

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

حمید عطائی نظری

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

پژوهشکده الهیات و خانواده، گروه الهیات تطبیقی

شهر اصفهان، ایران

h.ataee@isca.ac.ir

ORCID: 0000-0002-4726-6346

چکیده

در مقایسه با اوصافی چون «علم» و «اراده» الهی که تاکنون از جوانب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، درباره وصف «قدرت» خدا تحقیقات کمتری به انجام رسیده؛ از این رو، توضیح دیدگاه‌ها و ادله متکلمان در خصوص چگونگی تعریف و اثبات قدرت الهی همچنان در شمار اولویت‌های پژوهشی در حوزه کلام اسلامی به‌شمار 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 بطور 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 قدرت خداوند به‌معنای قادر مختار بودن او ارائه شده است که از میان آنها، یک استدلال، نقلی و سایر دلایل، عقلی محض است. 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 به اثبات می‌رساند. 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، در حالی که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و اتقان، تغییر و تحوّل، و نیز عدم‌پذیری، قدریت الهی نشان داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خدا، قدرت، اختیار، کلام فلسفی، کلام امامیه، مکتب حلّه متأخر.

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 آراء و استدلال‌های متکلمان امامیه در خصوص وصف «قدرت» الهی چندان که بایسته است واکاوی نشده است. از این‌رو، توضیح و تشریح انظار و ادله متکلمان در باب چگونگی تعریف و اثبات قدریت 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 آنجا که دانسته است، هیچ جستار پژوهشی جامعی که با تتبع در میراث کلامی این متکلمان، انواع استدلال‌های آنان را

برای اثبات قدرت الهی بررسی شده باشد، انتشار نیافته است. نظر به اینکه تعالیم و براهین متکلمان امامی یادشده در موضوع قدرت و اختیار الهی درخور بررسی و واجد اهمیّت بسیار است، فراهم آوردن پژوهشی تا حدّ مقدور کامل که استدلال‌های گوناگون این متکلمان را بر اساس منابع دست‌اول بازمانده از آنان بازشناسد و بازنماید، ضروری می‌نماید.

قبل از آنکه ادلّه مطرح برای اثبات قدریّت خدا در آثار متکلمان مکتب کلام فلسفی تبیین و بررسی شود، یادآوری دو نکته در این بحث ضرورت دارد. نخست آنکه، به دلیل تعدّد مکاتب کلامی امامیه در طول تاریخ که بحث و فحص در تمامی منابع و موازین آنها بسیار فراتر از مجال حاضر است، گریز و گزیری از محدود کردن دامنه تحقیق کنونی نیست. از این‌رو جستار فعلی تنها عهده‌دار بررسی ادلّه 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 دیگری. چنانکه معروف است، مکتب کلام فلسفی امامیه به‌دست نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) و شاگردانش در شهر حله به‌ویژه علامه حلی (د: ۷۲۶ ه.ق.) 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 ادلّه مطرح در این آثار در خصوص اثبات قدریّت خدا را گردآوری و تبیین و ارزیابی می‌کند.

نکته دوم اینکه بر اساس تعاریف مختلفی که متکلمان مکتب حله متأخر از صفت «قدرت» در خداوند ارائه کرده‌اند، قدریّت 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» (الطوسی، ۱۴۴۰، ص ۴۹۴، ۵۰۴؛ الحلی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) یا تعریف آن به «کسی که فعل از او در اثر اراده و داعی و قصد صادر شود» (الطوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۹) و صفت قادر را در مترادف 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 منون 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 قدریت 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 این‌رو 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؛ حال آنکه ثابت شده است که اولاً: عالم قدیم نیست، بلکه حادث زمانی است؛ و ثانیاً: خداوند قدیم و ازلی است و حادث نیست. استدلال یادشده، در بسیاری از آثار متکلمان امامی مکتب حله متأخر و پس از آن (الطوسی، ۱۴۱۳، ص ۴۰؛ الطوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۱؛ الحلی، ۱۴۱۳، ص ۲۵۰؛ الحلی، ۱۴۲۲، ص ۳۹۳؛ الحلی، ۱۴۴۵، ص ۲۸۸؛ الحلی، ۱۴۳۰، ص ۵۲۲؛ الحلی، بی‌تا، ص ۳۷؛ الحلی، ۱۳۳۷، ص ۲۲۹؛ فخر المحققین الحلی، ۱۴۳۸، ص ۵۳؛ الأعرج، ۱۴۴۱، ص ۵۶؛ الغبیدلی، ۲۰۲۰، ج ۲، ص ۲۷ - ۲۸؛ السیوری، ۱۴۳۳، ص ۲۴۹؛

السُّيُورِي، ١٣٨٧، ص ١٩٦؛ الجرجاني، ١٤٠٣، ص ٦٦؛ المكي، ١٤٣٠، ج ١٨، ص ٦٣؛ الكفعمي، ١٤٣٠، ص ٦٢؛ مقدس اردبيلي، ١٣٨٧، ص ٣٨؛ لاهيجي، ١٣٨٣، ص ٢٥١) و همین‌طور در تألیفات متکلمان اشعری (الرازی، ١٣٧٨، ص ٣٧٣؛ الرازی، ١٤٣٣، ٦٣؛ البيضاوي، ٢٠٠٧، ١٧٧) 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 به 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 علت عالم قدیم است، و با تحقق علت تامه، تحقق معلول نیز واجب است و در نتیجه، معلول علت 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 (السُّيُورِي، ١٣٩٢، ص ٨٤؛ السُّيُورِي، ١٤٠٥، ص ١٨٤).

گذشته از این تقریر معروف و رایج از استدلال به حدوث زمانی عالم بر قادر مختار بودن خداوند، گاه تقریرهای متفاوت دیگری بر همین مبنا نیز از سوی برخی از متکلمان ارائه شده است که در نهایت، بازگشت آنها به همان تقریر معروف است. برای نمونه، در رساله‌ای که به‌اشتباه 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 خاصّ و معینی آفریده است و در سایر اوقات خلق نکرده با اینکه آفرینش آن در اوقات دیگر هم برایش ممکن بوده، پس خداوند قادر مختار است زیرا اِحداث و ایجاد عالم را در وقتی خاص اراده کرده و انجام داده است و در سایر اوقات اراده نکرده و ترک نموده، یعنی خلقت و عدم خلقت عالم، هر دو، برای خدا ممکن بوده است (الطوسی، ۱۴۰۳، ص ۹۴؛ البحرانی، ۱۴۳۵، ۲۱۴).

چنانکه ملاحظه شد، استدلال‌ها و تقریرهای پیشگفته مبتنی است بر پذیرش حدوث زمانی عالم که می‌دانیم مسأله‌ای غامض و محلّ 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 هیچ‌گاه 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] فخر المحققین الحلّی، ۱۴۱۳، ص ۲۲؛ نیز نگرید به: ابن اَبی جمهور الأحسائی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۵۴۰؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۶). استدلال مورد بحث را می‌توان به صورت زیر باز نمود:

(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 (السئیوری، 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 محال (الأردبیلی، 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 محال 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 علت 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 علّت بدون واسطه یکی از این موجودات حادث حاضر در سلسله علل یادشده باشد؛ زیرا معلول بدون واسطه علّت 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 تصوّر کرد که در فرض موجب بودن خداوند، از او موجود قدیم مختاری صادر شود و سپس موجودات حادث عالم همگی بر حسب 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 (الجرجانی، 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 (التفتازانی، 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 «علّت 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 معلولِ علّتی قدیم باشد آن علّت قدیم حتماً باید مختار باشد نه موجب (همان، 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 اتّصاف 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 آنجا 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 از سوی نصیرالدین طوسی تقریر یافته است. برهان مزبور مبتنی بر پذیرش حدوث زمانی عالم نیست و به‌جای 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، در حالی که آشکارا چنین لازمه‌ای باطل و نادرست است.

طوسی در رساله فصول پس از بیان این که «فیلسوفان معتقدند خداوند موجب بالذات است»، در نقد این عقیده اظهار داشته 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 واجب‌الوجود مُحال است. خواجه دلیل این تلازم را اینگونه توضیح می‌دهد که سبب معدوم‌شدن موجودی از موجودات جهان، عدم شرطی یا جزئی از علّت تامّه آن است. به همین صورت، عدم آن شرط یا

جزء نیز به سبب عدم شرطی یا جزئی از علّت تامّه آن می‌باشد و این سلسله علل به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند تا به واجب‌الوجود ختم شود چون موجودات عالم در نهایت همگی در سلسله نیازمندی، به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند. پس عدم یک موجود (معلول)، به عدم علّت تامّه آن و در نهایت، به عدم واجب‌الوجود می‌انجامد. این اشکال از آن رو پیش می‌آید که فیلسوفان خداوند را در علّیت و سببیتش برای موجودات عالم، موجب و مجبور می‌انگارند به‌گونه‌ای که همه چیز از او به ضرورت خلق می‌شود. عین عبارت طوسی از این قرار است:

الزام : فلاسفه گویند: واجب موجب بالذات است. و هرچه موجب بُود چون حقیقت او اقتضاء فعلی کند، مادام که حقیقت او باقی باشد اثر باقی بُود. 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 علّت او باشد، و عدم آن شرط یا جزء، عدم چیزی دیگر بُود از علل آن. و چون هرچه موجود است منتهی است در سلسله حاجت به واجب، پس این عدم با عدم واجب کشد (طوسی، ۱۳۳۵، 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 معدوم‌شدن واجب بالذات که آشکارا امری است مُحال. طوسی در پایان استدلال خود یادآور می‌شود 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 کرده‌اند. برای نمونه، گاه استدلال مورد بحث به‌صورت زیر تقریر یافته است:

(۱) فعل و اثر فاعل تام موجب، ملازم با فاعل و جدایی‌ناپذیر از آن است. بنابراین، معدوم بودن فعل فاعل موجب دلالت دارد بر معدوم بودن فاعل آن.

۲) موجودات عالم همگی، با واسطه یا بی‌واسطه، مخلوق و معلول خدا هستند و در سلسله‌علی و معلولی، تمام آنها در نهایت به واجب‌الوجود ختم می‌شوند.

۳) اگر واجب‌الوجود فاعل موجب بود آنگاه لازم می‌آمد که با معدوم شدن هر جزئی از اجزاء عالم، واجب‌الوجود 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 سلسله‌علل 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 الحلی، ۱۴۳۸، ص ۵۳؛ السیوری، 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 (الرازی، ۱۴۳۳، ص ۶۴). بعضی از متکلمان استدلال پیشگفته را نپذیرفته، در نقد آن یادآور شده‌اند که این دلیل فقط در صورتی قابل قبول است که در سلسله‌علی و معلولی منتهی به وجود خداوند هیچ موجود مختاری نباشد و همه آنها موجب و غیرمختار باشند؛ اما اگر در میان آنها فاعل مختار بااراده‌ای وجود داشته باشد آنگاه دیگر عدم معلول آن، سبب عدم آن فاعل مختار و در نهایت، عدم علّة‌العلل یعنی خداوند نمی‌شود (الکاتبی، 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 هیچ‌یک قابل پذیرش 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 الهام‌گرفتن 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 عبارتند 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 چندان‌دانی 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 تغییر اند و دوام و ثبات ندارند.

ج) پس خداوند ذاتاً موجب و مجبور نیست.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (الحلی، ۱۳۳۷، 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 علی و معلولی میان خدا و موجودات، او سر سلسله 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 ممکن‌الوجود است؛ اما خداوند واجب‌الوجود است، پس او هرگز تغییر نمی‌پذیرد.

در نتیجه: خدا فاعل موجب نیست، یعنی قادر مختار است (المکی، 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 شده است که در قیاس با استدلال‌های پیشین از شهرت و تداول کمتری برخوردار است. این دلایل تازه، یا براهینی عقلی و فلسفی است که در اصل از سوی فلاسفه ارائه شده و سپس به متون کلامی متأخر وارد گردیده، یا دلایلی است تجربی و مبتنی بر مشاهده، و یا دلایلی نقلی از قرآن کریم و روایات. به هر روی، 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 دالّ بر نقص و عجز، قادر بودن متناسب است با وجوب و کمال ذاتی خداوند، و در مقابل، غیرمختار و مضطرّ 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 متّصف باشد و بی‌اختیاری و اضطرار که نمودار نقص و عجز است باید از او سلب گردد (لاهیجی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۸۰؛ الأسترابادی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۲؛ مقدّس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۲۷؛ الأردبیلی، ۱۴۳۰، ص ۴۶؛ النراقی، ۱۳۶۹، ص ۷۲؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۳۸؛ همین استدلال را در متون کلامی اشعری نگرید در: التفّازانی، ۱۴۳۸، ص ۳۲۳). تقریرهای مختلفی از این نوع استدلال فلسفی برای اثبات قدریت خدا ارائه شده است که در اینجا به چهار صورت از آنها اشاره می‌کنیم.

۱.۴. تقریر نخست

(آ) فاعل مختار، برتر و کامل‌تر است از فاعل مضطرّ و غیرمختار.
(ب) فاعلیّت خداوند باید از گونه کامل‌ترین و برترین نحوه فاعلیّت باشد.
پس: خدا فاعل مختار است.

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

متّصف گردد. بنابراین از میان دو وصف قادر و مضطرّ (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 ائصاف او به صفتی ممکن باشد، آن وصف به نحو ضروری برای خداوند ثابت است.

بنابراین: وصف قدرت به نحو ضروری برای خداوند ثابت است (الاسترآبادی، 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 متّصف است به همه صفات کمالی. در خصوص این اصل و روش اثبات آن، در ضمن تبیین تقریر بعدی توضیحاتی ارائه می‌شود.

۳.۴. تقریر سوم

میرزا حسن لاهیجی (د: ۱۱۲۱ ه.ق.) فرزند فیاض لاهیجی، برای اثبات همه صفات کمالی خداوند دو استدلال فلسفی کوتاه ارائه کرده است که می‌توان آنها را دلایلی بر اثبات صفت قدرت برای خدا نیز به‌شمار 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 گویانکه در برخی مقدمات با آن اختلاف دارد. صورت استدلال وی از این قرار است:

آ) موجودات بسیاری به صفات کمالی همچون قدرت و علم متّصف‌اند. پس موجود، از آن جهت که موجود است، قابل اتّصاف است به این صفات (یعنی حیثیت موجودیت در تنافی با اتّصاف 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 به‌سبب ویژگی و خصیصه‌ای است غیر از نفس وجود (موجودیت) آنها (مثل ویژگی جمادیت و بی‌جان بودن که مانع تحقّق 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 اتّصاف به صفات کمالی نخواهد بود).

ب) ذات واجب‌الوجود، محض حقیقت وجود، و موجود محض است، یعنی حقیقتش عین وجود است، و هیچ‌گونه خصوصیت و ماهیتی غیر از وجود (موجودیت) در او نیست. پس در خداوند هیچ مانعی از اتّصاف به صفات کمالی مثل قدرت و علم نیست و ثبوت این صفات برای او ممکن است. ج) هر چیزی که اتّصاف واجب‌الوجود به آن ممکن باشد، ضرورتاً و بالفعل برای او ثابت است.

نتیجه آنکه: همه صفات کمالی از جمله قدرت و علم برای خداوند ضرورتاً و بالفعل ثابت و حاصل است (اللاهیجی، ۱۳۸۷، ص ۵۹؛ اللاهیجی، ۱۴۳۶، ص ۲۲۶ - ۲۲۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۴۹ - ۵۰).

محور دلیل بالا مقدمه سوم (ج) آن است که ادّعایی است غیر بدیهی و محتاج به اثبات و استدلال. فلاسفه این مدّعا را اغلب در قالب این قاعده که "واجب‌الوجود بالذات، از همه جهات و حیثیات واجب است و در او هیچ جهت و جنبه امکانی وجود ندارد" بیان نموده‌اند (برای نمونه: «إنّ واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود من جمیع جهاته ... أنّ الواجب‌الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممکن 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.» ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۳) و برای اثبات آن چند استدلال اقامه

کرده‌اند که برخی از آنها با نقدهایی نیز روبرو بوده است (نگرید به: 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 ادّعا آن است که اگر ذات واجب‌الوجود در تحقّق صفاتش و اتّصاف به آنها کافی نباشد، آنگاه باید او برای اتّصاف به تمام یا بعضی از صفات خود محتاج به موجود دیگری باشد. در این صورت، لازم می‌آید که ذات واجب، به‌خودی‌خود و با قطع‌نظر از آن موجود دیگر، واجب‌الوجود بالذات نباشد. به عبارت دیگر: اگر اتّصاف (صفت‌پذیری) خدا به یکی از صفاتش به‌صورت امکانی باشد، این امر به معنای ناکافی بودن ذات خدا برای وجود و تحقّق 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 توجّه به عینیت صفات ذاتی خدا با ذات او و توقّف تحقّق ذات واجب بر تحقّق صفاتش، احتیاج خدا به غیر خود در اتّصاف به صفاتش به‌معنای احتیاج او در ذاتش به غیر و توقّف وجود خدا بر غیر است که مستلزم ممکن‌الوجود بودن اوست و در تنافی با واجب‌الوجود بودن خدا (الرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۴؛ نیز نگرید به: الحلّی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۹؛ الشیرازی (ملاً صدرا)، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۳۹).

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

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

۲) فاعل و پدیدآورنده آن وصف ممکن نیست ذات واجب‌الوجود 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 واجب‌الوجود باشد؛ زیرا مبدأ همه موجودات و کمالات آنها خود واجب‌الوجود 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 نمی‌تواند مُعطی و موجد آن باشد. به علاوه، در این فرض لازم می‌آید که خداوند برای کسب کمالی، محتاج به غیر خودش باشد، یعنی از این حیث معلول موجودی دیگر باشد که آشکارا با واجب‌الوجود بالذات بودن او ناسازگار است.

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

در نتیجه: خداوند هیچ وصف امکانی و بالقوه‌ای ندارد و هر صفتی که ائصاف 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 تامّ و درست باشد، فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همه اوصاف ذاتی خدا بطور 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 ذاتش باید ازلی و قدیم باشد. در حقیقت، استدلال مزبور ضرورت فعلیت و ثبوت صفاتی را برای خداوند اثبات می‌کند که دلیلی بر اصل ائصاف خدا به آنها وجود داشته باشد؛ اما اگر دلیل دیگری بر اصل ائصاف 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 مسأله 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 به‌نحو بالفعل و نه به‌نحو 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 انصاف 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» ملاحظه را (د: ۱۰۵۰ ه.ق.) نیز برهانی، به‌ادعای خود «ابتکاری»، اقامه کرده است که گویا خالی از اشکال می‌نماید. او پس از اینکه تصریح نموده مقصود از قاعده یادشده این است که در خدا هیچ جهت امکانی وجود ندارد و هر چه برای او ممکن باشد، به‌نحو ضروری و به وصف وجوب برایش ثابت و حاصل است، استدلال ابتکاری خود را برای اثبات آن چنین توضیح داده است: اگر واجب‌الوجود 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؛ در حالی که ذات واجب، بسیط محض است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن

راه ندارد چون هرگونه ترکیبی با وجوب ذاتی ناسازگار است (الشیرازی (ملاً صدر)، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۳۹، ۱۴۹ - ۱۵۰). اگرچه ملاً صدر استدلالات پیشگفته را برهان ابتکاری خویش معرفی نموده است، حدود چهار قرن پیش از او، ابن میثم بحرانی (د: حدود ۶۹۹ ه.ق.) استدلالی مشابه آن را برای اثبات «واجب بودن خداوند از جمیع جهات» بیان کرده بوده است. استدلال وی 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 هیچگونه ترکیب و کثرتی در ذات الهی راه ندارد (البحرانی، ۱۴۳۵، ص ۱۳۵).

در توضیح و توجیه استدلال‌های اخیر می‌توان گفت که مرگب بودن ذات خدا از دو حیثیت فقدان و وجدان یا دو جهت عدم و وجود، مستلزم معلولیت و ممکن‌الوجود و محتاج بودن اوست؛ زیرا وجود واجب‌الوجود، از آن حیث که وجود محض است، به خودی‌خود، اقتضای هیچ محدودیتی ندارد و اگر فاقد کمالی و مرتبه‌ای از وجود باشد، این فقدان حتماً باید در اثر علّتی محدودکننده باشد. در این صورت، وجود واجب باید معلول علّتی باشد. پس اگر خداوند کامل مطلق نباشد، آنگاه ضرورتاً باید معلول علّتی باشد؛ اما معلوم است که هر معلولی چون وجودش (یا حدّ وجودش) وابسته و نیازمند است به علّت، حتماً ممکن‌الوجود است و این امر ناسازگار با وجوب وجود ذاتی خدا است و مُحال. بنابراین، ممکن نیست ائصاف خداوند به صفتی، به وصف امکان باشد، بلکه ائصاف او به همه صفات، به نحو ضروری و به وصف وجوب است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۲ - ۳۱۷). ثمره امتناع و استحالة 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 (السبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۴۲).

۴.۴. تقریر چهارم

دومین استدلالی که میرزا حسن لاهیجی برای اثبات همه صفات کمالی خداوند اقامه کرده است، استدلالی است بر بنیاد این قاعده که «فاقد چیزی ممکن نیست مُعطی و بخشنده آن باشد». از آنجا که 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 علّت آنها یعنی خداوند نیز موجود باشد، یعنی او نیز، به عنوان مبدأ موجودات و کمالات آنها، باید متّصف باشد به همه صفات کمالی مثل قدرت و علم. این استدلال را در قالب مقدمات زیر نیز می‌توان باز نمود:

(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 متّصف‌اند.

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

(ج) [علّت 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 علّت 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؛ نظیر همین استدلال را نیز نگرید در: الإصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶).

برخلاف استدلال پیشین (تقریر سوم) که به‌منظور اثبات وجوب اتّصاف خداوند به همه صفات کمالی قابل فرض 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 توجّه 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 پرشمار 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 خالق 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 (الأردبیلی، ۱۴۳۰، ص ۴۱؛ اللاهیجی، ۱۴۳۶، ص ۲۲۷ - ۲۲۸). این نوع استدلال، در بعضی از متون کلامی معروف اشعری نیز به عنوان دلیلی معتمد و معتبر برای اثبات قدرت الهی مطرح شده است (برای نمونه نگرید به: الغزالی، ۱۴۳۳، ص ۱۴۹؛ التفتازانی، 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 (التفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۵). شایان توجّه است که استدلال از این طریق به‌منظور 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 باز نمود:

(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 نگرید به: 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.

ملاً محمد امین 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 مفسد آنها رجحان داده است. پس او مختار است زیرا او منافع را بر مضارّ ترجیح داده با اینکه ایجاد هر دو طرف منافع و مضار برایش ممکن بوده و مراد از فاعل قادر نیز کسی است که از افعال مشتمل بر مضارّ و مفسد اجتناب نماید (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص ۳۰۹ - ۳۱۰).

ناگفته پیداست که استرآبادی در اینجا 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 (النراقی، 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 محل تردید دانسته‌اند (برای نمونه نگرید به: التفتازانی، 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 محمد امین استرآبادی (د: ۱۰۳۶ ه.ق.) که متکلمی است با گرایش اخباری، 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 تمکن او از فعل و ترک - در دست است (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص ۳۰۹). در بعضی از آثار کلامی (مقدّس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۲۹؛ الأسترآبادی، ۱۴۳۰، ص ۴۱؛ الأسترآبادی، 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 خدا 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: (وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سوره البقرة (۲)، آیه ۲۸۴) (و خداوند بر هر کاری تواناست)، (وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سوره المائدة (۵)، آیه ۱۲۰)؛ (وَ اُوْبِرْ هَر كَارِي تَوَانَسْت)، (وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا) (سوره الكهف (۱۸)، آیه ۴۵) (و خداوند بر هر کاری تواناست)، (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ) (سوره النحل (۱۶)، آیه ۷۰) (بی‌گمان خداوند دانایی تواناست)، (يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سوره النور (۲۴)، آیه ۴۵) (خدای آنچه خواهد می‌آفریند، که خدا بر هر چیزی تواناست)، (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ) (سوره الروم (۳۰)، آیه ۵۴) (هر چه خواهد می‌آفریند و او دانای تواناست)، (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سوره فاطر (۳۵)، آیه 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 اشیاء گوناگون است مثل: (وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ) (سوره القصص (۲۸)، آیه ۶۸) (و پروردگار تو آنچه خواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند)، (إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ) (سوره هود (۱۱)، آیه ۱۰۷) (پروردگارت هر چه خواهد می‌کند)، (وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ) (سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۲۷) (و خدا هر چه خواهد می‌کند)، (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) (سوره الحج (۲۲)، آیه ۱۸) (خدا هر چه خواهد می‌کند)، (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۴) (پس خدا هر که را خواهد، گمراه کند، و هر که را خواهد، راه نماید)، (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (سوره البقرة (۲)، آیه ۲۸۴) (پس هر که را خواهد می‌آمرزد و هر که را خواهد عذاب می‌کند، و خدا بر هر چیزی تواناست)، (بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَاتِنِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) (سورة المائدة (۵)، آیه ۶۴) (دو دست [رحمت و قدرت] او گشوده است، هرگونه بخواهد می‌بخشد)، (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ♦ أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنِثَاءً وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ) (سورة الشوری (۴۲)، آیات ۴۹ - ۵۰) (آنچه را بخواهد می‌آفریند، به هرکه خواهد فرزندان دختر و به هرکه خواهد فرزندان پسر می‌بخشد؛ یا به آنان پسران و دختران را با هم می‌دهد، و هرکه 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 محلّ نزاع است این است که آیا اراده او بر انجام افعال ذاتاً واجب و ضروری است یا نه؟ و اینکه آیا برای خداوند پیش از تحقق فعل، امکان ترک همان فعل وجود دارد یا نه؟ با این وصف، و بهرغم 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 تمکن او از ترک افعال را اثبات و تأیید می‌کند (أصف 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 به‌نحو 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 تحت‌تأثیر 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 به‌طور 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 حقّ خداوند احتمالی است نه‌چندان 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 است و استدلال‌هایی برای نفی «جبر خارجی» از خداوند بیان گردیده. برای نمونه، بهاء‌الدین اصفهانی مشهور به فاضل هندی (د: ۱۱۳۱ ه.ق.) تصریح کرده است که خدا قادر است چون آفرینش او تحت‌تأثیر اجبار علتی جبار (مُجبر) نبوده است. او برای اثبات این ادعا چنین استدلال کرده که:

(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 (الإصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵).

شاید علت اینکه فاضل هندی در بحث از اثبات قادریت 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 سبیل قدرت و اختیار صادر شود. اما متکلمان ملتفت این نکته نشده و فلاسفه را معتقد به مجبور و موجب بودن خداوند دانسته‌اند» (همان، 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.

نتیجه

پژوهش حاضر واجد نتایج زیر است:

۱. برخلاف ادوار و مکاتب پیشین کلام امامیه که در متون کلامی آنها استدلال‌های ساده اندک‌شماری برای اثبات قادر بودن خدا رواج داشته است 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 متعدّدتر 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 نبوده است، و برخی دیگر نیز که مضمون آنها در استدلال‌های پیشین سابقه داشته، در دوره مکتب حله متأخر با تقریری تازه بازنموده شده است. بعضی از این استدلال‌های جدید، بن‌مایه فلسفی دارد و مبتنی است بر بعض قواعد فلسفی که ورود آنها 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 به‌منظور اثبات قادریت خداوند به‌معنای 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، در حالی که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و اِتقان، تغییر و تحوّل، 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 عدم‌ناپذیری آنها لازم می‌آید که آشکارا قابل‌پذیرش نیست. بنابراین چون عالم و موجودات آن حادث و تغییرپذیر و معدوم‌شدنی است، در حالی که خالق و علت آنها یعنی خدا قدیم و تغییرناپذیر و عدم‌ناپذیر 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 اینجا 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 به‌نحو ضروری و بالفعل متّصف است به همه صفات کمالی. مبنای اصلی این استدلال‌ها این قاعده فلسفی است که "واجب‌الوجود بالذات، از همه جهات و حیثیات واجب است و در او هیچ جهت و جنبه امکانی وجود ندارد". بعضی از دلایلی که برای اثبات قاعده یادشده ارائه گردیده است با نقدهایی مواجه شده است و قابل پذیرش نیست. قیّاض لاهیجی نیز برای اثبات این ادعا که همه صفات کمالی قابل انتساب به خداوند برای او به‌نحو ضروری و بالفعل ثابت و حاصل است استدلالی را بیان کرده است که ظاهراً از عهده اثبات مدّعا بر نمی‌آید و فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همه اوصاف ذاتی خدا بطور 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.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

آصف المحسنی، محمد. (۱۴۲۸ ق). *صراط‌الحق*. ۴ ج، قم: ذوی

القربی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ ش). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه*

اسلامی. ۲ ج، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي. (١٤٣٤ ق). *مُجلى مرآة المُنجى*. ٥ ج، تحقيق وتصحيح: رضا يحيى پور فارمد، بيروت: جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي لإحياء التراث.

ابن سينا، الحسين بن عبدالله. (١٣٧٩ ش). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. با وير ايش: محمد تقى دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

الأردبيلي، المولى أحمد. (١٤٣٠ ق). *الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد*، المحقق: أحمد العابدی، الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة بوستان كتاب. اسنر آبادی، محمد امين. (١٤٠٠ ش). *دانشنامه شاهی*. مقدمه، تحقيق و تصحيح: رولا جردى ابى صعب، رضا مختارى خويى، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مكنگيل؛ تهران: دانشگاه تهران.

الأسنر آبادی، محمد جعفر. (١٤٢٤ ق). *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*، ٤ ج، قم: مؤسسة بوستان كتاب. الإصفهاني، بهاء الدين. (١٣٩٦ ش). *أربع رسائل في علم الكلام*. مقدمه، تصحيح و تعليق: حميد رضا كياني، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.

الأعرج، ضياء الدين عبدالله. (١٤٤١ ق). *التحفة الشمسية في المباحث الكلامية*، تحقيق: مصطفى أحمدی، نعيم خلف الخزاعي، الحلة: مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية. آصف المحسنی، محمد. (١٤٢٨ ق). *صراط الحق*. ٤ ج، قم: ذوى القربى.

البحراني، ابن ميثم كمال الدين ميثم بن علي. (١٤٣٥ ق). *قواعد المرام في علم الكلام*. تحقيق: أنمار معاد المظفر، كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة. البيضاوى، ناصر الدين عبدالله بن عمر. (٢٠٠٧ م). *طوالع الأنوار من مطالع الأنظار*. تحقيق وتقديم: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

التفتازانى، سعدالدين مسعود بن عمر. (١٤٠٩ ق). شرح المقاصد. ٥ ج، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عميره، بيروت: عالم الكتب.

التفتازانى، سعدالدين مسعود بن عمر. (١٤٣٨ ق). تهذيب المنطق والكلام. دراسة وتحقيق وتعليق: عماد بن محمد على السهيلي، مسعود أحمد سعيدى، دار الرشاد الحديثة، دار الضياء، الكويت.

الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي. (١٤٠٣ ق). إشراق اللاهوت في شرح الياقوت. تصحيح و تحقيق: علي اوجبي، تهران: ميراث مكتوب.

الجرجاني، علي بن محمد. (١٤١٩ ق). شرح المواقف. ٨ ج، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلميّه.

جوادى أملی، عبدالله. (١٣٨٦ ش). رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه). ج ٢ (بخش دوم از جلد اول)، قم: مركز نشر اسراء.

حسينى طباطبايى. رفيع الدين محمد. (١٣٩٠ ش). شجرة الهية. تحقيق و تصحيح: شهاب الدين وحيدى مهر جردى، جلال الدين ملكى، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم.

الحلى، الحسن بن يوسف. (١٣٣٧ ش). ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد. تصحيح: علينقى منزوى، تهران: دانشگاه تهران.

الحلى، الحسن بن يوسف. (١٣٨٦ ش). أنوار الملكوت في شرح الياقوت. تحقيق: علي اكبر ضيائى، تهران: مؤسسه الهدى للنشر و التوزيع.

الحلى، الحسن بن يوسف. (١٣٨٨ ش). مناهج اليقين في أصول الدين. چاپ دوم، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى.

الحلى، الحسن بن يوسف. (١٤١٣ ق). كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد. تحقيق: حسن مگى العاملى، دار الصفوة، بيروت.

الحلى، الحسن بن يوسف. (١٤٢٢ ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تصحيح: حسن حسن زاده أملی، الطبعة التاسعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

الحلّي، الحسن بن يوسف. (١٤٤٥ ق). معارج الفهم في شرح النظم. تحقيق: حميد أحمدى الجلفائي، الحلّة: مركز العلامة الحلّي لإحياء تراث حوزة الحلّة العلمية.

الحلّي، الحسن بن يوسف. (١٤٣٠ ق). الباب الحادي عشر چاپ شده در: همو، منهاج الصلاح، تحقيق: عبدالحميد الميردامادي، منشورات مكتبة العلامة المجلسي، قم.

الحلّي، الحسن بن يوسف. (بي تا). نهج المسترشدين في أصول الدين. تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الشيخ هادي اليوسفي، قم: بي نا. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (١٣٧٨ ش). المخصّل. تحقيق: حسين آتاي، قم: منشورات الشريف الرضي.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (١٤٣٣ ق). معالم أصول الدين. اعتنى به: نزار حمّادي، كويت: دار الضياء.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (١٤٣٦ ق). نهاية العقول في دراية الأصول. ٤ ج، تحقيق: سعيد عبداللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر. السبحاني، الشيخ جعفر. (١٤٢٦ ق). الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ٤ ج، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الطبعة السادسة، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).

السّيوري الحلّي، مقداد بن عبدالله. (١٣٨٧ ش). اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية. حقّقه وعلّق عليه: محمد علي القاضي الطباطبائي، الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة بوستان كتاب.

السّيوري الحلّي، مقداد بن عبدالله. (١٣٩٢ ش). الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية. تحقيق: علي حاجي آبادي و عباس جلالى نيا، الطبعة الثانية مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

السّيوري الحلّي، مقداد بن عبدالله. (١٤٠٥ ق). إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي العامّة.

السُّيُورِي الحَلِّي، مقداد بن عبدالله. (١٤٣٣ ق). *النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر*. تحقيق وتعليق: مشتاق الزبيدي، بغداد: مؤسسة الرافد للمطبوعات.

الشيرازي (ملاً صدرا)، صدر الدين محمد. (١٤٢٣ ق). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. ٩ ج، بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤٠٣ ق). *الرسائل العشر*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

طوسي، نصير الدين. (١٣٣٥ ش). *فصول خواجة طوسي و ترجمه تازي* آن از ركن الدين محمد بن علي گرگاني استرآبادي. بكوشش: محمدتقي دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

الطوسي، نصير الدين. (١٤٠٧ ق). *تجريد الاعتقاد*. تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالى، قم: مكتب الإعلام الإسلامى.

الطوسي، نصير الدين. (١٤١٣ ق). *قواعد العقائد*. تحقيق: على حسن خازم، لبنان: دار الغربية.

الطوسي، نصير الدين. (١٤٤٠ ق). *تلخيص المحصل أو نقد المحصل*، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، قم: مكتبة بيدار.

العبيدلى، السيد عميد الدين. (٢٠٢٠ م). *شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت*. ٣ ج، تحقيق و تعليق: فاضل عرفاني الكربلائي، كربلاء: دار الدليل.

الغزالي، أبو حامد. (١٤٣٣ ق). *الاقتصاد في الاعتقاد*. عنى به: أنس محمد عدنان الشرفاوى، دار المنهاج، جدة، الطبعة الثانية.

فخر المحققين الحلى، محمد بن الحسن. (١٤١٣ ق). *النكت الاعتقادية [الفخرية في العقائد]*، تحقيق: رضا المختارى، قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.

فخر المحققين الحلى، محمد بن الحسن. (١٤٣٨ ق). *تحصيل النجاة في أصول الدين*. تحقيق: حامد فياضى، الحلة: مركز العلامة الحلى لإحياء تراث حوزة الحلة.

الكاتبى، نجم الدين. (١٣٨٦ ش). أسئلة نجم الدين الكاتبى عن المعالم
لفخر الدين الرازى مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة. تحقيق و مقدمه: زابينه
اشميتكه، رضا پورجوادى، تهران: مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه با
همكارى مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين.

الكفعمى، جمال الدين أحمد بن على. (١٤٣٠ ق). معارج الأفهام إلى علم
الكلام. تحقيق: عبدالحليم عوض الحلى، كربلاء: مكتبة ودار مخطوطات العتبة
العباسية المقدسة.

لاهيجى، حسن بن عبدالرزاق. (١٣٧٥ ش). رسائل فارسى حسن بن
عبدالرزاق لاهيجى. تحقيق: على صدرابى خويى، تهران: ميراث مكتوب.
لاهيجى، حسن بن عبدالرزاق. (١٣٨٧ ش). شمع اليقين و آيينه دين. به
كوشش: جعفر يزوم، قم: نشر سايه.

اللاهيجى، حسن بن عبدالرزاق. (١٤٣٦ ق). زواهر الحكم. تحقيق
و تصحيح و تعليق: الشيخ عمار التميمى، بغداد: مطبعة الثقلين.

لاهيجى، ملا عبدالرزاق. (١٣٧٢ ش). سرمايه ايمان. به تصحيح: صادق
لاريجانى آملى، چاپ سوم، قم: انتشارات الزهراء.

لاهيجى، ملا عبدالرزاق. (١٣٨٣ ش). گوهر مراد، تصحيح و تحقيق:
مؤسسه تحقيقاتى امام صادق (ع)، تهران: نشر سايه.

اللاهيجى، ملا عبدالرزاق. (١٤٣٠ ق). سوارق الإلهام فى شرح تجريد
الكلام. ج ٥، تحقيق: أكبر أسد على زاده، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

مقدس اردبيلى، احمد بن محمد. (١٣٨٧ ش). اصول دين. تحقيق: محسن
صادقى، چاپ چهارم، قم: مؤسسه بوستان كتاب.

المكّى العاملى، شمس الدين محمد. (١٤٣٠ ق). موسوعة الشهيد الأول.
الجزء الثامن عشر، قم: مركز العلوم والثقافة الإسلاميه.

النراقى، محمد مهدى. (١٣٦٩ ش). أنيس الموحدين. تصحيح و پاورقى
از: آية الله قاضى طباطبائى، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ دوم.