و تدقیق فراگیر قرار نگرفته است و تا آن جا که دانسته است، هیچ جستار پژوهشی جامعی که با تتبع در میراث کلامی این متکلمان، انواع استدلال‌های آنان را برای اثبات قدرت الهی بررسی‌ده باشد، انتشار نیافته است. نظر به این که تعالیم و براهین متکلمان امامی یادشده در موضوع قدرت و اختیار الهی درخور بررسی و واجد اهمیت بسیار است، فراهم آوردن پژوهشی تا حد مقدور کامل که استدلال‌های گوناگون این متکلمان را بر اساس منابع دست اول بازمانده از آنان بازشناسد و بازنماید، ضروری می‌نماید.

قبل از آن که ادله مطرح برای اثبات قادریت خدا در آثار متکلمان مکتب کلام فلسفی تبیین و بررسی شود، یادآوری دو نکته در این بحث ضرورت دارد. نخست آن که، به دلیل تعدد مکاتب کلامی امامیه در طول تاریخ که بحث و فحص در تمام منابع و موارد آن‌ها بسیار فراتر از مجال حاضر است، گریز و گزیری از محدود کردن دامنه تحقیق کنونی نیست. از این رو جستار فعلی تنها عهده‌دار بررسی ادله اثبات قدرت و اختیار خداوند در مکتب کلام فلسفی امامیه است و بحث در باب این موضوع در سایر مکاتب کلامی موکول است به مجال دیگر.

چنان که معروف است، مکتب کلام فلسفی امامیه به دست نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ق) و شاگردانش در شهر حله، به ویژه علامه حلی (م. ۷۲۶ق) تأسیس شد و با فراز و فرودهایی، تا دوره صفویه استمرار یافت. در این نوشتار، از این مکتب با عنوان «مکتب حله متأخر» یاد می‌شود. بنابراین، به لحاظ زمانی، پژوهش پیش‌رو منابع و مصادر کلامی امامیه را طی قرون



هفتم تا یازدهم هجری می‌کاود و ادله مطرح در این آثار در خصوص اثبات قادریت خدا را گردآوری و تبیین و ارزیابی می‌کند.

نکته دوم این‌که، بر اساس تعاریف مختلف متکلمان مکتب حله متأخر از صفت «قدرت» در خداوند، قادریت خداوند مترادف است با «مختار» بودن او. برای نمونه، تعریف قادر به «کسی که انجام فعل و عدم انجام فعل برای او ممکن است و می‌تواند میان فعل و ترک فعل انتخاب کند» (طوسی، ۱۴۴۰، ص. ۴۹۴، ۵۰۴؛ حلی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۲) یا تعریف آن به «کسی که فعل از او در اثر اراده و داعی و قصد صادر شود» (طوسی، ۱۴۱۳، ص. ۳۹) وصف قادر را در ترادف با «مختار» و در برابر فاعل «موجب» و غیرمختار قرار می‌دهد. بر این اساس، از منظر متکلمان پیرو مکتب کلام فلسفی، اثبات وصف «قدرت» برای خداوند برابر است با اثبات وصف «اختیار» برای او. اینک با لحاظ نکته اخیر، به توضیح و سنجش استدلال‌های مهمی که در نگاشته‌های متکلمان مکتب حله متأخر برای اثبات قادر مختار بودن خداوند ارائه شده است می‌پردازیم.

۱. استدلال نخست

بررسی متون کلامی متکلمان مکتب حله متأخر نمودار آن است که در این مکتب نیز مهم‌ترین و معروف‌ترین دلیل برای اثبات قادر بودن خداوند، به معنای مختار بودن او در انجام افعال و سلب ضرورت انجام افعال یا ترک آن‌ها از ذات وی، استناد به حادث بودن عالم است، یعنی از منظر این متکلمان هم اثبات قادریت خدا مبتنی است بر پذیرش حدوث زمانی عالم. خلاصه این استدلال چنین است که اگر خدا قادر مختار نباشد، یعنی فاعل موجب و مجبور باشد، آن‌گاه چون فعل فاعل موجب به مقتضای ذات او و از لوازم ذاتش است و از این رو همواره ملازم و مقارن با فاعل است و متأخر و منفک از آن نیست، لازم می‌آید صدور فعل از خدا واجب و ضروری باشد. در این صورت، یا باید فعل خداوند یعنی عالم نیز همچون خودش قدیم و ازلی باشد، یا این‌که خداوند همچون عالم، حادث باشد، درحالی‌که ثابت شده است که اولاً عالم قدیم نیست، بلکه حادث زمانی است؛ ثانیاً خداوند قدیم و ازلی است و حادث نیست. استدلال یادشده، در بسیاری از آثار متکلمان امامی مکتب حله متأخر و پس از آن (طوسی، ۱۴۱۳، ص. ۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۱۹۱؛ حلی، ۱۴۱۳، ص. ۲۵۰؛ حلی، ۱۴۲۲، ص. ۳۹۳؛ حلی، ۱۴۴۵، ص. ۲۸۸؛ حلی، ۱۴۳۰، ص. ۵۲۲؛ حلی، بی‌تا، ص. ۳۷؛ حلی، ۱۳۳۷، ص. ۲۲۹؛ فخرالمحققین حلی، ۱۴۳۸، ص. ۵۳؛ اعرج، ۱۴۴۱، ص. ۵۶؛ عبیدلی، ۲۰۲۰، ج. ۲،



ص. ۲۷-۲۸؛ شیوری، ۱۴۳۳، ص. ۲۴۹؛ شیوری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۶؛ جرجانی، ۱۴۰۳، ص. ۶۶؛ مکی، ۱۴۳۰، ج. ۱۸، ص. ۶۳؛ کفعمی، ۱۴۳۰، ص. ۶۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۱ و همین‌طور در تألیفات متکلمان اشعری (رازی، ۱۳۷۸، ص. ۳۷۳؛ رازی، ۱۴۳۳، ص. ۶۳؛ بیضاوی، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۷) با عبارات و مقدمات گوناگونی مطرح شده است و می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد:

(آ) اگر خدا قادر مختار نباشد، حتماً موجب است.

(ب) اگر خدا موجب باشد، عالم باید قدیم باشد، زیرا صدور عالم از خدا یا متوقف است بر شرطی غیر از خود خدا یا متوقف نیست. اگر متوقف باشد بر شرطی، آن‌گاه این شرط یا حادث است یا قدیم. اگر حادث باشد، نیازمند علت است و این علت هم اگر حادث باشد باز محتاج به علتی دیگر است و چنانچه این سلسله به علتی قدیم ختم نشود، تسلسل پیش می‌آید که مُحال است. اما اگر صدور عالم از خدا، یا متوقف بر شرطی قدیم باشد یا اصلاً متوقف بر شرطی نباشد، آن‌گاه لازم می‌آید که عالم قدیم باشد، زیرا علتِ عالم قدیم است، و با تحقق علت تامه تحقق معلول نیز واجب است و در نتیجه، معلولِ علتِ قدیم غیرمختار باید همچون علتش قدیم باشد.

(ج) اما عالم قدیم نیست، بلکه حادث است.

(د) پس خدا موجب نیست.

در نتیجه: خدا قادر مختار است (شیوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۴؛ شیوری، ۱۴۰۵، ص. ۱۸۴).

گذشته از این تقریر معروف و رایج از استدلال به حدوث زمانی عالم بر قادر مختار بودن خداوند، گاه برخی از متکلمان تقریرهای متفاوت دیگری بر همین مبنا ارائه کرده‌اند که در نهایت، بازگشت آن‌ها به همان تقریر معروف است. برای نمونه، در رساله‌ای که به اشتباه به شیخ طوسی انتساب یافته است، نویسنده برای اثبات قادر مختار بودن خداوند - به این معنا که «اگر بخواهد کاری را انجام دهد، کار از او صادر شود، و اگر بخواهد فعلی را ترک کند، فعل از او صادر نشود» - این‌گونه استدلال نموده است که: خدا عالم را در وقت خاص و معینی آفریده است و در سایر اوقات خلق نکرده، با این‌که آفرینش آن در دیگر اوقات هم برایش ممکن بوده است، پس خداوند قادر مختار است، زیرا احداث و ایجاد عالم را در وقتی خاص اراده کرده و انجام داده، و در سایر اوقات اراده نکرده و ترک نموده است، یعنی خلقت و عدم خلقت عالم، هر دو برای خدا ممکن بوده است (طوسی، ۱۴۰۳، ص. ۹۴؛ بحرانی، ۱۴۳۵، ص. ۲۱۴).



چنان‌که ملاحظه شد، استدلال‌ها و تقریرهای پیشگفته مبتنی است بر پذیرش حدوث زمانی عالم، که می‌دانیم مسئله‌ای غامض و محل منازعه و مجادله متکلمان با فلاسفه بوده است و غالب حکما منکر آن بوده‌اند. به همین جهت، برخی از متکلمان کوشیده‌اند استدلال خویش از طریق استناد به حدوث را به صورتی تقریر کنند که دیگر منوط به اثبات و پذیرش حدوث عالم نباشد. در این تقریر جدید، به جای استدلال به خصوص حادث بودن عالم، به حادث بودن همه حوادث زمانی یا حدوث ممکنات مخلوق خدا استناد شده است و حدوث آن‌ها دلیلی بر قادر مختار بودن خداوند معرفی گردیده است. در یکی از تقریرهای این نوع استدلال گفته شده است که: اگر خداوند فاعل موجب باشد، آن‌گاه چون فعل و اثر (معلول) فاعل موجب هیچ گاه از آن جدا نیست، لازم می‌آید که همه ممکنات یا مخلوقات حادث او مثل خودش قدیم باشند، اما معلوم است که قدیم بودن موجودات حادث محال است. بنابراین، خدا فاعل موجب نیست، بلکه قادر مختار است (منسوب به) فخرالمحققین حلی، ۱۴۱۳، ص. ۲۲؛ نیز نک: ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۳۴، ج. ۲، ص. ۵۴۰؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص. ۱۶). استدلال مورد بحث را می‌توان به صورت زیر بازنمود:

(آ) اگر خداوند فاعل غیرمختار باشد، آن‌گاه یا اثرگذاری او در عالم مشروط است به چیز دیگری یا مشروط نیست.

(ب) اگر مشروط نباشد، آن‌گاه لازم می‌آید که موجودات حادث زمانی، قدیم باشند، که چنین لازمه‌ای آشکارا باطل است.

(ج) اگر مشروط باشد، آن‌گاه چنانچه این شرط امری قدیم باشد، باز قدیم بودن موجودات حادث زمانی لازم می‌آید که باطل است. اما اگر این شرط موجودی حادث باشد و در سلسله علل خود به موجود قدیم منتهی نشود، تسلسل حوادث نامتناهی پیش می‌آید که باطل است. در نتیجه: خداوند فاعل غیرمختار نیست، یعنی قادر و مختار است (سُیوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۵).

در برخی از تقریرهای دیگر این نوع استدلال اعتراف به وجود حتی یک حادث در عالم، هر موجودی که باشد، مقدمه اثبات قادر مختار بودن خداوند قرار گرفته است، زیرا آن حادث به نحوی در سلسله علل خود به خداوند قدیم منتهی می‌شود و در این حال، اگر خدا فاعل موجب بود، آن‌گاه چون اثر و معلول فاعل موجب قدیم حتماً قدیم است، می‌بایست آن



حادث نیز قدیم می‌بود، که البته لازمه‌ای است مُحال (اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۰ - ۴۱). این استدلال را به صورت زیر نیز می‌توان مطرح کرد:

(آ) بدیهی است که موجود حادثی در عالم وجود دارد، مثلاً درختی که تازه به وجود می‌آید.

(ب) چون هر حادثی محتاج به علت است، این موجود حادث نیز علتی دارد.

(ج) اگر این موجود حادث در سلسله علل خود به علتی قدیم منتهی نشود، یعنی سلسله علل آن همگی حادث باشند، آن‌گاه تسلسل در علل لازم می‌آید که مُحال است.

(د) اما اگر این موجود حادث در سلسله علل خود به علتی قدیم منتهی شود، آن‌گاه برای آن‌که تسلسل حوادث (موجودات حادث) پیش نیاید، این موجود قدیم باید دست‌کم علتِ بدون واسطه یکی از این موجودات حادث حاضر در سلسله علل یادشده باشد.

(ه) این موجود قدیم اگر فاعلی موجب و غیرمختار باشد، آن‌گاه مُحال است که علتِ بدون واسطه یکی از این موجودات حادث حاضر در سلسله علل یادشده باشد، زیرا معلول بدون واسطه علت تامه قدیم موجب حتماً قدیم است نه حادث.

(و) پس این موجود قدیم باید فاعلی مختار و قادر باشد.

(ز) تنها موجود قدیم خداوند است و هر موجودی غیر از او چون ممکن‌الوجود است حتماً حادث است (لحاظ این مقدمه از آن جهت ضروری است که اگر وجود موجود قدیم دیگری جز خدا ممکن باشد، آن‌گاه می‌توان تصور کرد که در فرض موجب بودن خداوند، از او موجود قدیم مختاری صادر شود و سپس موجودات حادث عالم همگی برحسب اراده این موجود قدیم مختار پدید آیند. در این صورت، دیگر از غیرمختار بودن خداوند، قدیم بودن هیچ موجود حادثی لازم نمی‌آید).

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (جرجانی، ۱۴۱۹، ج. ۸، ص. ۵۸ - ۵۹).

همان‌گونه که از مقدمات استدلال قابل فهم است، پذیرش این برهان مبتنی است بر قبول دو فرض: نخست این‌که یکی از موجودات حادث عالم معلول مستقیم و بدون واسطه خداوند است، و دوم این‌که هیچ موجود قدیم دیگری جز خداوند در عالم وجود ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۸۹ - ۹۱).

چنان‌که مشاهده شد، در این تقریرهای تازه، صرف پذیرش وجود موجودی حادث در عالم دلیلی بر قادر مختار بودن خداوند به حساب آمده است و بنابراین، دیگر طرح استدلال برای



اثبات قدرت خدا متوقف بر پذیرش خصوص حدوث عالم نیست و حتی با انکار حادث بودن عالم نیز می‌توان استدلالی از راه استناد به حدوث یکی از مخلوقات خدا برای اثبات قادر مختار بودن او ارائه نمود. مبنای همه استدلال‌های پیشگفته تأکید بر این نکته است که تأخر و انفصال معلول از «علت غیرمختار» مُحال است و بنابراین، فاعل موجب اگر قدیم باشد فعلش هم قدیم است، و اگر حادث باشد فعلش هم حادث است. بر این اساس، هیچ موجود حادثی ممکن نیست معلول فاعل غیرمختار قدیم باشد و چنانچه معلول علتی قدیم باشد آن علت قدیم حتماً باید مختار باشد نه موجب (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۸۹). پس اگر خدا غیرمختار باشد، لازم می‌آید که معلول بی‌واسطه او نیز قدیم باشد. اما وجود موجود قدیم دیگری جز خداوند مُحال است. در نتیجه، خدا باید قادر مختار باشد.

۲. استدلال دوم

برهان دیگری برای اثبات اتصاف خدا به وصف قدرت که در شماری از آثار کلامی متکلمان مکتب حله متأخر مجال طرح یافته است استدلالی است از نوع برهان خُلف که با ابطال فرض موجب و غیرمختار بودن خداوند، قادر و مختار بودن او را ثابت می‌کند. تا آن جا که می‌دانیم، این استدلال در متون کلامی امامی پیش از قرن هفتم هجری مطرح نشده بوده و به نظر می‌رسد که در میان امامیه احتمالاً نخستین بار آن را نصیرالدین طوسی تقریر کرده است. برهان مزبور مبتنی بر پذیرش حدوث زمانی عالم نیست و به جای آن بر این نکته تأکید دارد که اگر خدا فاعل موجب و مجبور بود، آن‌گاه لازم می‌آمد با معدوم شدن هر حادث یا موجودی از عالم، خدا نیز معدوم شود، درحالی‌که آشکارا چنین لازمه‌ای باطل و نادرست است.

طوسی در رساله فصول پس از بیان این‌که «فیلسوفان معتقدند خداوند موجب بالذات است»، در نقد این عقیده اظهار داشته است که اگر فعلی از موجب بالذات صادر شود، آن فعل به اقتضای حقیقت آن موجب از آن صادر می‌شود و بنابراین تا حقیقت موجب باقی باشد آن فعل و اثر هم باقی خواهد ماند. بر این اساس، لازمه باور به موجب بالذات بودن خداوند آن است که اگر موجودی از این جهان معدوم شود، واجب تعالی نیز معدوم گردد، لیک می‌دانیم که معدوم شدن واجب الوجود مُحال است. خواجه دلیل این تلازم را این‌گونه توضیح می‌دهد که سبب معدوم شدن موجودی از موجودات جهان عدم شرطی یا جزئی از علت تامه آن است. به همین صورت، عدم آن شرط یا جزء نیز به سبب عدم شرطی یا جزئی از علت تامه آن



می باشد و این سلسله علل به همین ترتیب ادامه پیدا می کند تا به واجب الوجود ختم شود، چون موجودات عالم در نهایت همگی در سلسله نیازمندی، به واجب الوجود منتهی می شوند. پس عدم یک موجود (معلول)، به عدم علت تامه آن و در نهایت به عدم واجب الوجود می انجامد. این اشکال از آن رو پیش می آید که فیلسوفان خداوند را در علیت و سببیتش برای موجودات عالم، موجب و مجبور می انگازند، به گونه ای که همه چیز از او به ضرورت خلق می شود. عین عبارت طوسی از این قرار است:

”إلزام: فلاسفه گویند: واجب موجب بالذات است. و هرچه موجب بود چون حقیقت او اقتضاء فعلی کند، مادام که حقیقت او باقی باشد اثر باقی بود. پس ایشان را لازم آید که اگر یک چیز در عالم با عدم شود، ذات واجب با عدم شود؛ چه سبب این عدم، عدم شرطی یا جزئی از علت او باشد، و عدم آن شرط یا جزء، عدم چیزی دیگر بود از علل آن. و چون هر چه موجود است منتهی است در سلسله حاجت به واجب، پس این عدم با عدم واجب کشد (طوسی، ۱۳۳۵، ص. ۱۶ - ۱۸).

بنابراین، به نظر طوسی، عقیده فلاسفه به موجب بالذات بودن خداوند باطل است، چون مستلزم این است که عدم هر یک از موجودات عالم منجر شود به معدوم شدن واجب بالذات که آشکارا امری است محال. طوسی در پایان استدلال خود یادآور می شود که فلاسفه هیچ راه گریزی از این اشکال و الزام ندارند: «و ایشان را ازین الزام بحمد الله هیچ مفری نیست». پس از طوسی، برخی دیگر از متکلمان مکتب حله متأخر نیز تقریرهایی از این گونه استدلال را در ضمن براهین خود برای اثبات قادر و مختار بودن خداوند مطرح کرده اند. برای نمونه، گاه استدلال مورد بحث به صورت زیر تقریر یافته است:

- (۱) فعل و اثر فاعل تام موجب ملازم با فاعل و جدایی ناپذیر از آن است. بنابراین، معدوم بودن فعل فاعلی موجب دلالت دارد بر معدوم بودن فاعل آن.
- (۲) موجودات عالم همگی، با واسطه یا بی واسطه، مخلوق و معلول خدا هستند و در سلسله علی و معلولی، تمام آن ها در نهایت به واجب الوجود ختم می شوند.
- (۳) اگر واجب الوجود فاعل موجب بود، آن گاه لازم می آمد که با معدوم شدن هر جزئی از اجزای عالم، واجب الوجود نیز معدوم شود، زیرا عدم آن جزء، یا به سبب عدم شرط وجود آن



است یا عدم جزئی از علل آن، و عدم این شرط یا جزء نیز در اثر عدم برخی از علل آن‌هاست و این وضع تا منتهی شدن سلسله علل به واجب‌الوجود به همین صورت ادامه می‌یابد و به عدم واجب‌الوجود منجر می‌شود.

(۴) اما معلوم است که واجب‌الوجود عدم‌پذیر نیست.

(۵) پس خداوند فاعل موجب نیست.

(۶) هر فاعلی یا موجب است یا قادر و مختار.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (فخرالمحققین حلی، ۱۴۳۸، ص. ۵۳؛ شیوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۶؛

مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹).

یادکردنی است که پیشینه طرح این استدلال در کلام اسلامی به برخی از آثار فخر رازی بازمی‌گردد که احتمالاً نخستین بار این نوع برهان برای اثبات قادر مختار بودن خداوند در آن‌ها مطرح شده است (رازی، ۱۴۳۳، ص. ۶۴). بعضی از متکلمان استدلال پیشگفته را نپذیرفته و در نقد آن یادآور شده‌اند که این دلیل فقط در صورتی پذیرفتنی است که در سلسله علی و معلولی منتهی به وجود خداوند هیچ موجود مختاری نباشد و همه آن‌ها موجب و غیرمختار باشند. اما اگر در میان آن‌ها فاعل مختار با اراده‌ای وجود داشته باشد، آن‌گاه دیگر عدم معلول آن، سبب عدم آن فاعل مختار و در نهایت عدم علّة‌العلل یعنی خداوند نمی‌شود (کاتبی، ۱۳۸۶، ص. ۵۸).

۳. استدلال سوم

چنان‌که گذشت، در دو استدلال اول و دوم بیان شد که اگر خداوند موجب و مجبور باشد، آن‌گاه بر بنیاد اصل تلازم ضروری وجودی و عدمی میان علت موجب (غیرمختار) با معلول و فعلش، از قدیم بودن خدا، قدیم بودن موجودات حادث، و از معدوم شدن موجودات حادث، معدوم شدن خداوند واجب‌الوجود نتیجه می‌شود که البته هیچ یک پذیرفتنی نیست و در نتیجه، معلوم می‌گردد فرض موجب و مجبور بودن خداوند نادرست است و بدین طریق، وصف قدرت و اختیار برای او ثابت می‌شود. برخی از متکلمان با الهام گرفتن از این دو استدلال و بر مبنای همان اصل تلازم ضروری میان علت موجب (غیرمختار) با معلول و فعلش در پاره‌ای از ویژگی‌ها، استدلال‌های تازه دیگری برای اثبات قادر مختار بودن خدا بر پایه



بعضی ویژگی‌های مشترک دیگر میان علت موجب (غیرمختار) با معلول و اثرش ارائه کرده‌اند که از جهتی می‌توان آن‌ها را تقریرهای جدیدی از همان سبک استدلال‌های اصلی قلمداد نمود. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ثبات و دوام، و تغییر و تغیر. در این تقریرهای نو، با استناد به تناسب و تلازم ضروری میان علت موجب (غیرمختار) با معلول و فعلش از حیث ثبات و دوام و نیز تغییر و دگرگونی، ثبات و دوام وجودی خدا مستلزم ثبات و دوام مخلوقات، و تغییر و دگرگونی آن‌ها مستلزم تغییر و تغیر خدا، در صورت موجب و مجبور بودن خدا، انگاشته شده است و با توجه به این‌که ثبات و دوام مخلوقات و نیز تغییر و تغیر خدا پذیرفتنی و صحیح نیست، فرضیه غیرمختار بودن خداوند ابطال گردیده است. این تقریرهای تازه چندان مورد توجه و استناد متکلمان در بحث از اثبات قدرت خدا قرار نگرفته است، و از حیث پیشینه نیز سابقه چندان‌ی ندارد. با این وصف، اشاره‌ای گذرا به این تقریرها خالی از فایده نمی‌نماید، و اینک دو تقریر از این نوع استدلال:

■ تقریر نخست:

(آ) اگر خدا ذاتاً موجب و مجبور باشد، آنگاه لازم می‌آید که تمام آثار و معلول‌ها و مخلوقات او نیز همچون وجود خودش دوام و ثبات و استمرار داشته باشد.

(ب) اما واضح است که موجودات عالم پیوسته در حال تغییرند و دوام و ثبات ندارند.

(ج) پس خداوند ذاتاً موجب و مجبور نیست.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (حلی، ۱۳۳۷، ص. ۲۳۰).

■ تقریر دوم:

(آ) اگر خدا فاعل موجب و غیرمختار باشد، آنگاه لازم می‌آید که با تغییر هر جزئی از عالم خداوند نیز تغییر کند، زیرا در سلسله علّی و معلولی میان خدا و موجودات، او سرسلسله علل است و تغییر در معلول‌ها در نهایت باید به تغییر در علت نخستین یعنی خدا منتهی شود.

(ب) اما تغییر و تغیر بر خداوند مُحال است، چون هر موجود متغیری، حادث و ممکن الوجود است، اما خداوند واجب الوجود است، پس او هرگز تغییر نمی‌پذیرد.

در نتیجه: خدا فاعل موجب نیست، یعنی قادر مختار است (مکی، ۱۴۳۰، ج. ۱۸، ص. ۶۳).

افزون بر استدلال‌های پیشگفته‌ای که به منظور اثبات وصف قادریت برای خداوند در آثار کلامی امامیه مطرح شده است و باید آن‌ها را براهین معروف و متداول در این موضوع قلمداد



نمود، استدلال‌های دیگری نیز در این خصوص در برخی از نگاشته‌های کلامی متأخر اقامه شده‌اند که در قیاس با استدلال‌های پیشین، شهرت و تداول کمتری دارند. این دلایل تازه یا براهینی عقلی و فلسفی‌اند که در اصل، فلاسفه ارائه کرده‌اند و سپس به متون کلامی متأخر وارد گردیده‌اند، یا دلایلی‌اند تجربی و مبتنی بر مشاهده، و یا دلایلی نقلی از قرآن کریم و روایات. به هر رو، با توجه به طرح این استدلال‌های تازه متفاوت برای اثبات قادر بودن خدا در شماری از متون کلامی مهم، اشاره‌ای گذرا به آن‌ها خالی از فایده نمی‌نماید.

۴. استدلال چهارم

یکی از راه‌های اثبات وصف قدرت برای خداوند استناد به جنبه و ویژگی کمالی صفت قدرت و برتری آن در قیاس با جبر و اضطرار است. از آن‌جا که قدرت و اختیار صفتی کمالی است، و بی‌اختیاری و اضطرار وصفی دال بر نقص و عجز، قادر بودن متناسب است با وجوب و کمال ذاتی خداوند، و در مقابل، غیرمختار و مضطر بودن در تنافی است با وجوب وجود خداوند و کامل مطلق بودن او. بنابراین خداوند که واجب‌الوجود بالذات و کمال مطلق است و هیچ نقصانی ندارد، باید به وصف قدرت نیز متصف باشد و بی‌اختیاری و اضطرار که نمودار نقص و عجز است باید از او سلب گردد (لاهیجی، ۱۴۳۰، ج. ۵، ص. ۸۰؛ استرآبادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷؛ اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۶؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص. ۷۲؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۳۸؛ برای همین استدلال در متون کلامی اشعری نک: تفتازانی، ۱۴۳۸، ص. ۳۲۳). تقریرهای مختلفی از این نوع استدلال فلسفی برای اثبات قادریت خدا ارائه شده است که در این جا به چهار صورت از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۴-۱. تقریر نخست

- آ) فاعل مختار، برتر و کامل‌تر است از فاعل مضطر و غیرمختار.
ب) فاعلیت خداوند باید از گونه کامل‌ترین و برترین نحوه فاعلیت باشد.
پس: خدا فاعل مختار است.

فیاض لاهیجی این استدلال را به حکما نسبت داده و افزوده است که آنان با همین روش جمیع صفات کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند، یعنی معتقدند: عقل حکم می‌کند که از بین هر دو وصف متضادی که ممکن است یک موجود به آن‌ها متصف شود، واجب‌الوجود



باید به آن وصفی که برتر است متصف گردد. بنابراین از میان دو وصفِ قادر و مضطر (مجبور) باید صفت قادر را که اشرف و برتر است به خداوند نسبت داد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۲).

۲-۴. تقریر دوم

(آ) قدرت وصفی کمالی است.

(ب) هر وصف کمالی که ثبوتش برای خداوند مستلزم نقص نباشد، برای او قابل اثبات (ممکن الثبوت) است.

(ج) چون خدا واجب الوجود بالذات است و هیچ جنبه امکانی در او نیست، چنانچه اتصاف او به صفتی ممکن باشد، آن وصف به نحو ضروری برای خداوند ثابت است.

بنابراین، وصفِ قدرت به نحو ضروری برای خداوند ثابت است (استرآبادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۱ - ۷۲).

این نوع استدلال، یعنی اثبات وصف قدرت برای خدا با استناد به خصیصه کمالیت این صفت، مبتنی است بر پذیرش این اصل که خداوند به دلیل وجوب وجود ذاتی اش، کامل مطلق است و به نحو ضروری و بالفعل متصف است به همه صفات کمالی. در خصوص این اصل و روش اثبات آن، در ضمن تبیین تقریر بعدی توضیحاتی ارائه می شود.

۳-۴. تقریر سوم

میرزا حسن لاهیجی (م. ۱۱۲۱ق) فرزند فیاض لاهیجی، برای اثبات همه صفات کمالی خداوند دو استدلال فلسفی کوتاه ارائه کرده است که می توان آن ها را دلایلی بر اثبات صفت قدرت برای خدا نیز به شمار آورد. استدلال نخست او که به نحوی مشابه در کتاب سرمایه ایمان پدرش هم مذکور است، از حیث مبانی با تقریر دوم پیشگفته همسان است، گویا این که در برخی مقدمات با آن اختلاف دارد. صورت استدلال وی از این قرار است:

(آ) موجودات بسیاری به صفات کمالی همچون قدرت و علم متصف اند. پس موجود از آن جهت که موجود است، قابل اتصاف است به این صفات (یعنی حیثیت موجودیت در تنافی با اتصاف به این کمالات نیست) و ثبوت این صفات برای هر موجودی ممکن است و اگر موجودی (مثل سنگ) فاقد این صفات باشد، عدم ثبوت این صفات برای آن حتماً به سبب ویژگی و خصیصه ای است غیر از نفس وجود (موجودیت) آن ها (مثل ویژگی جمادیت و بی جان



بودن که مانع تحقق علم و قدرت برای موجوداتی مثل سنگ است). پس هر موجودی که هیچ حیثیتی جز وجود و موجودیت نداشته باشد، قطعاً در آن، امری منافی اتصاف به صفات کمالی نخواهد بود).

ب) ذات واجب الوجود، محض حقیقت وجود، و موجود محض است، یعنی حقیقتش عین وجود است، و هیچ گونه خصوصیت و ماهیتی غیر از وجود (موجودیت) در او نیست. پس در خداوند هیچ مانعی از اتصاف به صفات کمالی مثل قدرت و علم نیست و ثبوت این صفات برای او ممکن است.

ج) هر چیزی که اتصاف واجب الوجود به آن ممکن باشد، ضرورتاً و بالفعل برای او ثابت است.

نتیجه: همه صفات کمالی از جمله قدرت و علم، برای خداوند ضرورتاً و بالفعل ثابت و حاصل است (لایحیی، ۱۳۸۷، ص. ۵۹؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۲۶-۲۲۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۴۹-۵۰). محور دلیل بالا مقدمه سوم (ج) آن است که ادعایی است غیربديهی و محتاج به اثبات و استدلال. فلاسفه این مدعا را اغلب در قالب این قاعده که «واجب الوجود بالذات از همه جهات و حیثیات واجب است و در او هیچ جهت و جنبه امکانی وجود ندارد» بیان نموده‌اند (برای نمونه: إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ... أنّ الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، و لا [له] طبيعة منتظرة، و لا علم منتظر، و لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۳). برای اثبات آن، چند استدلال اقامه کرده‌اند که برخی از آن‌ها با نقدهایی نیز روبه‌رو بوده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۲۳۷-۲۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ج. ۱، ص. ۴۴۰-۴۴۷؛ آصف المحسنی، ج. ۱، ص. ۵۷-۶۰). استدلال مشهور برای اثبات این ادعا آن است که اگر ذات واجب الوجود در تحقق صفاتش و اتصاف به آن‌ها کافی نباشد، آنگاه باید او برای اتصاف به تمام یا بعضی از صفات خود محتاج به موجود دیگری باشد. در این صورت، لازم می‌آید که ذات واجب به خودی خود و با قطع نظر از آن موجود دیگر، واجب الوجود بالذات نباشد. به عبارت دیگر، اگر اتصاف (صفت‌پذیری) خدا به یکی از صفاتش به صورت امکانی باشد، این امر به معنای ناکافی بودن ذات خدا برای وجود و تحقق آن وصف در اوست، و نیز مستلزم احتیاج وی است به غیر برای کسب آن صفت و همچنین، موقوف و وابسته بودن صفتی از



صفات خدا بر امری غیر از خودش. با توجه به عینیت صفات ذاتی خدا با ذات او و توقف تحقق ذات واجب بر تحقق صفاتش، احتیاج خدا به غیر خود در اتصاف به صفاتش به معنای احتیاج او در ذاتش به غیر و توقف وجود خدا بر غیر است که مستلزم ممکن الوجود بودن اوست و در تنافی با واجب الوجود بودن خدا (رازی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۴؛ نیز نک: حلی، ۱۴۲۲، ص. ۴۰۹؛ شیرازی (ملاصدرا)، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۱۳۹).

لاهیجی نیز برای اثبات این ادعا که همه صفات کمالی قابل انتساب به خداوند برای او به نحو ضروری و بالفعل ثابت و حاصل است نه این که این صفات در او به نحو امکانی و بالقوه باشد و سپس بالفعل شود، استدلالی اقامه کرده است که می توان آن را به صورت زیر تبیین نمود:

(۱) اگر وصفی برای خداوند بالقوه باشد و سپس برای او تحقق و فعلیت پیدا کند، آن گاه این پرسش مطرح می شود که: چرا خدا واجد این صفت شده و چگونه این وصف تازه در او پدید آمده است؟ از دو فرض خارج نیست: فاعل و پدیدآورنده آن وصف در خداوند یا ذات واجب الوجود است یا موجودی دیگر.

(۲) فاعل و پدیدآورنده آن وصف ممکن نیست ذات واجب الوجود باشد، زیرا مُحال است یک ذات هم فاعل چیزی باشد و هم قابل آن، یعنی هم واجد و اعطاکننده آن باشد و هم فاقد و پذیرنده آن.

(۳) همچنین ممکن نیست فاعل و پدیدآورنده آن وصف موجودی دیگر غیر از واجب الوجود باشد، زیرا مبدأ همه موجودات و کمالات آن ها خود واجب الوجود است. در نتیجه، خداوند باید هم واجد و فاعل و علت آن وصف باشد و هم فاقد و قابل و پذیرنده آن، که امری است مُحال، چون فاقد چیزی نمی تواند مُعطی و موجد آن باشد. به علاوه، در این فرض لازم می آید که خداوند برای کسب کمالی، محتاج به غیر خودش باشد، یعنی از این حیث معلول موجودی دیگر باشد که آشکارا با واجب الوجود بالذات بودن او ناسازگار است.

(۴) بنابراین، فرض این که «وصفی برای خداوند بالقوه باشد و سپس برای او تحقق و فعلیت پیدا کند» فرضی است نادرست.

در نتیجه: خداوند هیچ وصف امکانی و بالقوه ای ندارد و هر صفتی که اتصاف به آن برای



او ممکن باشد، ضرورتاً و بالفعل برای او حاصل و ثابت است (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۷؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۱۹).

به نظر می‌رسد که استدلال بالا، چنانچه تام و درست باشد، فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همه اوصاف ذاتی خدا به طور ضروری و بالفعل برای او ثابت است و مُحال است در ذات و صفات خداوند تغییری رخ دهد و حالت و صفتی تازه در او حادث گردد و از حالت بالقوه به بالفعل تبدیل شود. پس صفات او نیز همچون آتش باید ازلی و قدیم باشد. در حقیقت، استدلال مزبور ضرورت فعلیت و ثبوت صفاتی را برای خداوند اثبات می‌کند که دلیلی بر اصل اتصاف خدا به آن‌ها وجود داشته باشد. اما اگر دلیل دیگری بر اصل اتصاف خداوند به صفتی وجود نداشته باشد، دیگر نمی‌توان با استدلال پیشگفته ضرورت فعلیت و ثبوت آن صفت را برای خداوند ثابت نمود. برای نمونه، چون با دلایل دیگری ثابت شده است که خدا قادر است، آن‌گاه بر اساس استدلال پیشگفته می‌توان تصدیق کرد که فعلیت و ثبوت وصف قدرت برای خداوند ضرورت دارد، اما اگر دلیلی بر اصل ثبوت و تحقق وصفی خاص در خدا نداشته باشیم، آن‌گاه دیگر با مسئله چرایی و چگونگی بالفعل شدن آن صفت بالقوه در خدا مواجه نخواهیم شد، چون می‌توان فرض کرد که خداوند اصلاً به آن وصف متصف نباشد، نه به نحو بالفعل و نه به نحو بالقوه. در این صورت، مجالی برای طرح پرسش از عامل پدید آمدن و بالفعل شدن این صفت در خداوند پیدا نخواهد شد. بنابراین مدلول استدلال یادشده فقط آن است که اگر خداوند به صفتی متصف باشد، آن صفت ضرورتاً ازلی و بالفعل و ناشی از خود ذات اوست و برگرفته از غیر نیست. اما این استدلال دلالتی ندارد بر این ادعا که خدا به همه صفات کمالی قابل فرض ممکن متصف است. به عبارت دیگر، این‌که «خدا در اتصاف به صفاتش نیازمند به غیر نیست و همه صفاتش ضرورتاً و از ازل بالفعل و برای او ثابت و حاصل است» یک ادعاست، و این‌که «خدا متصف به همه صفات کمالی قابل فرض ممکن است» ادعایی است دیگر که نمی‌توان آن را با استدلال پیشگفته به اثبات رساند.

برای اثبات قاعده «واجب بودن خداوند از جمیع جهات»، ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق) نیز برهانی به ادعای خود «ابتکاری» اقامه کرده است که گویا خالی از اشکال می‌نماید. او پس از این‌که تصریح نموده است مقصود از قاعده یادشده این است که در خدا هیچ جهت امکانی وجود ندارد و هر چه برای او ممکن باشد، به نحو ضروری و به وصف وجوب برایش ثابت و حاصل



است، استدلال ابتکاری خود را برای اثبات آن چنین توضیح داده است: اگر واجب الوجود بالذات، نسبت به صفتی کمالی، نسبت و جهت امکانی داشته باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که ذات واجب مرکب باشد از دو حیثیت متغایر امکان و ضرورت (وجوب) یا به تعبیر دیگر، دو حیثیت فقدان (یعنی فقدان آن وصف کمالی) و وجدان (یعنی وجود سایر کمالات)، یا دو حیثیت عدم و وجود، درحالی که ذات واجب بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد، چون هر گونه ترکیبی با وجوب ذاتی ناسازگار است (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۱۳۹، ۱۴۹-۱۵۰). اگرچه ملاصدرا استدلال پیشگفته را برهان ابتکاری خویش معرفی نموده است، حدود چهار قرن پیش از او، ابن میثم بحرانی (م. حدود ۶۹۹ق) استدلالی مشابه آن را برای اثبات «واجب بودن خداوند از جمیع جهات» بیان کرده بوده است. استدلال او به این ترتیب است که: اگر خداوند از بعضی جهات ممکن باشد، آن‌گاه ذات او دارای دو جهت وجوب و امکان خواهد بود، یعنی در ذات او ترکیب و کثرت وجود خواهد داشت که امری است مُحال، چون هیچ گونه ترکیب و کثرتی در ذات الهی راه ندارد (بحرانی، ۱۴۳۵، ص. ۱۳۵).

در توضیح و توجیه استدلال‌های اخیر می‌توان گفت که مرکب بودن ذات خدا از دو حیثیت فقدان و وجدان یا دو جهت عدم و وجود، مستلزم معلولیت و ممکن الوجود و محتاج بودن اوست، زیرا وجود واجب الوجود از آن حیث که وجود محض است، به خودی خود اقتضای هیچ محدودیتی ندارد، و اگر فاقد کمالی و مرتبه‌ای از وجود باشد، این فقدان حتماً باید در اثر علتی محدودکننده باشد. در این صورت، وجود واجب باید معلول علتی باشد. پس اگر خداوند کامل مطلق نباشد، آن‌گاه ضرورتاً باید معلول علتی باشد، اما معلوم است که هر معلولی چون وجودش (یا حدّ وجودش) وابسته و نیازمند است به علت، حتماً ممکن الوجود است و این امر ناسازگار با وجوب وجود ذاتی خداست و مُحال. بنابراین، ممکن نیست اتصاف خداوند به صفتی، به وصف امکان باشد، بلکه اتصاف او به همه صفات به نحو ضروری و به وصف وجوب است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۱۲-۳۱۷). ثمره امتناع و استحاله ترکیب ذات الهی از دو حیثیت فقدان و وجدان یا دو جهت عدم و وجود آن است که ذات او فاقد هیچ مرتبه وجودی و کمالی نباشد، یعنی ذاتش مطلق و وجودش نامحدود و نامتناهی باشد و در نتیجه، جامع همه کمالات وجودی به نحو ضروری و بالفعل و نامتناهی باشد، چون منشأ و



ریشه هر کمالی وجود است، و به همین جهت، وجود نامتناهی کمالات نامتناهی دارد (سبحانی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۱۴۲).

۴-۴. تقریر چهارم

دومین استدلال میرزا حسن لاهیجی برای اثبات همه صفات کمالی خداوند، استدلالی است بر بنیاد این قاعده که «فاقد چیزی ممکن نیست مُعطی و بخشنده آن باشد». از آن جاکه صفات کمالی همچون قدرت و علم در بسیاری از مخلوقات خداوند از جمله انسان وجود دارد و موجودات عالم همگی معلول و مخلوق خدا هستند و وجود و کمالاتشان برگرفته از اوست، پس این کمالات باید در علت آن‌ها یعنی خداوند نیز موجود باشد، یعنی او نیز به عنوان مبدأ موجودات و کمالات آن‌ها باید متصف باشد به همه صفات کمالی مثل قدرت و علم. این استدلال را در قالب مقدمات زیر نیز می‌توان بازنمود:

(آ) صفاتی مثل قدرت و علم برای هر موجودی، از آن جهت که موجود است، کمال و شرف به حساب می‌آید و بسیاری از موجودات به آن‌ها متصف‌اند.

(ب) این موجودات و کمالات آن‌ها همگی معلول و مخلوق خدا هستند.

(ج) [علت هر چیزی باید واجد کمالات معلول خود باشد، چون فاقد یک چیز مُحال است دهنده و بخشنده همان چیز به دیگری باشد].

(د) پس خداوند که علت و مبدأ موجودات است، به طریق اولی باید واجد صفات کمالی آن‌ها باشد.

در نتیجه: خداوند واجد صفات کمالی از جمله قدرت و علم است (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۹؛ نیز

برای نظیر همین استدلال نک: اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۶).

برخلاف استدلال پیشین (تقریر سوم) که به منظور اثبات وجوب اتصاف خداوند به همه صفات کمالی قابل فرضِ ممکن برای او ارائه شده است، این برهان تنها به اثبات آن دسته از صفات کمالی برای خدا می‌پردازد که در مخلوقات نیز وجود دارد.

۵. استدلال پنجم

در برخی از متون کلامی، بر بنیاد توجه به استواری خلقت موجودات عالم و مصالح و حکمت‌های فراوان و ظرایف و شگفتی‌های بی‌شمار مشهود در آفرینش آن‌ها، استدلال‌هایی برای اثبات



وصف قدرت در خداوند ارائه شده است. در حقیقت، صدور افعال و مخلوقات استوار و دقیق و منظم و مبتنی بر حکمت از خداوند، همان‌گونه که بر علم و آگاهی وی دلالت دارد، نمودار قدرت و توانایی او نیز هست و آشکارا چنین افعالی فقط از فاعلی قادر و عالم صادر می‌شود. بی‌گمان خلق و ایجاد جهانی عظیم با موجودات پرشمارِ شگفت‌آور و ظریف در آسمان و زمین و دریا که آفرینش هر یک مشتمل است بر عجایب و غرایب و دقایق و نظم و انتظام بسیار، فقط کار خالقی است توانا و قادر و پرتوان که عجز در او راه ندارد. این جهان پر از شگفتی‌های رنگارنگ ممکن نیست از آفریدگاری ناتوان پدید آمده باشد (اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۲۷-۲۲۸). در بعضی از متون کلامی معروف اشعری نیز این نوع استدلال به عنوان دلیلی معتمد و معتبر برای اثبات قدرت الهی مطرح شده است (برای نمونه نک: غزالی، ۱۴۳۳، ص. ۱۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۳۸، ص. ۳۲۳). به نظر تفتازانی، این دلیل برای اثبات قدرت الهی متوقف است بر قبول این‌که موجودات مشهود عالم، مخلوق مستقیم و بی‌واسطه خود خداوند هستند و نه مخلوق برخی از معلول‌های او چنان‌که فلاسفه پنداشته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۹۵). شایان توجه است که استدلال از این طریق به منظور اثبات وصف قادر برای خداوند، صفت قدرت به معنای «توانایی بر انجام کارها و عاجز نبودن» را ثابت می‌کند نه قدرت به معنای «اختیار» را، مگر این‌که همچون برخی از متکلمان با استناد به مصالح و حکمت‌های مشهود در آفرینش موجودات، انتخاب و گزینش‌گری خداوند را اثبات نماییم. برای نمونه، حکما استدلالی بر پایه حکمت‌ها و مصالح مشهود در موجودات عالم برای اثبات قادر و مختار بودن خداوند ارائه نموده‌اند که می‌توان آن را در قالب مقدمات زیر بازنمود:

- آ) در آفرینش هر یک از موجودات عالم حکمت‌ها و مصلحت‌های چشمگیری مشهود است.
- ب) آفریدگار عالم فقط به جهت آن مصالح و حکمت‌ها و به سبب علم به آن‌ها موجودات را آفریده است و وجود آن‌ها را بر عدمشان ترجیح داده است و بدون لحاظ آن مصالح و حکمت‌ها، وجود و عدم موجودات برای خداوند یکسان بوده است.
- ج) قدرت و اختیار به معنای یکسانی و برابری وجود و عدم فعل برای فاعل است.
- در نتیجه: خداوند قادر مختار است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۲؛ نیز نک: حسینی طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۳۸).

روشن نیست که ارائه‌کنندگان استدلال یادشده، این مقدمه که «وجود و عدم موجودات برای



خداوند یکسان بوده است» را چگونه اثبات می‌کنند؟ از اساس، ارائه استدلال به قصد اثبات همین مدعا بوده است که خداوند قادر مختار است و انجام فعل و ترک آن برایش ممکن و یکسان بوده است.

ملا محمدامین استرآبادی نیز استدلالی تا حدودی مشابه با استدلال پیشگفته بیان کرده است به این صورت که:

” خداوند که صانع موجودات استوار و متقن است، حتماً به تمام منافع آن‌ها آگاه است و منافع مخلوقات را بر مضارّ و مفساد آن‌ها رجحان داده است. پس او مختار است، زیرا او منافع را بر مضارّ ترجیح داده، با این‌که ایجاد هر دو طرف منافع و مضارّ برایش ممکن بوده و مراد از فاعل قادر نیز کسی است که از افعال مشتمل بر مضارّ و مفساد اجتناب نماید (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹-۳۱۰).

ناگفته پیداست که استرآبادی در این جا تعریف تازه‌ای از «قادر» را لحاظ کرده است که با معانی مشهور آن در میان متکلمان تفاوت دارد.

نراقی نیز استدلالی نظیر آنچه لاهیجی از قول حکما نقل کرده است را بیان نموده:

آ) خداوند همه مخلوقات را بر اساس حکمت و به مقتضای مصلحت آفریده است و به مخلوقات و مصالح آن‌ها عالم است.

ب) هر فاعلی که افعالش مطابق و موافق حکمت و مصلحت باشد، حتماً قادر مختار است، برخلاف فاعل‌های طبیعی مثل آتش که صدور فعل از آن‌ها تابع حکمت و مصلحت نیست.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (نراقی، ۱۳۶۹، ص. ۷۲).

۶. استدلال ششم

تمسک به دلایل نقلی به منظور اثبات وصف قادریت برای خداوند، اگرچه در متون کلامی قرون میانی رواج نداشته است و حتی برخی از متکلمان درستی استناد به این‌گونه دلایل را پیش از تصدیق به قادر و عالم بودن خداوند محلّ تردید دانسته‌اند (برای نمونه نک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۹۴)، در ادوار متأخر در بعضی از آثار متکلمان به عنوان روشی در کنار براهین عقلی یا حتی برتر از آن مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه، ملا محمدامین استرآبادی (م. ۱۰۳۶ق) که متکلمی



است با گرایش آخباری، در کتاب دانشنامه شاهی، پس از نقل دو برهان معروف متکلمان برای اثبات قادر بودن خدا یادآور شده است که هر دو دلیل مزبور مناسب و خالی از اشکال نیست. آن‌گاه وی تصریح می‌کند که در این‌گونه مسائل و موضوعات، تمسک به ادله نقلی (سمعی) بهتر است و دلایل نقلی بسیاری بر قادر بودن خداوند به معنای ممکن او از فعل و ترک، در دست است (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹). در بعضی از آثار کلامی (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۰؛ استرآبادی، ۱۴۳۰، ص. ۴۱۰؛ استرآبادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۲-۷۶) نیز پس از تقدیم و تبیین استدلال‌های عقلی، به آیات قرآن کریم و احادیثی که بر قادر و مختار بودن خداوند دلالت دارد اشاره شده است. آیاتی که دلالت دارد بر قادر بودن خدا، به معنای امکان صدور فعل از او و نیز اختیار وی در انجام افعال و مجبور نبودن او در اجرای کارها، چند گونه است، از جمله:

۱) آیات متعددی که اشاره دارد بر توانا بودن خداوند بر انجام هر کاری و آفرینش هر چیزی که بخواهد، مثل «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۸۴)؛ «و خداوند بر هر کاری تواناست»؛ «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده/۱۲۰)؛ «و او بر هر کاری تواناست»؛ «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (کهف/۴۵)؛ «و خداوند بر هر کاری تواناست»؛ «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» (نحل/۷۰)؛ «بی‌گمان خداوند دانایی تواناست»؛ «يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نور/۴۵)؛ «خدا آنچه خواهد می‌آفریند، که خدا بر هر چیزی تواناست»؛ «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم/۵۴)؛ «هر چه بخواهد می‌آفریند و او دانای تواناست»؛ «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر/۱)؛ «در آفرینش هر چه خواهد می‌افزاید، همانا خدا بر هر چیزی تواناست».

۲) آیاتی که نمودار اختیار و انتخاب و گزینش‌گری مطلق خداوند در انجام کارها و خلق اشیای گوناگون است، مثل «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ» (قصص/۶۸)؛ «و پروردگار تو آنچه خواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند»؛ «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود/۱۰۷)؛ «پروردگارت هر چه خواهد می‌کند»؛ «وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهم/۲۷)؛ «و خدا هر چه بخواهد می‌کند»؛ «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج/۱۸)؛ «خدا هر چه خواهد می‌کند»؛ «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (ابراهم/۴)؛ «پس خدا هر که را خواهد، گمراه کند، و هر که را خواهد، راه نماید»؛ «فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۲۸۴)؛ «پس هر که را خواهد می‌آمزد و هر که را خواهد عذاب می‌کند، و خدا بر هر چیزی تواناست»؛ «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده/۶۴)؛ «دو دست [رحمت و قدرت] او گشوده است، هر گونه بخواهد می‌بخشد»؛ «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ



يَشَاءُ اِنَّا نَا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿١٦﴾ اَوْ يَزُوْجُهُمْ ذُكْرَانًا وَاِنَّا نَا وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ﴾ (شوری/ ۴۹-۵۰)؛ «آنچه بخواهد می‌آفریند، به هر که خواهد فرزندان دختر و به هر که خواهد فرزندان پسر می‌بخشد، یا به آنان پسران و دختران را با هم می‌دهد، و هر که را خواهد نازا و بی‌فرزند می‌گرداند، که او دانا و تواناست».

یادکردنی است که بعضی از دانشوران معتقدند مفاد آیاتی نظیر آنچه برای اثبات قدرت الهی بیان شد فقط این است که افعال خداوند مطابق اراده‌اش تحقق می‌یابد (وقوع الفعل عند إرادته)، لیک در این خصوص اختلافی نیست و آنچه محل نزاع است این است که آیا اراده او بر انجام افعال ذاتاً واجب و ضروری است یا نه؟ و این که آیا برای خداوند پیش از تحقق فعل، امکان ترک همان فعل وجود دارد یا نه؟ با این وصف، و به رغم ناتمامی ادله عقلی متکلمان بر اثبات اختیار برای خداوند، ظواهر آیات قرآن و تلقی عمومی مسلمانان از این آیات و نیز سایر دلایل و مستندات شرعی، باور به قدرت و اختیار خدا و تمکّن او از ترک افعال را اثبات و تأیید می‌کند (آصف المحسنی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۱۲۹-۱۳۰).

۷. استدلال هفتم

در استدلال‌های پیشین ثابت شد که خداوند قادر مختار است، به این معنا که افعال به نحو ضروری از ذات او صادر نمی‌شود و چنین نیست که فاعلیت خداوند همچون فاعلیت فاعل‌های طبیعی مثل آتش و خورشید باشد که ذاتاً موجب و مجبورند و اصلاً امکان ترک فعل ندارند. همه این استدلال‌ها در واقع، «جبر ذاتی» را از خداوند نفی می‌کند. اما برای اثبات قادر مختار بودن خداوند باید احتمال «جبر خارجی» نیز منتفی گردد، یعنی ثابت شود صدور افعال از خدا تحت تأثیر هیچ عامل بیرونی نیز نیست و هیچ علتی خارج از او نمی‌تواند خدا را مجبور به انجام یا ترک کاری کند. تنها با نفی هر دو نوع جبر مفروض، یعنی جبر درونی (ذاتی) و جبر خارجی است که قادر مختار بودن خداوند به طور مطلق ثابت می‌گردد و نشان داده می‌شود که هر دو طرف انجام فعل یا ترک آن برای او ممکن است و تمام افعال از خدا مطابق اراده‌اش صادر می‌شود و هیچ علت ذاتی یا خارجی او را مجبور و مضطرّ به انجام کاری نمی‌کند.

اگرچه احتمال وجود «جبر خارجی» در حق خداوند احتمالی است نه چندان قابل اعتنا، در شمار اندکی از متون کلامی، «قادر» بودن خداوند به همین معنای «مقهور و مغلوب عامل



ایجاب‌کننده خارجی نبودن» در نظر گرفته شده و استدلال‌هایی برای نفی «جبر خارجی» از خداوند بیان گردیده است. برای نمونه، بهاء‌الدین اصفهانی مشهور به فاضل هندی (م. ۱۱۳۱ق) تصریح دارد که خدا قادر است، چون آفرینش او تحت تأثیر اجبارِ علتی جبار (مُجبر) نبوده است. او برای اثبات این ادعا چنین استدلال کرده است:

(آ) غیر از خداوند که یگانه و تنها واجب‌الوجود است، همه موجودات دیگر ممکن‌الوجود هستند.
 (ب) چون موجود ممکن‌الوجود ضعیف‌تر است از واجب‌الوجود، هیچ ممکن‌الوجودی نمی‌تواند بر واجب‌الوجود غلبه کند و او را مجبور به انجام کاری کند.
 (ج) همچنین، هر موجودی در عالم، با واسطه یا بی‌واسطه، مخلوق و معلول خداوند است، زیرا تمام موجودات در سلسله علل خود، در نهایت به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند، و معلول و مخلوق نمی‌تواند عامل مجبور و مضطرّ شدن علت و خالق خود شود.
 در نتیجه: هیچ موجودی در عالم نمی‌تواند خداوند را به انجام یا ترک کاری مجبور و ملزم کند، یعنی خداوند در انجام افعال خود کاملاً قادر و مختار است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵).
 شاید علت این‌که فاضل هندی در بحث از اثباتِ قادریتِ خداوند، برخلاف عموم متکلمان، به جای نفی جبر ذاتی از خدا، که فلاسفه به باور به آن (یعنی جبر ذاتی) متهم بودند، فقط به نفی جبر خارجی از او پرداخته است این باشد که وی معتقد است:

”ایجابی که فلاسفه بدان اعتقاد دارند در حقیقت کمال قدرت خداوند است نه جبر [ذاتی]، زیرا حاصل سخنان آن‌ها این است که خداوند ذاتاً جواد مطلق است و ذات او مقتضی جود و افاضه است، یعنی ذات خدا از آن حیث که جواد است مقتضی آن است که آثاری از او بر سیل قدرت و اختیار صادر شود. اما متکلمان ملتفت این نکته نشده و فلاسفه را معتقد به مجبور و موجب بودن خداوند دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵، حاشیه شماره ۱).

از منظر متکلمان، چنین تبیینی از قدرت الهی با هر توجیهی، چیزی نیست جز همان اعتقاد به موجب بالذات و مجبور و غیرمختار بودن خدا.



نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر واجد نتایج زیر است:

۱. برخلاف ادوار و مکاتب پیشین کلام امامیه که در متون کلامی آن‌ها استدلال‌های ساده‌اندکی برای اثبات قادر بودن خدا رواج داشته و آن استدلال‌ها نیز غالباً بر بنیاد فرضیه حدوث عالم یا حدوث افعال خداوند استوار بوده است، در دوره تکوین و تکامل کلام فلسفی امامیه که از قرن هفتم تا یازدهم هجری استمرار داشته است، دلایل متعددتر و متنوع‌تری برای این منظور ارائه شده است. شماری از این دلایل، تازه می‌نمایند و ظاهراً پیش از این در آثار کلامی متکلمان امامی مطرح نبوده‌اند، و برخی دیگر نیز که مضمون آن‌ها در استدلال‌های پیشین سابقه داشته، در دوره مکتب حله متأخر با تقریری تازه بازنموده شده‌اند. بعضی از این استدلال‌های جدید بن‌مایه فلسفی دارند و مبتنی‌اند بر بعضی قواعد فلسفی که ورودشان در متون کلامی امامیه نمودی است از گرایش متکلمان امامی به تعالیم فلسفی. اگر این استدلال‌های جدید را مقبول محسوب کنیم، آن‌گاه طرح آن‌ها را می‌توان نشانه کامیابی افزون‌تر متکلمان مکتب نامبرده در اثبات وصف قدرت برای خداوند قلمداد نمود.

۲. بررسی آثار متکلمان امامی پیرو کلام فلسفی نمودار آن است که در این آثار، در مجموع، هفت استدلال به منظور اثبات قادریت خداوند به معنای قادر مختار بودن او ارائه شده است. از میان این استدلال‌ها، یک استدلال نقلی است و مبتنی بر استناد به آیات و روایات، و شش استدلال دیگر عقلی است با بن‌مایه‌های کلامی یا فلسفی. همچنین، از این هفت استدلال، یک استدلال به نفی جبر برون‌ذاتی از خداوند می‌پردازد و از این طریق، قادر و مختار بودن خداوند را در انجام افعال خود ثابت می‌کند، و شش استدلال دیگر با نفی جبر درون‌ذاتی از خدا، قادر مختار بودن او را به اثبات می‌رساند. از میان پنج استدلال عقلی ناظر به نفی جبر درون‌ذاتی، یک استدلال قادر مختار بودن خدا را بدون استناد به موجودات عالم و صرفاً به عنوان یکی از صفات کمالی او اثبات می‌کند، درحالی‌که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و إتقان، تغییر و تحول، و نیز عدم‌پذیری، قادریت الهی نشان داده می‌شود. چکیده این استدلال‌ها تأکید بر این نکته است که اگر خدا قادر مختار نباشد، یعنی موجب و مجبور باشد، آن‌گاه با توجه به اصل تلازم ضروری میان علت موجب (غیرمختار) با معلول و فعلش از حیث وجود و عدم، ثبات و دوام و نیز تغییر و دگرگونی،



توالی فاسدی نظیر قدم عالم یا قدم همه موجودات، یا تغییرناپذیری و عدم ناپذیری آنها لازم می‌آید که آشکارا قابل پذیرش نیست. بنابراین چون عالم و موجوداتش حادث و تغییرپذیر و معدوم شدنی است، درحالی که خالق و علت آنها یعنی خدا قدیم و تغییرناپذیر و عدم ناپذیر است، خداوند موجب و مجبور نیست، یعنی قادر مختار است.

۳. از میان همه براهین و تقریرهای یادشده در متون متکلمان مکتب حله متأخر، بی‌تردید، مهم‌ترین و معروف‌ترین دلیل برای اثبات قادر بودن خداوند استناد به حادث بودن عالم است و از این جا سرّ تأکید شدید این متکلمان بر آموزه حدوث عالم نیز آشکار می‌گردد.

۴. برخی از استدلال‌هایی که به منظور اثبات وصف قدرت برای خدا با استناد به خصیصه کمالیت این صفت ارائه شده است، مبتنی است بر پذیرش این اصل که خداوند به دلیل وجوب وجود ذاتی‌اش، کامل مطلق است و به نحو ضروری و بالفعل متصف است به همه صفات کمالی. مبنای اصلی این استدلال‌ها این قاعده فلسفی است که «واجب الوجود بالذات از همه جهات و حیثیات واجب است و در او هیچ جهت و جنبه امکانی وجود ندارد». بعضی از دلایل برای اثبات قاعده یادشده با نقدهایی مواجه شده است و قابل پذیرش نیست. فیاض لاهیجی نیز برای اثبات این ادعا که همه صفات کمالی قابل انتساب به خداوند برای او به نحو ضروری و بالفعل ثابت و حاصل است استدلالی را بیان کرده است که ظاهراً از عهده اثبات مدعا برنمی‌آید و فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همه اوصاف ذاتی خدا به طور ضروری و بالفعل برای او ثابت است و مُحال است در ذات و صفات خداوند تغییری رخ دهد و حالت و صفتی تازه در او حادث گردد و از حالت بالقوه به بالفعل تبدیل شود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله به هیچ عنوان از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.



تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است و این موضوع را تأیید می‌کند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آصف المحسنی، محمد. (۱۴۲۸ق). **صراط الحق**. (۴ ج). قم: ذوی القربی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ش). **قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی**. (۲ ج). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۴ق). **مُجلی مرآة المُنجی**. (۵ ج). تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، بیروت: جمعیة ابن أبی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**. (ویرایش محمد تقی دانش پژوه. ج. ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. اردبیلی، مولی احمد. (۱۴۳۰ق). **الحاشیة علی الهیات الشرح الجدید للتجريد**. (محقق: احمد العابدی. ج. ۳). قم: بوستان کتاب.
۶. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۰۰ش). **دانشنامه شاهي**. (مقدمه، تحقیق و تصحیح رولا جردی ابی صعب، رضا مختاری خویی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل - دانشگاه تهران.
۷. استرآبادی، محمدجعفر. (۱۴۲۴ق). **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة**. (۴ ج). قم: بوستان کتاب.
۸. اصفهانی، بهاء الدین. (۱۳۹۶ش). **أربع رسائل فی علم الکلام**. (مقدمه، تصحیح و تعلیق حمیدرضا کیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. اعرج، ضیاء الدین عبدالله. (۱۴۴۱ق). **التحفة الشمسیة فی المباحث الکلامیة**. (تحقیق مصطفی احمدی، نعیم خلف الخزاعی). حلّه: مرکز العلامة الحلی لإحياء تراث حوزة الحلّة العلمیة.
۱۰. بحرانی، ابن میثم، کمال الدین میثم بن علی. (۱۴۳۵ق). **قواعد المرام فی علم الکلام**. (تحقیق أنمار معاد المظفر). کربلاء: العتبة الحسینیة المقدسة.
۱۱. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر. (۲۰۰۷م). **طوابع الأنوار من مطالع الأنظار**. (تحقیق و مقدمه عباس سلیمان). قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. (۵ ج). تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. بیروت: عالم الكتب.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۴۳۸ق). **تهذیب المنطق والکلام**. (دراسة و تحقیق و تعلیق عماد بن محمد علی السهلی، مسعود احمد سعیدی). کویت: دار الرشاد الحديثة - دار الضیاء.
۱۴. جرجانی، رکن الدین محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **إشراق اللاهوت فی شرح الیاقوت**. (تصحیح و تحقیق علی اوجبی). تهران: میراث مکتوب.
۱۵. جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۱۹ق). **شرح المواقف**. (۸ ج). ضبط و تصحیح محمود عمر الدمیاطی). بیروت: دار الكتب العلمیة.



۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه). ج. ۲ (بخش دوم از ج. ۱)، قم: اسراء.
۱۷. حسینی طباطبائی، رفیع‌الدین محمد. (۱۳۹۰ش). **شجره الهیة**، (تحقیق و تصحیح شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی، جلال‌الدین ملکی). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۷ش). **ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد**، (تصحیح علینقی منزوی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۶ش). **أنوار الملکوت فی شرح الباقوت**، (تحقیق علی‌اکبر ضیائی). تهران: مؤسسه الهدی للنشر و التوزیع.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۸ش). **مناهج الیقین فی أصول الدین**، (ج. ۲). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد**، (تحقیق حسن مکی العاملی). بیروت: دار الصفوة.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۲ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. ج. ۹). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۴۵ق). **معارج الفهم فی شرح النظم**، (تحقیق حمید احمدی الجلفائی). حله: مرکز العلامة الحلی لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). **الباب الحادی عشر چاپ شده در: حلی، حسن بن یوسف. منهاج الصلاح**، (تحقیق عبدالحمید میردامادی). قم: منشورات مکتبه العلامة المجلسی.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). **نهج المسترشدين فی أصول الدین**، (تحقیق سید احمد حسینی، شیخ هادی الیوسفی). قم: بی‌نا.
۲۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۳۷۸ش). **المُحَصَّل**، (تحقیق حسین آتای). قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۳۳ق). **معالم أصول الدین**، (به اهتمام نزار حَمّادی). کویت: دار الضیاء.
۲۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۳۶ق). **نهاية العقول فی دراية الأصول**، (ج. ۴). تحقیق سعید عبداللطیف فوذة). بیروت: دار الذخائر.
۲۹. سبجانی، شیخ جعفر. (۱۴۲۶ق). **الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل**، (ج. ۴). به قلم شیخ حسن محمد مکی العاملی. ج. ۶). قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۳۰. سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۳۸۷ش). **اللوائح الإلهیة فی المباحث الكلامیة**، (تحقیق و تعلیق محمد علی القاضی الطباطبائی. ج. ۳). قم: بوستان کتاب.
۳۱. سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۳۹۲ش). **الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة**، (تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا. ج. ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.



۳۲. سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). **إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين**. (تحقیق سید مهدی الرجائی). قم: مکتبة آية الله المرعشي العامة.
۳۳. سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۳۳ق). **النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**. (تحقیق و تعلیق مشتاق الزیدی). بغداد: مؤسسة الرافد للمطبوعات.
۳۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد. (۱۴۲۳ق). **الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة**. (ج ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). **الرسائل العشر**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۶. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۳۵ش). **فصول خواجۀ طوسی و ترجمۀ تازی آن از رکن الدین محمد بن علی گرگانی استرابادی**. (به کوشش محمد تقی دانش پڑوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۷. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). **تجريد الاعتقاد**. (تحقیق محمد جواد الحسینی الجلالی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۸. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۱۳ق). **قواعد العقائد**. (تحقیق علی حسن خازم). لبنان: دار الغربة.
۳۹. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۴۰ق). **تلخیص المحصل أو نقد المحصل**. (تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر). قم: مکتبة بیدار.
۴۰. عُبَیدلی، سید عمیدالدین. (۲۰۲۰م). **شرح أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت**. (ج ۳). تحقیق و تعلیق فاضل عرفانی الکربلائی. کربلا: دار الدلیل.
۴۱. غزالی، ابوحامد. (۱۴۳۳ق). **الاقتصاد فی الاعتقاد**. (به اهتمام انس محمد عدنان الشرفاوی. ج ۲). جدّه: دار المنهاج.
۴۲. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). **الثَّغَتُ الاعتقادية [الفخرية فی العقائد]**. (تحقیق رضا مختاری). قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۴۳. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۴۳۸ق). **تحصیل النجاة فی أصول الدین**. (تحقیق حامد فیاضی). حلّه: مرکز العلامة الحلّی لإحياء تراث حوزة الحلّة.
۴۴. کاتبی، نجم الدین. (۱۳۸۶ش). **أسئلة نجم الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین الرازی مع تعالیک عزالدولة ابن گمونه**. (تحقیق و مقدمۀ زابینه اشمیتکه، رضا پورجوادی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکارى مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۵. کفعمی، جمال الدین احمد بن علی. (۱۴۳۰ق). **معارج الأفهام إلى علم الکلام**. (تحقیق عبدالحلیم عوض الحلّی). کربلا: مکتبة و دار مخطوطات العتبة العباسية المقدّسة.
۴۶. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۳۷۵ش). **رسائل فارسی حسن بن عبدالرزاق لاهیجی**. (تحقیق علی صدراپی خویی). تهران: میراث مکتوب.
۴۷. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۳۸۷ش). **شمع الیقین و آیینۀ دین**. (به کوشش جعفر پژوم). قم: نشر سایه.



۴۸. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۴۳۶ق). **زواهر الحكم**، (تحقیق و تصحیح و تعلیق شیخ عمار التمیمی)، بغداد: مطبعة الثقليين.
۴۹. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). **سرمایه ایمان**، (تصحیح صادق لاریجانی آملی. ج. ۳). قم: انتشارات الزهراء.
۵۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳ش). **گوهر مراد**، (تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام). تهران: نشر سایه.
۵۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۴۳۰ق). **شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام**، (ج. ۵). تحقیق اکبر اسد علی زاده). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۷ش). **اصول دین**، (تحقیق محسن صادقی. ج. ۴). قم: بوستان کتاب.
۵۳. مکی العاملی، شمس‌الدین محمد. (۱۴۳۰ق). **موسوعة الشهيد الأول**، (ج. ۱۸). قم: مرکز العلوم و الثقافة الإسلامية.
۵۴. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۶۹ش). **أنیس الموحّدين**، (تصحیح و باورقی از آیه الله قاضی طباطبائی. ج. ۲). تهران: انتشارات الزهراء.



Resources

1. Al-A'raj, D. al-D. 'A. (2019). *Al-Tuhfah al-shamsiyyah fi al-mabāhith al-kalāmiyyah* (The solar gift concerning theological investigations) (M. Aḥmadī & N. Kh. al-Khuzā'ī, Eds.). Al-Ḥilla: Markaz al-'Allāma al-Ḥillī li-l-ḥyā' Turāth Ḥawzat al-Ḥilla al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
2. Al-Ardabīlī, al-Mawlā A. (2009). *Al-Ḥāshiyah 'alā llāhiyyāt al-Sharḥ al-jadīd li-l-Tajrīd* (Marginalia on the metaphysics of the new commentary on the Tajrīd) (A. al-'Ābidī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
3. Al-Astarābādī, M. J. (2003). *Al-Barāhīn al-qāṭi'ah fi sharḥ Tajrīd al-'aqā'id al-sāṭi'ah* (Decisive proofs in commentary on the radiant Tajrīd al-'aqā'id) (4 vols.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
4. Al-Baḥrānī, Ibn Maytham, K. al-D. M. b. 'A. (2014). *Qawā'id al-marām fi 'ilm al-kalām* (Principles of the goal in the science of theology) (A. M. al-Muẓaffar, Ed.). Karbalā': al-'Atabah al-Ḥusayniyyah al-Muqaddasah. [In Arabic]
5. Al-Bayḍāwī, N. al-D. 'A. b. 'U. (2007). *Ṭawālī' al-anwār min maṭālī' al-anzār* (The rising of lights from the points of view) ('A. Sulaymān, Ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Azharīyyah li-l-Turāth. [In Arabic]
6. Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2012). *Al-Iqtisād fi al-i'tiqād* (Moderation in belief) (A. M. 'A. al-Sharfāwī, Ed.; 2nd ed.). Jeddah: Dār al-Manḥāj. [In Arabic]
7. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1958). *Īdāḥ al-maqāṣid min ḥikmat 'Ayn al-qawā'id* (The clarification of aims from the wisdom of the Source of Principles) ('A.-N. Munzawī, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
8. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1992). *Kashf al-fawā'id fi sharḥ Qawā'id al-'aqā'id* (The unveiling of benefits in commentary on the Principles of Beliefs) (Ḥ. M. al-'Āmilī, Ed.). Beirut: Dār al-Ṣafwah. [In Arabic]
9. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2001). *Kashf al-murād fi sharḥ Tajrīd al-i'tiqād* (The unveiling of intention in commentary on Tajrīd al-i'tiqād) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.; 9th ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
10. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2007). *Anwār al-malakūt fi sharḥ al-Yāqūt* (The lights of the kingdom in commentary on al-Yāqūt) ('A. A. Ḍiyā'ī, Ed.). Tehran: Al-Hudā. [In Arabic]
11. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2009a). *Manāḥij al-yaqīn fi uṣūl al-dīn* (The paths of certainty in the principles of religion) (2nd ed.). Mashhad: Bunyād-e Pazhūhesh-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḍawī. [In Arabic]



12. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2009b). *Al-Bāb al-ḥādī ‘ashar* (The eleventh chapter). In Minhāj al-ṣalāh (‘A. al-Ḥ. al-Mīrdāmādī, Ed.). Qom: Manshūrāt Maktabat al-‘Allāma al-Majlisī. [In Arabic]
13. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2023). *Ma‘ārij al-fahm fī sharḥ al-naẓm* (The ascents of understanding in commentary on the poem) (Ḥ. A. al-Jilfā‘ī, Ed.). Al-Ḥilla: Markaz al-‘Allāma al-Ḥillī li-Iḥyā’ Turāth Ḥawzat al-Ḥilla al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
14. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (n.d.). *Nahj al-mustarshidīn fī uṣūl al-dīn* (The path of the rightly guided in the principles of religion) (S. A. al-Ḥusaynī & Sh. H. al-Yūsufī, Eds.). Qom: n.p. [In Arabic]
15. Al-Iṣfahānī, B. al-D. (2017). *Arba’ rasā’il fī ‘ilm al-kalām* (Four treatises on the science of theology) (Ḥ.-R. Kiyānī, Ed.). Tehran: Mu’assaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
16. Al-Jurjānī, ‘A. b. M. (1998). *Sharḥ al-mawāqif* (Commentary on the Stations) (M. ‘U. al-Dimyā‘ī, Ed.; 8 vols.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
17. Al-Jurjānī, R. al-D. M. b. ‘A. (1983). *Ishrāq al-lāhūt fī sharḥ al-Yāqūt* (The illumination of divinity in commentary on al-Yāqūt) (‘A. Awjabī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
18. Al-Kafāmī, J. al-D. A. b. ‘A. (2009). *Ma‘ārij al-afḥām ilā ‘ilm al-kalām* (The ascents of understanding to the science of theology) (‘A. al-Ḥ. ‘A. al-Ḥillī, Ed.). Karbalā’: Maktabah wa-Dār Makhtūtāt al-‘Atabah al-‘Abbāsiyyah al-Muqaddasah. [In Arabic]
19. Al-Kātibī, N. al-D. (2007). *As’ilat Najm al-Dīn al-Kātibī ‘an al-Ma‘ālim li-Fakhr al-Dīn al-Rāzī ma’a ta’ālīq ‘Izz al-Dawlah Ibn Kammūnah* (The questions of Najm al-Dīn al-Kātibī on al-Ma‘ālim for Fakhr al-Dīn al-Rāzī, with the glosses of ‘Izz al-Dawlah Ibn Kammūnah) (S. Schmidtke & R. Pūrjawādī, Eds.). Tehran: Mu’assaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh, in cooperation with the Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin. [In Arabic]
20. Al-Lāhijī, Ḥ. b. ‘A. al-R. (1996). *Rasā’el-e Fārsī-ye Ḥasan b. ‘Abd al-Razzāq Lāhijī* (The Persian treatises of Ḥasan b. ‘Abd al-Razzāq Lāhijī) (‘A. Ṣadrā’ī Khū‘ī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Persian]
21. Al-Lāhijī, Ḥ. b. ‘A. al-R. (2008). *Sham’ al-yaqīn va āyīneh-yi dīn* (The candle of certainty and the mirror of religion) (J. Pajūm, Ed.). Qom: Sāyeh. [In Persian]
22. Al-Lāhijī, Ḥ. b. ‘A. al-R. (2015). *Zawāhir al-ḥikam* (The flowers of wisdom) (al-Sh. ‘A. al-Tamīmī, Ed.). Baghdad: Maṭba‘at al-Thaqalayn. [In Arabic]
23. Al-Lāhijī, Mullā ‘A. al-R. (1993). *Sarmāyeh-ye īmān* (The capital of faith) (Ṣ. Lārījānī Āmulī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Intishārāt al-Zahrā’. [In Persian]



24. Al-Lāhījī, Mullā 'A. al-R. (2004). *Gawhar-e murād* (The essence of desire) (Mu'assaseh-yi Tahqīqātī-yi Imām Šādiq, Ed.). Tehran: Sāyeh. [In Persian]
25. Al-Lāhījī, Mullā 'A. al-R. (2009). *Shawāriq al-ilhām fī sharḥ Tajrīd al-kalām* (The eastern lights of inspiration in commentary on the Tajrīd al-kalām) (Vol. 5) (A. A. 'Alī-zādah, Ed.). Qom: Imām Šādiq. [In Arabic]
26. Al-Makkī al-'Āmilī, Sh. al-D. M. (2009). *Mawsū'at al-Shahīd al-Awwal* (The encyclopedia of the First Martyr) (Vol. 18). Qom: Markaz al-'Ulūm wa-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
27. Al-Narāqī, M.-M. (1990). *Anīs al-muwahḥidīn* (The companion of the monotheists) (Āyat Allāh Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, Ed.; 2nd ed.). Tehran: al-Zahrā'. [In Persian]
28. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. 'U. (1999). *Al-Muḥaṣṣal* (The summum bonum) (Ḥ. Ātāy, Ed.). Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
29. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. 'U. (2012). *Ma'ālim uṣūl al-dīn* (The landmarks of the principles of religion) (N. Ḥammādī, Ed.). Kuwait: Dār al-Ḍiyā'. [In Arabic]
30. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. 'U. (2015). *Nihāyat al-'uqūl fī dirāyat al-uṣūl* (The ultimate of intellects in the knowledge of principles) (S. 'A. al-L. Fūda, Ed.; 4 vols.). Beirut: Dār al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
31. Al-Shīrāzī (Mullā Šadrā), Š. al-D. M. (2002). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (9 vols.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
32. Al-Subḥānī, al-Sh. J. (2005). *Al-ilāhiyyāt 'alā hudā al-kitāb wa-l-sunnah wa-l-'aql* (Theology according to the guidance of the Book, the Sunnah, and reason) (6th ed.; 4 vols.). Qom: al-Imām al-Šādiq. [In Arabic]
33. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. A. (1985). *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn* (The guidance of the seekers to the path of the rightly guided) (S. M. al-Rajā'ī, Ed.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-'Āmmah. [In Arabic]
34. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. A. (2008). *Al-Lawāmi' al-ilāhiyyah fī al-mabāḥith al-kalāmiyyah* (The divine flashes in theological investigations) (M. 'A. al-Q. al-Ṭabāṭabā'ī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
35. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. A. (2012). *Al-Nāfi' yawm al-ḥashr fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī 'ashar* (The beneficial on the day of resurrection in commentary on the Eleventh Chapter) (M. al-Zaydī, Ed.). Baghdad: Mu'assasat al-Rāfid li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]



36. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. A. (2013). *Al-Anwār al-jalāliyyah fī sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīriyyah* (The Jalālian lights in commentary on the Naṣīrian Chapters) ('A. Ḥājī-Ābādī & 'A. Jalālī-Niyā, Eds.; 2nd ed.). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
37. Al-Taftāzānī, S. al-D. M. b. 'U. (1988). *Sharḥ al-maqāṣid* (Commentary on the Aims) ('A. al-R. 'Umayrah, Ed.; 5 vols.). Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
38. Al-Taftāzānī, S. al-D. M. b. 'U. (2017). *Tahdhīb al-manṭiq wa-l-kalām* (The refinement of logic and theology) ('I. b. M. 'A. al-Suhaylī & M. A. Sa'īdī, Eds.). Kuwait: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah; Dār al-Ḍiyā'. [In Arabic]
39. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1983). *Al-Rasā'il al-'ashr* (The ten treatises). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
40. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1956). *Fuṣūl-e Khwājah-ye Ṭūsī va tarjumeḥ-ye tāzī-ye ān az Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī Gurgānī Astarābādī* (The chapters of Khwājah Ṭūsī and their Persian translation by Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī Gurgānī Astarābādī) (M.-T. Dānishpazhūh, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
41. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1988). *Tajrīd al-i'tiqād* (The exposition of beliefs) (M. J. al-Ḥ. al-Jalālī, Ed.). Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
42. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1992). *Qawā'id al-'aqā'id* (The principles of beliefs) ('A. Ḥ. Khāzim, Ed.). Lebanon: Dār al-Ghurbah. [In Arabic]
43. Al-Ṭūsī, N. al-D. (2019). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal aw Naqd al-Muḥaṣṣal* (The summary of al-Muḥaṣṣal, or the critique of al-Muḥaṣṣal) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
44. Al-'Ubaydalī, al-S. 'I. al-D. (2020). *Sharḥ Anwār al-malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Commentary on the Lights of the Kingdom in commentary on al-Yāqūt) (F. 'I. al-Karbālā'i, Ed.; 3 vols.). Karbalā': Dār al-Dalīl. [In Arabic]
45. Āṣif al-Muḥsinī, M. (2007). *Ṣirāṭ al-ḥaqq* (The path of truth) (4 vols.). Qom: Dhawī al-Qurbā. [In Arabic]
46. Astarābādī, M. A. (2021). *Dāneshnāmeḥ-ye Shāhī* (The royal encyclopedia) (R. Jardī Abī-Ṣa'b & R. Mukhtārī Khū'i, Eds.). McGill Institute of Islamic Studies; Tehran: University of Tehran. [In Persian]
47. Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī, M. b. al-Ḥ. (1992). *Al-Nukat al-i'tiqādiyyah* (al-Fakhrīyyah fī al-'aqā'id) (Theological points: The Fakhrī treatise on beliefs) (R. al-Mukhtārī, Ed.). Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]



48. Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī, M. b. al-Ḥ. (2017). *Taḥṣīl al-naḥāj fī uṣūl al-dīn* (The attainment of salvation in the principles of religion) (Ḥ. Fayyāḍī, Ed.). Al-Ḥilla: Markaz al-'Allāma al-Ḥillī li-lḥyā' Turāth Ḥawzat al-Ḥilla. [In Arabic]
49. Ḥusaynī Ṭabāṭabā'ī, R. al-D. M. (2011). *Shajareh-ye ilāhiyyeh* (The divine tree) (Sh. al-D. Waḥīdī Mehrjardī & J. al-D. Malikī, Eds.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
50. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. b. 'A. (2013). *Mujlī mir'āt al-munjī* (The polisher of the mirror of the saviour) (R. Yaḥyāpūr Fārmad, Ed.; 5 vols.). Beirut: Jam'iyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī li-lḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
51. Ibn Sīnā (Avicenna), al-Ḥ. b. 'A. (2000). *Al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-ḡalālāt* (Deliverance from drowning in the sea of errors) (M. T. Dāneshpazhūh, Ed.; 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
52. Ibrāhīmī Dīnānī, Gh. Ḥ. (2001). *Qawā'id-e kullī-ye falsafī dar falsafeh-ye Eslāmī* (Universal philosophical principles in Islamic philosophy) (2 vols.). Tehran: Pazhūheshgāh-e 'Ulūm-e Insānī va Muṭāla'āt-e Farhangī. [In Persian]
53. Jawādī Āmulī, 'A. (2007). *Raḥīq-e makhtūm: Sharḥ Hikmat-i Muta'āliya* (Sealed nectar: Commentary on Transcendent Philosophy) (Vol. 2, Part 2 of Vol. 1). Qom: Esrā'. [In Persian]
54. Muqaddas Ardabīlī, A. b. M. (2008). *Uṣūl al-dīn* (The principles of religion) (M. Ṣādiqī, Ed.; 4th ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]