



The Evolution of the Concept of God’s Power and the Proofs for It in Imāmī Theology from the Beginning to the Baghdad School

Hamid ‘Aṭā’ī Nazārī¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Theology, Research Institute of Theology and Family, Institute for Humanities and Cultural Studies (ISCA), Isfahan, Iran. Email: h.ataee@isca.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 19 September 2025
Revised: 20 October 2025
Accepted: 24 November 2025
Available Online: 30 November 2025

Keywords:
God’s power, Imāmī theology, transmitted theology, Baghdad School, al-Kulaynī, al-Ṣadūq, al-Mufīd, al-Sharīf al-Murtaḍā.



Abstract

Unlike divine attributes such as knowledge (*‘ilm*) and will (*Irādah*), whose various aspects have been the subject of numerous philosophical and theological investigations, the attribute of God’s power (*Qudrah*) and its different dimensions have received comparatively less scholarly attention. The present research, through a thorough examination of the works of prominent early Imāmī theologians, investigates their views and arguments concerning divine power. This study reveals a significant difference between the interpretation and arguments of traditionist-theologians (*Muḥaddith-Mutakallimūn*) following the transmitted-theological school (*Kalām Naqlī*) and those of the rationalist theologians of the Baghdad School regarding divine power. Al-Kulaynī and al-Ṣadūq maintained that a negative (*Salbī*) interpretation of divine power should be presented, negating its opposite from the divine essence; thus, God’s being powerful means that He is not incapable or impotent. In contrast, the theologians of the Baghdad School adopted a positive (*Ījābī*) interpretation of divine power, asserting that God’s being powerful means that the performance of acts and deeds is possible for Him. In their view, the only way to prove God’s power is by reference to His actions. Accordingly, they advanced an argument for God’s power based on analogy from the visible to the unseen (*Qiyās al-Ghā’ib bi al-Shāhid*). Conducting a historical-descriptive investigation of the ḥadīth and theological works surviving from the fourth and fifth centuries AH, the present study provides a historical account of the different approaches of Imāmī theologians in explaining and proving divine power, thereby offering a clearer picture of the evolution of discussions concerning divine power in the early periods of Imāmī theology.

Cite this article: Aṭā’ī Nazārī, H. (2025). The Evolution of the Concept of God’s Power and the Proofs for It in Imāmī Theology from the Beginning to the Baghdad School. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 351-378. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7735.1671>





Extended Abstract

Introduction

Belief in God's power, and in its absolute and unlimited nature, as one of His essential and eternal attributes, is a fundamental tenet unanimously upheld by all Imāmī theologians. While the ordinary meaning of the term "powerful" (Qādir) is clear and needs no interpretation, there is disagreement among theologians of different schools concerning its technical meaning in the discipline of theology (Kalām), and they have offered various interpretations. Apart from the different definitions that theologians have given of God's power, their arguments for establishing this attribute in Him are also varied and numerous. The strength and validity of these arguments are not uniform; some are more widely known and circulated, while others have had less prevalence in the works of theologians.

Unlike attributes such as divine knowledge (‘ilm) and will (Irādah), whose various aspects have been the subject of extensive philosophical and theological research, the attribute of God's power and its different dimensions have received comparatively less scholarly attention. The various definitions of God's power given by Imāmī theologians, as well as their multiple arguments for establishing this attribute in Him, have not yet been accurately and comprehensively studied. The present research, through an investigation of the works of prominent early Imāmī theologians, examines their views on the meaning of divine power and describes and compares their arguments for establishing this attribute in God. The scope of this research includes the works of traditionist-theologians who followed the transmitted theological school (Kalām Naqlī) and the theologians of the two rationalist schools known as the early and late Baghdad School.

Method

This research adopts a historical-descriptive approach to investigate the concept of divine power in early Imāmī theology. The primary sources consist of ḥadīth collections and theological works composed during the fourth and fifth centuries AH, including the extant writings of traditionist-theologians (e.g., al-Kulaynī and al-Ṣadūq) and rationalist theologians of the Baghdad School (e.g., al-Mufīd and al-Sharīf al-Murtaḍā). Data were collected through a systematic examination of these texts, focusing on passages where the terms "power" (Qudrah), "powerful" (Qādir), and related concepts are defined or discussed. The analysis proceeded in two stages: first, identifying and categorizing the various definitions and arguments for divine power; second, comparing these positions across the two theological schools (transmitted vs. rationalist) and tracing their evolution over time. The findings are presented in a descriptive-comparative narrative that highlights both continuities and shifts in Imāmī theological discourse on divine power.

Findings

In the fourth century AH, in the transmitted theological school (Kalām Naqlī) of Imāmī



theology, traditionist-theologians, relying on certain traditions (Riwāyāt) of the Imams and taking into account the rational explanations presented therein, understood God's being powerful to mean only "His not being incapable of performing actions" and did not add any further condition to the definition of divine power.

In the surviving heritage of the theologians of the early rationalist school of Imāmī theology, known as the Early Baghdad School, very few scattered remarks have been made about divine power. Al-Shaykh al-Mufīd held that God's being powerful means that the performance of an act by Him is possible.

The topic of divine power, like other theological issues, was examined more extensively in the works of the theologians of the later Imāmī Baghdad School. In their definition of divine power and the argument they advanced for it, certain changes occurred compared with what had been proposed in earlier theological schools. The first change concerns their definition of "powerful" (Qādir), in which their adherence to the theory of "states" (Aḥwāl) is clearly reflected. Nevertheless, some other theologians of the same school did not employ terms such as "state" (Ḥāl) or "attribute" (Ṣifah) in defining Qādir; instead, they defined it as "one for whom the creation and performance of an act is possible."

In the view of these theologians, the only way to prove that God is powerful is by reference to His actions. Once it has been established that acts such as the creation of the world have issued from God, the possibility of an act issuing from Him—namely, His "power" (Qudrah)—is also proved a priori. In effect, the theologians of the later Baghdad School presented a simple argument of the "analogy from the visible to the unseen" (Qiyās al-Ghā'ib bi al-Shāhid) type to prove God's power: that is, they establish the existence of this attribute in God by the same method by which they prove the attribute of power for beings such as humans. Thus, during the life of the later Baghdad School in the fifth and sixth centuries AH, the main argument for proving that God is powerful—in the sense of the possibility of acts issuing from Him—was as follows:

1. A being that is powerful has the possibility of an act issuing from it, whereas from a being that is not powerful, the issuance of an act is impossible.
2. God is the creator and originator of the world; therefore, acts have issued from Him—that is, the issuance of an act from Him is possible.

Therefore, God is powerful.

Furthermore, from the perspective of the theologians of the later Baghdad School, the term "powerful" (Qādir) is synonymous with "free" (Mukhtār) and stands in opposition to a compelled or constrained agent. Although this point was not emphasized by these theologians in their discussion of divine power, they acknowledged and affirmed it. This point had also been accepted by the theologians of the early Baghdad School and was reflected more explicitly in later schools in the definitions of divine power and powerfulness given by Imāmī theologians.



Conclusion

The present inquiry was organized to answer the question: In the period of early Imāmī theology, how did Imāmī scholars interpret and explain “divine power,” what arguments did they adduce to prove God’s power, and what differences existed in their approaches and stances on this issue? By examining the transmission and theological sources surviving from the fourth and fifth centuries AH and comparing the views of traditionist-theologians with those of rationalist theologians, the following results emerged.

First, in the aforementioned period, two different and opposing interpretations of the attribute of God’s power are found in the works of Imāmī theologians. In the fourth century, traditionist-theologians following the transmitted theological school, based on certain traditions of the Imams, advanced a negative meaning of divine power, understanding it as the “negation of impotence and incapability” from the divine essence. However, in the fifth century, the theologians of the two rationalist schools known as the Early and Later Baghdad School offered a positive interpretation of divine power, meaning that for God the performance of acts and deeds is possible.

Second, in proving God’s power, whereas most traditionist-theologians of the fourth century relied on Qur’ānic verses and traditions to establish the attribute of power for God, the theologians of the Baghdad School, in line with Basran Mu‘tazilī theologians, advanced a simple argument of the “analogy from the visible to the unseen” type, proving the existence of this attribute in God by the same method by which they prove the attribute of power for beings such as humans.

Data Availability Statement

No new data were generated; this study is based on published sources cited in the references.

Ethical Considerations

The author declares that all ethical principles of research, including accuracy in citation and avoidance of plagiarism, have been observed.

Funding

This research received no specific financial support from any funding agency.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

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.



تحول مفهوم قدرت خدا و دلایل اثبات آن در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد

✉ 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

برخلاف اوصافی چون علم و اراده الهی که زوایای گوناگون آن‌ها موضوع بسیاری از تحقیقات فلسفی و کلامی بوده است، صفت قدرت خدا و جنبه‌های مختلف آن کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. پژوهش حاضر با تتبع در آثار متکلمان برجسته متقدم امامیه، دیدگاه‌ها و استدلال‌های آنان را در باب قدرت الهی بررسی می‌کند. این تحقیق بیانگر آن است که تفسیر و استدلال‌های محدث-متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی درباره قدرت خدا با آنچه متکلمان عقل‌گرای مکتب بغداد در این خصوص بیان کرده‌اند، تفاوت چشم‌گیری دارد. شیخ کلینی و شیخ صدوق ابراز داشته‌اند که باید از قدرت الهی معنا و تفسیری سلبی ارائه کرد و ضد آن را از ذات خدا نفی نمود. بنابراین قادر بودن خداوند، به معنای «عاجز و ناتوان نبودن» اوست. در مقابل، متکلمان مکتب بغداد تفسیری ایجابی از قدرت خدا را برگزیده و تصریح کرده‌اند که قادر بودن خدا به این معناست که صدور افعال و انجام کارها برای او ممکن است. از نظر این متکلمان، یگانه راه اثبات قدرت خدا استناد به افعال اوست. بر این اساس، آنان برای اثبات قادریت خدا استدلالی از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند. جستار پیش‌رو با انجام مطالعه‌ای تاریخی-توصیفی در آثار حدیثی و کلامی بازمانده از قرون چهارم و پنجم هجری، گزارشی تاریخی از رویکردهای متفاوت متکلمان امامی در چگونگی تبیین و اثبات قدرت الهی فراهم می‌آورد و بدین سان تصویری روشن‌تر از روند تحول مباحث مربوط به قدرت الهی در ادوار متقدم کلام امامی ارائه می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۸

کلیدواژه‌ها

قدرت خدا، کلام امامیه، کلام نقلی، مکتب بغداد، شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی.

استناد: عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۴). تحول مفهوم قدرت خدا و دلایل اثبات آن در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۲۷)، ۳۵۱-۳۷۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7735.1671>





مقدمه

باور به توانا و قادر بودن خداوند، و قدرت مطلق و نامحدود او، به عنوان یکی از اوصاف ذاتی و ازلی وی، اعتقادی است اساسی و مورد اتفاق نظر همه متکلمان امامی. در حالی که معنای متعارف و متداول واژه «قادر» یعنی «توانا» مفهومی است روشن و بی نیاز از تفسیر و تبیین، در تعیین معنای اصطلاحی آن در دانش کلام، میان متکلمان مکاتب مختلف اختلاف نظر وجود دارد و این متکلمان، معانی و تفاسیر متفاوتی را از این واژه اراده و ارائه کرده‌اند. اگرچه تمام این معانی و تعاریف از قادر بودن خداوند، در این معنا اشتراک دارند که خدا بر ایجاد اشیاء و انجام کارها توانا است و او منشأ وجود و اثر است و افعالی از وی صادر می‌شود، لحاظ برخی ویژگی‌های افزون‌تر و قیود دیگر مثل «اختیار» و «اراده» در بعضی از تعاریف، موجب گوناگونی و ناهمگونی آن‌ها شده است و تفسیرهای نسبتاً مختلفی از وصف «قدرت» در خداوند را پدید آورده است. اینکه این تفاسیر و تعریف‌های در ظاهر متفاوت، تا چه اندازه از یکدیگر فاصله و اختلاف دارد و موجب شکل‌گیری برداشت‌ها و باورداشت‌های واقعاً متفاوتی از قدریت خداوند می‌شود، مسئله‌ای است درخور تأمل که باید پس از بررسی این تعاریف بدان پاسخ داد. گذشته از تعاریف متفاوتی که متکلمان از قدریت خدا بیان کرده‌اند، استدلال‌های آنان برای اثبات این وصف در خدا نیز مختلف و متعدد است. قوت و اعتبار این استدلال‌ها یکسان و همسان نیست و برخی از آن‌ها شهرت و تداول بیشتر، و بعضی دیگر رواج کمتری در آثار متکلمان داشته است و به هر حال، یکایک آن‌ها درخور تبیین و بررسی و ارزیابی جدی است.

اما نکته‌ای که در خصوص پیشینه تحقیقات درباره معنانشناسی صفت قدرت در خداوند و دلایل اثبات آن قابل توجه می‌نماید، فقدان یا کمبود پژوهش‌ها در این زمینه است. برخلاف اوصافی چون علم و اراده الهی که ابعاد و زوایای گوناگون آن‌ها موضوع بسیاری از مقالات و کتاب‌ها در حوزه تحقیقات فلسفی و کلامی بوده است، صفت قدرت خدا و جنبه‌های مختلف قابل بررسی آن کمتر مورد توجه و پژوهش محققان قرار گرفته است و در نتیجه، اینک با نوعی ضعف مطالعاتی در این حوزه روبه‌رو هستیم. برای نمونه، تعاریف مختلف متکلمان امامی از قدرت خدا و استدلال‌های گوناگون آن‌ها برای اثبات این صفت در او تاکنون به طور دقیق و فراگیر بررسی و مقایسه نشده است و اکنون هیچ گزارش شایان اعتنایی در این موضوع



انتشار نیافته جز برخی مطالب کلی و استدلال‌های مشهور که اغلب در متون و نگاه‌شده‌های مختلف تکرار شده است.

نیک معلوم است که بدون آگاهی از سیر تحولات تاریخی آراء متکلمان در باب موضوعات اعتقادی نمی‌توان تحلیل دقیقی از این موضوعات ارائه نمود و رأی درست را در خصوص آن‌ها بازنمود. از این رو شناخت دیدگاه‌های مختلف متکلمان در باب موضوعات اعتقادی از جمله «قدرت الهی» و مقایسه این نظرگاه‌ها و تبیین خط سیر تحولات صورت گرفته در ادوار مختلف در قلمرو هریک از این موضوعات کاری است بایسته که به دست یافتن به فهمی صحیح از آن‌ها یاری می‌رساند. بر این اساس، تبیین و مقایسه دیدگاه‌های متکلمان امامی مکاتب گوناگون درباره معنانشناسی صفت قدرت در خداوند و استدلال‌های مختلف آنان برای اثبات این وصف در او یکی از موضوعات مهمی است که باید مورد بررسی قرار گیرد. از آنجاکه تاکنون درباره مسائل یادشده تحقیق درخور صورت نگرفته است، نوشتار حاضر عهده‌دار بخشی از پژوهش لازم در این حوزه است و درصدد پاسخ گفتن به این پرسش است که در دوران کلام متقدم امامیه در قرون چهارم و پنجم هجری، متکلمان امامی «قدرت الهی» را چگونه تفسیر و تبیین می‌کرده‌اند و برای اثبات قدرت خدا چه دلایلی اقامه نموده‌اند و رویکردها و ایستارهای آنان در این موضوع چه تفاوت‌هایی داشته است.

در قرون چهارم و پنجم هجری به‌طور کلی دو گرایش متفاوت و متقابل در پرداخت به مسائل کلامی میان عالمان امامی وجود داشته است. در یک سو محدث-متکلمانی همچون شیخ کلینی و شیخ صدوق می‌کوشیدند با تدوین و تبویب روایات اعتقادی، باورها و معتقدات امامیه را بر بنیاد آیات و احادیث ائمه (ع) تبیین و تشریح کنند. این جریان فکری در تاریخ کلام امامیه به‌عنوان «مکتب کلام نقلی» شناخته شده است. در سوی دیگر، متکلمان عقل‌گرایی همچون نوبختیان و شیخ مفید و شاگردانش از جمله شریف مرتضی، به تبیین و اثبات موضوعات و مدعیات اعتقادی با استناد به دلایل عقلی می‌پرداختند. از آنجاکه عموم این متکلمان در شهر بغداد فعال بودند، این مکتب به‌نام «مکتب بغداد» شهرت یافته است. در این مکتب نیز دو گرایش متفاوت قابل تشخیص است. نخست، گرایش کلامی شیخ مفید و برخی از شاگردانش مثل کراچکی که در برخی از مسائل دیدگاه‌هایی نزدیک به معتزله بغداد داشتند و دیگر، جریان فکری شریف مرتضی و شاگردانش همچون شیخ طوسی که در پرداخت به پاره‌ای از



مسائل کلامی، به جانب روش و آراء متکلمان معتزلی بصری گراییده بودند. از این دو منهج و مکتب متمایز در کلام امامیه، به ترتیب، زیر عنوان «مکتب بغداد متقدم» و «مکتب بغداد متأخر» نام برده شده است (عطائی نظری، ۱۳۹۷).

بنابراین گستره جستار پیش‌رو شامل تحقیق در آثار محدث-متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی و متکلمان دو مکتب عقل‌گرای موسوم به مکتب بغداد متقدم و متأخر می‌شود. بدیهی است که جهت تکمیل سیر این بحث باید در پژوهش‌های بعدی، ایستارهای سایر متکلمان امامی ادوار میانی و متأخر در خصوص موضوعات پیش‌گفته بررسی و تبیین شود.

۱. تعریف و اثبات صفت قدرت الهی در مکتب کلام نقلی

نخستین آگاهی‌هایی که درباره معنا و اثبات وصف «قادر» برای خدا در میراث علمی امامیه دستیاب است، گذشته از آیاتی که در قرآن کریم در این خصوص وارد شده است، اخبار و روایاتی است که از پیشوایان شیعه (ع) نقل گردیده و در ضمن مباحث پیش‌رو به مهم‌ترین آن‌ها اشارت می‌رود. در گزارش‌های اندک و پراکنده‌ای که در منابع مختلف از آراء متکلمان برجسته امامی قرون دوم و سوم، از جمله متکلمان خاندان نوبختی، بازمانده است، مطلب چندان درخور توجهی در باب تفسیر وصف قدرت در خداوند و دلایل اثبات آن وجود ندارد. قدیم‌ترین منابع موجودی که می‌توان دیدگاه‌های محدث-متکلمان امامی متقدم را در آن‌ها بازجست، کتاب کافی ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی (د. ۳۲۹ق) و نیز آثار ابوجعفر محمد بن علی معروف به شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) است. در ادامه، آگاهی‌های مستفاد از آثار عالمان نام‌برده در باب وصف قدرت خدا تقریر می‌شود.

۱-۱. دیدگاه شیخ کلینی

احتمالاً کهن‌ترین اثر در دسترسی که در آن نکاتی درباره موضوع مورد بحث بیان شده است و نمودار نخستین آموزه‌ها و دیدگاه‌های مطرح در منابع و تعالیم شیعی در خصوص وصف قدرت الهی است، کتاب کافی کلینی باشد. در این کتاب ارجمنند، اگرچه بابی مستقل به ذکر احادیث مربوط به قدرت خدا و گستره آن اختصاص نیافته است، روایاتی در این زمینه به‌طور پراکنده در ضمن ابواب دیگر، به‌ویژه «باب صفات الذات»، نقل شده است. در یکی از این روایات به نقل از امام صادق (ع) بر ذاتی و ازلی بودن وصف قدرت برای خداوند و عینیت این صفت با ذات



باری تعالی تصریح شده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - رَبَّنَا، وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۲۶۱؛ صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۹؛ نیز نک: طوسی، ۱۴۳۵، ص. ۱۶۸). از توضیحات مختصری که کلینی در موضعی از این کتاب در تبیین فرق میان صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند ارائه کرده است، نکاتی درباره وصف قدرت الهی نیز قابل فهم است. وی بیان نموده که قدرت خداوند یکی از صفات ذاتی ازلّی اوست که اصلاً قابل سلب از ذات الهی نیست و همواره بدان متّصف است. همچنین، از آنجاکه کلینی معتقد است در تعریف و تبیین صفات ذاتی خداوند باید از آن‌ها معنا و تفسیری سلبی در نظر گرفت و ضدّ آن صفات را از ذات خدا نفی نمود، او در تفسیر صفت قدرت نیز معنایی سلبی از آن ارائه کرده است و آن را به معنای «سلب عجز و ناتوانی» از ذات الهی دانسته است: «وَصِفَاتُ الدَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّهَا؛ يُقَالُ: حَيٌّ وَعَالِمٌ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ غَنِيٌّ مَلِكٌ حَلِيمٌ عَدْلٌ كَرِيمٌ؛ فَالْعِلْمُ ضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، صص. ۲۷۲-۲۷۳). بر این اساس، از نظر کلینی، قادر بودن خداوند، به معنای «عاجز و ناتوان نبودن» اوست. این تفسیر، موافق است با همان تفسیری که راغب اصفهانی (زنده در: ۴۰۹ق) از اصطلاح «قدرت» به عنوان وصفی برای خداوند ارائه نموده و آن را به معنای «نفی عجز» از خدا دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ص. ۶۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۸، صص. ۸۷-۸۸).

تفسیر سلبی از صفات خداوند از جمله قدرت، مطلبی است که در برخی از احادیث منقول در کتاب کافی نیز بدان اشاره شده است و احتمالاً کلینی و بعضی دیگر از محدّثان امامی که در تبیین معانی صفات خداوند به تفسیر سلبی از آن‌ها گرایش پیدا کرده‌اند، از همین احادیث تأثیر پذیرفته باشند. در روایتی از امام جواد (ع) «قدیر بودن» خداوند به معنای «نفی عجز» از او تفسیر شده است:

” فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» حَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ، وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا تَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ، وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ. (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۲۸۶، ح. ۳۱۸)

۱-۲. دیدگاه شیخ صدوق

پس از کلینی، دیگر محدّث - متکلم نامور امامی یعنی شیخ صدوق نیز همان دیدگاه تفسیر سلبی



را در معناشناسی صفات ذاتی خدا از جمله قادر بودن او برگزیده است و بر آن تأکید نموده. او همچون کلینی بر این باور است که هر صفت ذاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود، دارای معنایی سلبی است، یعنی مراد از آن صفت، نفی ضد آن از خداوند است:

” کَلَّ مَا وَصَفْنَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهِ مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، فَإِنَّمَا نَرِيدُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا نَفِيَّ ضِدِّهَا عَنْهُ عَزَّ وَجَلَّ (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۵۵).

بر این مبنای، به نظر شیخ صدوق «قدرت» که یکی از اوصاف ذاتی و قدیم خداوند است (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۵۵؛ صدوق، بی‌تا، ص. ۱۴۸)، به مفهوم «نفی عجز و ناتوانی» است و «قادر بودن» خداوند به معنای «عاجز و ناتوان نبودن او»:

” إِذَا وَصَفْنَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِصِفَاتِ الذَّاتِ فَإِنَّمَا نَفِيَّ عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدِّهَا فَمَتَى قَلْنَا: إِنَّهُ حَيٌّ نَفِينَا عَنْهُ ضِدَّ الْحَيَاةِ وَهُوَ الْمَوْتُ، ... وَمَتَى قَلْنَا: قَادِرٌ نَفِينَا عَنْهُ الْعِجْزَ وَلَوْ لَمْ نَفْعَلْ ذَلِكَ أَثْبَتْنَا مَعَهُ أَشْيَاءَ لَمْ تَزَلْ مَعَهُ. (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۴۸)

وی پس از نقل حدیثی از امام رضا (ع) که در آن حضرت اشارت فرموده‌اند که قدرت خدا چیزی جز ذات او و غیر ذات او نیست و خداوند بی‌نیاز از غیر است و ضعیف و عاجز و محتاج نیست (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۰؛ صدوق، ۱۴۴۲، ج. ۱، ص. ۱۸۶)، ابراز می‌دارد که وقتی می‌گوییم: «خدا همیشه قادر است» مراد ما از این سخن فقط نفی عجز و ناتوانی از اوست و به هیچ روی با اثبات وصف قدرت برای خدا درصدد اثبات امر دیگری همراه با ذات او نیستیم؛ زیرا خداوند واحد است و هیچ چیزی همراه او نیست و کثرتی در ذات او راه ندارد:

” إِذَا قَلْنَا: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ قَادِرًا فَإِنَّمَا نَرِيدُ بِذَلِكَ نَفِيَّ الْعِجْزِ عَنْهُ، وَلَا نَرِيدُ إِثْبَاتَ شَيْءٍ مَعَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ. (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۱)

چنان‌که ملاحظه شد، در عبارات پیش‌گفته شیخ صدوق علت گرایش او به تفسیر سلبی از اوصاف ذاتی خداوند از جمله صفت قدرت نیز بیان شده است: «ولو لم نفعَلْ ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه». از نظر او - و احتمالاً سایر محدثانی چون کلینی که در این زمینه دیدگاهی هم‌سو با صدوق دارند - تفسیر ایجابی از صفات ذاتی الهی مستلزم باور به امور و



حقایق وجودی قدیم دیگری (مثل علم و قدرت و حیات) متمایز از وجود خدا و همراه با ذات اوست که این امر به معنای پذیرش موجودات قدیم متعدد و متکثر است و در حقیقت، باوری است شرک‌آمیز. در واقع، به نظر می‌رسد شیخ صدوق برای احتراز و اجتناب از اعتقاد به موجودات قدیم متعدد، به تفسیر سلبی از صفات ذاتی خدا گراییده است؛ چون وجود صفت در موصوف (یعنی ذات الهی) را به دلیل تمایز و تغایر هر صفتی با موصوف، با وحدانیت ذات خداوند ناسازگار می‌انگاشته است. با این حال، دلایل نقلی و عقلی دیگری نیز برای گرایش محدثانی چون شیخ صدوق به تفسیر سلبی از صفات ذاتی خدا قابل فرض است، از جمله، تعبّد به نصوص روایات مشیر و مشعر به چنین تفسیری و نیز دلایلی عقلی مثل اینکه تفسیر ایجابی از این صفات را ملازم با پذیرش ترکیب در ذات خداوند قلمداد کرده باشند که با توحید و بساطت ذاتی خداوند ناسازگار است. ناگفته نماند که تفسیر سلبی از صفات ذاتی خداوند رویکردی است که نقدهای درخور توجهی بر آن وارد شده است و از جانب عموم متکلمان نفی شده است (علیزمانی، ۱۳۸۷، صص. ۸۹-۲۰۶).

برخلاف گلینی، شیخ صدوق استدلالی عقلی برای اثبات قادر بودن خداوند نیز ارائه نموده است که شاید بتوان آن را نخستین استدلال عقلی شناخته شده در تاریخ کلام امامیه برای اثبات وصف قادریت خداوند قلمداد نمود. او پس از نقل احادیثی که به نوعی بر قادر و توانا بودن خداوند دلالت دارد، استدلال زیر را برای اثبات این مقصود نقل کرده است که آشکارا دلیلی است مبتنی بر استقراء و قیاس غائب به شاهد:

الف) عالم، فعل و مصنوع و مخلوق خداوند است.

ب) هر چیزی که مصنوع و ساخته شده باشد، فعل فاعلی قادر است، و فاعل غیر قادر ممکن نیست فاعل و سازنده چیزی باشد، همان‌طور که فرد عاجز نمی‌تواند کاری انجام دهد.

بنابراین، خداوند قادر است (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۴).

۱. چنان‌که در روایاتی از ائمه (ع) بر این تمایز و تغایر تصریح شده است: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (موسوی شریف رضی، ۱۴۳۱، ص. ۲۶). نظیر همین عبارات به امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) نیز منسوب است: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (گلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۳۴۳، ح. ۳۵۵)؛ «وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (صدوق، بی‌تا، ص. ۵۷)؛ این عبارات تاحدودی مشابه مضامین پیشین منسوب به امام رضا (ع) نیز درخور توجه است: «وَنَظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةَ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مُوصُوفٍ، وَشَهَادَةَ كُلِّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ بِالْاِفْتِرَاقِ.» (صدوق، ۱۴۴۲، ج. ۱، ص. ۲۳۵).



استدلال ساده یادشده، بر اساس این مقدمه که خداوند فاعل و خالق جهان است، و با استناد به شواهد و تجربیات بدیهی مبنی بر اینکه از فاعل غیر قادر و عاجز ممکن نیست فعلی صادر شود، اصل قادر بودن خداوند، به معنای عاجز و ناتوان نبودن او را ثابت می‌کند. از آنچه در این بخش گذشت معلوم می‌شود که در قرن چهارم هجری در مکتب کلام نقلی امامیه، محدث- متکلمان با استناد به آنچه در پاره‌ای از روایات ائمه (ع) گفته شده است و با توجه به تبیین‌های عقلی مطرح در آنها، قادر بودن خداوند را فقط به معنای «ناتوان نبودن او از انجام کارها» دانسته‌اند و قید و شرط دیگری را در تعریف قدرت الهی مد نظر خویش قرار نداده‌اند. یادکردنی است که شیخ صدوق در کتاب التوحید آن جا که به شرح اسماء خداوند پرداخته است، در ضمن توضیح دو اسم «قدیر» و «قاهر» به تعریف مشهور متکلمان عصر خویش از اصطلاح «قادر» - به معنای «کسی که انجام و صدور فعل از او ممکن است (وقد قيل: إن القادر من يصح منه الفعل إذا لم يكن في حكم الممنوع) (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۹۸) - نیز اشاره نموده است گو اینکه از نحوه حکایت او پیدا است که این تعریف ایجابی از «قادر»، مقبول و مطلوب وی نیست. به هر روی، اشاره شیخ به تعریف مشهور متکلمان، از این جهت که نمودار آشنایی او با اندیشه‌ها و تعاریف متکلمان عصر خویش است، درخور توجه می‌نماید.

۲. تعریف و اثبات صفت قدرت الهی در مکتب بغداد

در بسیاری از آثار کلامی، وصف قدرت، نخستین صفتی است که برای خدا ثابت شده است و به نظر عموم متکلمان اثبات قادر بودن خداوند از جهاتی چند، تقدّم دارد بر اثبات سایر صفات او. این تقدّم و ترتیب، آشکارا، برخلاف دیدگاه فلاسفه است که معمولاً صفت علم را محور صفات الهی لحاظ می‌کنند و مقدّم بر سایر صفات به اثبات و تبیین وصف علم خداوند می‌پردازند. دلایل و توجیهاات متفاوتی از سوی متکلمان مکاتب مختلف به سود این اولویت و تقدّم اثبات صفت قدرت بر اوصاف دیگر اقامه شده است، از جمله اینکه:

۱) صفت «قدرت» در خدا با صرف استناد به اصل افعال او ثابت می‌شود و حدوث و وجود افعال خدا، به خودی خود در وهله اول، تنها بر قادر بودن او دلالت دارد؛ اما برخلاف قدرت، سایر صفاتی که از طریق افعال خداوند برای او ثابت می‌شود، در واقع، اثبات آنها با لحاظ ویژگی‌های دیگری از فعل، غیر از خود اصل وجود و حدوث فعل، امکان پذیر است، مثل



وصف «علم» که اثبات آن برای خداوند، با لحاظ ویژگی اتقان و استواری افعال الهی صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۳؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، صص. ۱۲۴-۱۲۶، ۲۴۴؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۰۶).

۲) لازمه اثبات وجود خداوند به عنوان آفریدگار جهان اثبات وصف «قدرت» برای اوست (شُیوری، ۱۴۳۳، ص. ۲۴۶؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۱۰) چون بدون قدرت، آفرینش امکان‌پذیر نیست. بنابراین با اقرار به وجود خدا و اینکه او پدیدآور عالم است، خودبه‌خود، وصف قدرت هم برای او اثبات می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: خلقت افعال و موجودات از خدا متوقف است بر ثبوت وصف قدرت در او و از این حیث، اصل ایجاد مخلوقات دلالت دارد بر قادر بودن خدا (حلی، ۱۴۱۳، ص. ۲۴۸؛ شُیوری، ۱۴۰۵، ص. ۱۸۲؛ ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۵، ج. ۱، ص. ۱۵۹؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱).

۳) وصف «قدرت» اصل و مبنای اثبات سایر صفات خداوند است و باقی صفات او، به‌گونه‌ای، با واسطه این وصف برای باری تعالی ثابت می‌گردد (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۵، ج. ۱، ص. ۱۶۲۰؛ ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۹، ج. ۱، ص. ۲۸۶؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۰۶).

۴) صفت «قدرت» آشکارترین و روشن‌ترین وصف خداوند است؛ زیرا آثار آن در عالم هویدا است ((منسوب به) نیلی، ۱۴۴۲، ص. ۷۳).

چنان‌که پیشتر اشاره شد، در میان متکلمان امامی مکتب بغداد دو گرایش کلامی متفاوت وجود داشته است که می‌توان از آن‌ها زیر عنوان «مکتب بغداد متقدم» و «مکتب بغداد متأخر» یاد نمود. بر این اساس، در بحث حاضر دیدگاه‌های متکلمان این مکتب درباره تعریف قدرت الهی و اثبات آن، در دو بخش جداگانه تبیین می‌شود.

۱-۲. دیدگاه متکلمان مکتب بغداد متقدم

در میراث بازمانده از متکلمان نخستین مکتب عقل‌گرای امامیه موسوم به «مکتب بغداد متقدم» مطالب پراکنده بسیار اندکی درباره قدرت الهی مطرح شده است که از کنار هم نهادن آن‌ها می‌توان تا حدودی به دیدگاه این متکلمان در موضوع مورد بحث پی برد و دست‌کم ایستار کلی آنان را در این باب به اختصار بازنمود. در مجموعه آثاری که اینک از شیخ مفید (د. ۴۱۳ق) دستیاب است تنها نکته‌ای که درباره تعریف و اثبات صفت قدرت در خداوند دیده می‌شود



مطلبی است که در رساله النُّکْت فی مقدمات الأصول بیان شده است. اگرچه برخی از محققان در انتساب این رساله به شیخ مفید تردید و تشکیک نموده، احتمال عدم انتساب آن را به وی مطرح کرده‌اند (مک‌درموت، ۱۳۸۴، صص. ۶۰-۶۵-۶۶)، با توجه به شواهد موجود (در این خصوص، نک: عطائی نظری، ۱۴۰۱، ج. ۱، صص. ۲۷۱-۲۷۳)، همچنان می‌توان انتساب این اثر را به شیخ محتمل دانست و برای تبیین آراء وی بدان استناد نمود. در بخشی از این رساله خداوند قادر بالذات معرفی شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۳۸) و برای اثبات قادر و توانمند بودن او این دلیل ارائه شده است که: چون افعالی به خداوند تعلق دارد و از وی کارهایی صادر شده است، درحالی‌که از عاجز و مُرده انجام کار ناممکن است، معلوم می‌شود که خداوند قادر است:

” فإِن قال: ما الدلیل علی أَنه قادرٌ؟ فقل: تعلق الأفعال به، مع تعذُّرها -
 فی البدائه - علی العاجز، واستحالة وقوعها علی طریق الابتداء من المیت. (مفید،
 ۱۴۱۳، ص. ۳۳)“

بر این اساس، از نظر شیخ مفید، قادر بودن خداوند به این معناست که صدور فعل از او ممکن است. تعریف «قادر» به «کسی که انجام فعل برایش ممکن است» تعریفی است که کهن که در برخی از آثار کلامی متقدم مثل کتاب المقالات ابوالقاسم بلخی کعبی (د. ۳۱۹ق)، متکلم برجسته وابسته به مکتب معتزله بغداد، نیز مذکور است (بلخی کعبی، ۱۴۳۹، ص. ۶۲۳).

ابوالفتح کراچکی (د. ۴۴۹ق)، دیگر متکلم امامی پیرو مکتب بغداد متقدم و شاگرد شیخ مفید نیز در تعریف «قادر» یادآور شده است که «قادر کسی است که [صدور] فعل از او صحیح و ممکن است» «فإن قال: ما القادر؟ فقل: هو من صح منه الفعل.» (کراچکی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۳۱۷). همو «قدرت» را نیز با «قوه» و «استطاعت» مترادف دانسته است و آن را به «معنایی» که در قادر حلول می‌کند و به سبب آن صدور فعل ممکن می‌شود» تعریف کرده است: «والقدرة معنی تحل القادر، یصح به الفعل، وهي القوة، وهي أيضاً الاستطاعة.» (کراچکی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۱۱۰). به گفته او خداوند ذاتاً قادر و توانمند است و به همین دلیل باید انجام فعل یا ضد (ترک) آن برایش صحیح و ممکن باشد («من حق القادر أن یصح منه الشيء وضده لا سیما إذا كان

۲. قید «علی طریق الابتداء» در عبارت یادشده ظاهراً به معنای بدون سبب و واسطه است، چنان‌که از عبارت زیر قابل فهم است: «ثبت بالدلیل أن ما تولد عن شيء مخصوص لا یصح أن یوجد علی طریق الابتداء ولا متولداً عن سبب سواه.» (همدانی اسدابادی، بی‌تا، ج. ۱۱، ص. ۴۶۳؛ نیز نک: همدانی اسدابادی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۶؛ ج. ۱۲، ص. ۲۱۸).



قادراً لنفسه.» (کراجکی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۶). شیخ مفید نیز بر این نکته تصریح نموده که «قادر» یا «مختار» به فاعلی اطلاق می‌شود که صدور فعل یا ضدّ (ترک) آن برای او امکان‌پذیر است:

”ويعبر بلفظ “مختار” عن القادر خاصّة، ويراد بذلك أنّه متمكّن من الفعل
وضدّه دون أن يراد به القصد والعزم. (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۱۳)^۳

بر این اساس، فاعل غیرمختار، «قادر» نامیده نمی‌شود و قید «امکان انجام ضدّ فعل یا ترک فعل» را نیز باید در تعریف «قادر» مدّ نظر قرار داد.

۲-۲. دیدگاه متکلمان مکتب بغداد متأخر

موضوع قدرت الهی، همچون سایر مسائل کلامی، در آثار متکلمان «مکتب امامی بغداد متأخر» با بسط و تفصیل بیشتری بررسی شده است و در تعریف این متکلمان از قدرت و قادریت خداوند استدلالی که برای اثبات آن ارائه کرده‌اند تغییراتی نسبت به آنچه در مکاتب کلامی پیشین مطرح شده بود، صورت گرفت.

۱-۲-۲. تعریف قادر

نخستین تغییر، مربوط است به تعریف این متکلمان از «قادر» که در آن، باور آنان به نظریه «أحوال» آشکارا بازتاب یافته است. متکلمانی چون شریف مرتضی (د. ۴۳۶ق) و شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) که در تبیین صفات الهی به نظریه متکلمان معتزلی بهشمی موسوم به «أحوال» گرایش پیدا کرده بودند، همان تعریف مبتنی بر نظریه احوال از اصطلاح «قادر» را که بهشمیان برگزیده بودند،^۴ در نگاهشده‌های خود بازگو کردند. طبق این تعریف، قادر کسی است که دارای حال یا صفتی باشد که به سبب آن، ایجاد و صدور فعل از او، در صورت فقدان مانع، ممکن باشد:

”معنى قولنا في الذات إنّها قادرة، أنّها على صفة يصحّ منها إيجاد ما وصفت
بالقدرة عليه على بعض الوجوه (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۳).^۵

۳. عبارت «دون آن يراد به القصد والعزم» ظاهراً برای متمایز نمودن دو اصطلاح مترادف «قادر» و «مختار» از اصطلاح «مريد» بیان شده است، یعنی قادر مختار به معنای مريد نیست و در مفهوم آن‌ها قصد و عزم ملحوظ نیست.

۴. برای نمونه، «اعلم أن القديم، جل و عز، يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال.» (همدانی اسدآبادی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۴)؛ «من يختص بحال لكونه عليها يصح منه الفعل إذا لم يكن منع.» (ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۱۱)؛ «فأما أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم حدّوا القادر بأنّه من كان على حالة لكونه عليها يصح منه الفعل على بعض الوجوه.» (ملاجسی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۰).

۵. «حدّ القادر: هو من كان على حال لكونه عليها يصحّ منه الفعل، مع ارتفاع المنع.» (ابن قارورة، الحدود والحقائق، چاپ شده



با وجود این، برخی دیگر از متکلمان مکتب نام برده، در تعریف اصطلاح «قادر» به الفاضلی چون «حال» یا «صفت» اشاره نکرده‌اند و آن را به «کسی که ایجاد و انجام فعل برایش امکان پذیر باشد» شناسانده‌اند: «القادر: مَنْ يَصْحُ مِنْهُ الْفَعْلُ» (قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰، ص. ۲۵). این تعریف، در حقیقت، عین همان تعریف پیش گفته از کَرَّاحِکِی است. بر این اساس، قادر و توانمند بودن خداوند به این معناست که صدور افعال و انجام کارها برای او ممکن است.

۲-۲-۲. اثبات قادر بودن خدا

از نظر متکلمان یگانه راه اثبات قادر بودن خدا استناد به افعال اوست. پس از اینکه ثابت شد افعالی مثل ایجاد و خلق عالم از خدا صادر شده است، به طور بدیهی امکان صدور فعل از او، یعنی «قدرت» او نیز اثبات می‌شود. متکلمان مکتب بغداد متأخر برای اثبات قادریت خدا استدلالی ساده از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند، یعنی از همان طریق که وصف قدرت را برای موجوداتی مثل انسان اثبات می‌کنند، وجود این صفت در خدا را نیز به اثبات می‌رسانند. استدلال این متکلمان برای اثبات صفت قدرت در موجودات محسوس و مشهود چنین است: اگر دو ذات را در نظر بگیریم که در همه صفات اشتراک داشته باشند، اما از یکی صدور فعل ممکن باشد و از دیگری ممکن نباشد، این تفاوت باید علتی داشته باشد؛ یعنی ذاتی که صدور فعل از آن امکان پذیر است باید دارای صفتی باشد که به سبب آن، صدور فعل از آن ذات ممکن شده است، و آن ذات دیگر که عاجز است و صدور فعل از آن ممکن نیست، چنین صفتی را نداشته باشد. اگر تمایز یاد شده، علتی نداشته باشد و در اثر وجود صفت و حالی پدید نیامده باشد آن‌گاه تَرَجُّح بدون مُرَجِّح پیش می‌آید که محال است؛ چون فرض بر این است که آن دو ذات در همه صفات مشترک‌اند، حال اگر علتی خاص در میان نباشد، هیچ‌یک از دو حالت «صدور فعل» و «عدم صدور فعل» برای این دو ذات اولویت و رجحانی ندارد، یعنی امکان صدور فعل یا امتناع آن باید برای هر دو ذات به یک نحو ثابت باشد و در این صورت، صدور فعل از یکی، و عدم صدور آن از دیگری مستلزم تَرَجُّح بلا مُرَجِّح است. بنابراین، امکان صدور فعل از یک ذات باید به سبب وجود صفت و حالی خاص در آن باشد که در عرف اهل زبان به این وصف خاص

در: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۲، ج. ۵، ص. ۳۷۰؛ نیز نک: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، ص. ۱۱۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۹۱؛ مُقَرَّرِی نیشابوری، ۱۴۱۴، ص. ۶۹؛ مُقَرَّرِی نیشابوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۸؛ منظور از قید «علی بعض الوجوه» در صورت فقدان مانع و وجود شرایط تحقق فعل است: «إذ زال عنه المنع وکملت شرائط صحه الفعل.» (ملاجمی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۱).



«قدرت» گفته می‌شود و کسی که واجد این صفت باشد «قادر» نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۴؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ص. ۲۰۹؛ نیز نک: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ب، ج. ۱، ص. ۱۱۷؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص. ۷۳؛ حلبی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۲۹).^۶
اکنون می‌توان استدلال متکلمان مکتب بغداد متأخر از طریق قیاس غائب به شاهد را برای اثبات قدریت خدا به صورت زیر بیان نمود:

آ) انسان قادر است؛ چون انجام فعل برای او ممکن است.

ب) هر موجودی که انجام فعل برای او ممکن باشد، قادر است.

ج) انجام فعل برای خدا ممکن است؛ زیرا او آفریدگار عالم است.

پس: خداوند قادر است (مقرب نیشابوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۸؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱).

بنابراین در دوره حیات مکتب بغداد متأخر در قرون پنجم و ششم هجری مهم‌ترین استدلال برای اثبات قادر بودن خداوند، به معنای امکان صدور افعال از او، این دلیل بوده است که:
آ) موجودی که قادر باشد، صدور فعل از او ممکن است، و موجودی که قادر نباشد، صدور فعل از او ممکن نیست.

ب) خداوند خالق و پدیدآورنده جهان است و بنابراین، افعالی از او صادر شده است، یعنی صدور فعل از او ممکن است.

در نتیجه: خداوند قادر است.

به گفته شریف مرتضی با اثبات وصف قدرت برای خداوند اسماء و اوصاف زیر نیز برای او ثابت می‌شود. هریک از این صفات به‌گونه‌ای مشتق و برگرفته است از صفت اصلی قدرت و به تعبیری، از توابع و جلوه‌های این وصف در خداوند به شمار می‌آید:

۱. «قوی» که به همان معنای قادر است.

۲. «قدیر» و «مقتدر» که اوصافی هستند برای مبالغه در وصف قدرت و فقط بر خداوند اطلاق می‌شوند.

۳. «قاهر» که وصفی است دال بر مبالغه در توانا بودن خداوند.

۴. «عزیز» یعنی مقتدر در امور و کسی که منع و شکستی در کار او نیست و انفعال نمی‌پذیرد.

۶. برای همین استدلال در آثار معتزله (نک: مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، صص. ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن مَنَوَیَه، ۱۹۶۵، ج. ۱، صص. ۱۱۱-۱۱۲؛ هارونی، ۲۰۱۱، ص. ۵۷).



۵. «جَبَّار» به معنای عزیز و شکست ناپذیر (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱ الف، ج. ۲، صص. ۴۵۴-۴۵۹؛ نیز نک: همدانی اسدآبادی، بی تا، ج. ۵، صص. ۲۰۶-۲۰۷).

چنان‌که ملاحظه شد، اغلب متکلمان مکتب بغداد متأخر در تعریف صفت قدرت و استدلال خود برای اثبات قادریت خدا از وصف «اختیار» یاد نکرده‌اند؛ اما برخی از آنان همچون شیخ طوسی در ضمن مباحث خود تصریح نموده‌اند که حتی اگر لحاظ این قید را در تعریف قدرت و قادر ضروری بدانیم؛ یعنی معتقد باشیم که «قادر کسی است که انجام فعل برای او ممکن باشد ولی مجبور به انجام آن نباشد و فعل از او بر وجه ضروری و ایجابی صادر نشود» باز هم این تعریف از «قادر» بر خداوند صادق است چون او فاعل مختار است. استدلال شیخ برای اثبات این ادعا چنین است:

(آ) اگر آفریننده و پدیدآورنده اجسام، فاعلی موجب و مجبور باشد، آن‌گاه یا موجودی قدیم است یا حادث.

ب) اگر مُحدِّث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب و حادث باشد، آن‌گاه چون هر حادثی نیازمند به مُحدِّث است، خود این فاعل نیز باید علتی داشته باشد که آن علت هم اگر حادث باشد باز محتاج به علتی دیگر خواهد بود و این سلسله اگر به علتی قدیم ختم نشود، تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند که این امر مستلزم تسلسل است و مُحال.

ج) اگر مُحدِّث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب و قدیم باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که اجسام نیز قدیم باشند؛ زیرا فعل فاعل موجب، بدون فاصله از فاعل و همراه آن موجود می‌شود. اما ثابت شده که اجسام حادث است. پس مُحدِّث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب نیست. در نتیجه: آفریننده و پدیدآورنده اجسام، یعنی خداوند، فاعلی موجب و مجبور نیست، پس مختار است.

” لا یخلو المؤثر فی حدوث الأجسام من أن یکون قادراً أو موجباً. فإن کان قادراً فهو ما أردناه، وإن کان موجباً لم یخل من أن یکون قدیماً أو مُحدِّثاً، فإن کان قدیماً أدى إلى قدم الأجسام؛ لأنّ الموجب یوجب ما یوجبه إِمّا فی الحال أو فی الثانی، و کلاهما یؤدی إلى قدم الجسم، و قد ثبت حدوثه. وإن کان مُحدِّثاً فلا بدّ له من مؤثر آخر، و الکلام فی مؤثره کالکلام فیّه، و ذلك یؤدی إلى إثبات مؤثرین



لا نهایه لهم، و ذلك باطل، أو الانتهاء إلى مؤثر مختار، و هو ما أردناه. (طوسی، ۱۳۹۴،

صص. ۷۵-۷۶؛ نیز نک: طوسی، ۱۴۳۰، صص. ۶۹-۷۰)

سید مرتضی نیز در ضمن مباحث مربوط به عدل الهی اشاره نموده که قادر باید امکان ترک فعل را داشته باشد تا با این قید از فاعل مضطرّ و مجبور و غیرقادر متمایز گردد (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۲، ص. ۱۰۶.

بر این اساس، از منظر متکلمان مکتب بغداد متأخر اصطلاح «قادر» با اصطلاح «مختار» ملازم و مترادف قلمداد می‌شود و در برابر فاعل مجبور و مضطرّ قرار می‌گیرد. این مطلب، نکته‌ای است که هرچند مورد تأکید این متکلمان در مبحث قدرت الهی نبوده است، بدان معترف بوده و به آن باور داشته‌اند. همین نکته، چنان‌که پیشتر اشارت رفت، مورد پذیرش متکلمان مکتب بغداد متقدم نیز قرار گرفته بود و در مکاتب بعدی هم با صراحت بیشتری در تعریف متکلمان امامی از قدرت و قدریت الهی بازتاب یافته است.

پس از اثبات اصل وصف قدرت برای خداوند، متکلمان مکتب بغداد متأخر به ویژگی‌هایی همچون «ذاتی»، «ضروری»، «ازلی» و «ابدی» بودن این وصف برای خداوند نیز اشاره کرده‌اند. پس قدرت خداوند، به معنای امکان صدور فعل از او، وصفی ذاتی برای خداوند است و عین ذات او. برخلاف قدرت موجودات دیگر که وصفی است حادث و برگرفته از غیر، قدرت خداوند صفتی ذاتی و ناشی از ذات خود اوست. در نتیجه، تا ذات او موجود باشد، این وصف نیز برای او موجود است، یعنی قدرت خدا نیز همچون ذاتش ازلی و ابدی است (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، الف، ج. ۲، ص. ۴۵۴؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، ص. ۲۲۷؛ نیز نک: همدانی اسدآبادی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۵.

نتیجه‌گیری

جستار حاضر به قصد پاسخ گفتن به این پرسش سامان یافته است که در دوران کلام متقدم امامیه، عالمان امامی «قدریت الهی» را چگونه تفسیر و تبیین می‌کرده‌اند و برای اثبات قدرت خدا چه دلایلی اقامه نموده‌اند و رویکردها و ایستارهای آنان در این موضوع چه تفاوت‌هایی داشته است؟ با بررسی منابع روایی و کلامی بازمانده از قرون چهارم و پنجم هجری و مقایسه دیدگاه‌های محدث-متکلمان با متکلمان عقل‌گرا نتایج زیر آشکار گردید:



۱. در دوره یادشده، در خصوص تعریف و تفسیر قادریت الهی، دو تفسیر متفاوت و متقابل از صفت قدرت خدا در آثار متکلمان امامیه مطرح شده است. نخست، در قرن چهارم، محدث- متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی بر اساس برخی از روایات ائمه (ع) معنایی سلبی از قدرت الهی بیان نمودند و آن را به مفهوم «سلب عجز و ناتوانی» از ذات الهی دانستند. اما در قرن پنجم، متکلمان دو مکتب عقل‌گرای موسوم به مکتب بغداد متقدم و متأخر تفسیری ایجابی از قدرت الهی ارائه کردند به این معنا که صدور افعال و انجام کارها برای خدا ممکن است.

۲. در مقام اثبات قادریت خدا، در حالی که عموم محدث- متکلمان قرن چهارم به منظور اثبات وصف قدرت برای خداوند به آیات و روایات استناد کرده‌اند، متکلمان مکتب بغداد، هم‌سو با متکلمان معتزلی بصری، برای اثبات قادریت خدا استدلالی ساده از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند و از همان طریق که وصف قدرت را برای موجوداتی مثل انسان اثبات می‌کنند، وجود این صفت در خدا را نیز به اثبات رسانده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

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

مشارکت نویسندگان

در نگارش مقاله حاضر، کسی با نویسنده مشارکتی نداشته است و تمام مراحل پژوهش و نگارش مقاله بر عهده او بوده است.

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

نویسنده در آماده‌سازی، نگارش، تحلیل و ترجمه چکیده و منابع به انگلیسی، از هوش مصنوعی استفاده نکرده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارد.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی پرهیز کرده است و این موضوع مورد تأیید اوست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

فهرست منابع

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۵ق). شرح علی الباب الحادی عشر (۳ ج، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد). بیروت: جمعیت ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۹ق). کشف البراهین لشرح زاد المسافرین (۳ ج، تصحیح و تحقیق رضا یحیی پور فارمد). بیروت: جمعیت ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۹۳). أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق (۲ ج، تحقیق سید علی طباطبائی یزدی). تهران: انتشارات ندای نیایش (وابسته به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی).
۴. ابن متّویّه، حسن بن احمد. (۱۹۶۵). [المجموع فی] المحيط بالتکلیف (ج ۱، تحقیق عمر السید عزمی. مراجعة احمد فؤاد الأهوانی). قاهره: الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
۵. بلخی کعبی، ابوالقاسم. (۱۴۳۹ق). کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات (تحقیق حسین خانصو، راجح گُردی و عبد الحمید گُردی). استانبول - عمان: کورامر و دار الفتح للدراسات و النشر.
۶. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم. (۱۴۱۷ق). تقریب المعارف (تحقیق فارس حسّون). قم: بی نا.
۷. حلبی، ابن زُهره حمزة بن علی. (۱۴۱۸ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع (۲ ج، تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد (تحقیق حسن مکی عاملی). بیروت: دار الصفوة.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل. (۱۴۰۸ق). الاعتقادات (تحقیق شمران عجلی). بیروت: مؤسسه الأشرف للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۲۳ق). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ دوم). قم: ذوی القربی.
۱۱. سُیوری حلّی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين (تحقیق سید مهدی رجائی). قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامّة.
۱۲. سُیوری حلّی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۳۳ق). النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر (تحقیق و تعلیق مشتاق زیدی). بغداد: مؤسسه الرافد للمطبوعات.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۸۹). الاعتقادات. قم: مؤسسه الإمام الهادی (ع).
۱۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۴۲ق). عیون أخبار الرضا (ع) (۲ ج). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۱۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (بی تا). کتاب التوحید (تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴). تمهید الأصول. قم: رائد.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۰ق). الاقتصاد فیما یجب علی العباد (تحقیق سید محمد کاظم موسوی). قم: دلیل ما.



۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۵ق). **الأمالی** (چاپ دوم). تهران: مؤسسة البعثة.
۱۹. عطائی نظری، حمید. (۱۳۹۷). نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی. **آینه پژوهش**، ۲۹ (۱۷۱)، ۳-۵۶.
۲۰. عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۱). **تاریخ برهان‌های اثبات وجود خدا در کلام امامیه (از مکتب بغداد تا مکتب اصفهان)** (۲ ج، چاپ اول). اصفهان: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شعبه استان اصفهان.
۲۱. علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). **سخن گفتن از خدا** (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. قاضی صاعد بریدی آبی، اشرف‌الدین. (۱۹۷۰). **الحدود و الحقائق** (تحقیق حسین علی محفوظ). قم: مطبعة الإسلام (افست مطبعة المعارف بغداد).
۲۳. گراچکی، ابوالفتح. (۱۴۰۵ق). **کنز الفوائد** (۲ ج، تحقیق و تعلیق شیخ عبدالله نعمه). بیروت: دار الأضواء.
۲۴. کلینی رازی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). **الکافی** (۱۵ ج، به اهتمام محمد حسین درایتی). قم: دار الحديث.
۲۵. مائکدیم، احمد بن حسین (بر روی جلد: منسوب به قاضی عبدالجبار معتزلی). (۱۴۲۷ق). [تعلیق] **شرح الأصول الخمسة** (تحقیق و مقدمه عبدالکریم عثمان). قاهره: مکتبه وهبه.
۲۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **الثکفت فی مقدمات الأصول** (چاپ شده در جلد دهم مصنفات الشیخ المفید، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی). قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). **أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات** (تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، چاپ دوم). بیروت: دار المفید.
۲۸. مقرئ نیشابوری، قطب‌الدین. (۱۳۸۵). **التعلیق فی علم الکلام** (تحقیق محمود یزدی مطلق). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۹. مقرئ نیشابوری، قطب‌الدین. (۱۴۱۴ق). **الحدود** (تحقیق محمود یزدی مطلق). قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۳۰. مک‌درموت، مارتین. (۱۳۸۴). **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید** (ترجمه احمد آرام، چاپ دوم). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد. (۱۳۹۰). **المعتمد فی اصول الدین** (تحقیق و تقدیم ویلفرد مادلونگ). تهران: میراث مکتوب.
۳۲. موسوی، محمد بن حسین (شریف رضی). (۱۴۳۱ق). **نهج البلاغه** (تحقیق و تصحیح شیخ قیس بهجت العطار). قم: مؤسسه الرافد للمطبوعات.



۳۳. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ الف). الذخيرة في علم الكلام (ج ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۴. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ ب). الملخص في أصول الدين (ج ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۵. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ ج). جمل العلم و العمل و شرح جمل العلم و العمل (تحقیق رضا یحیی پور فارمد). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۶. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۲ ق). الرسائل و المسائل (ج ۵). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۷. نیلی، ظهیرالدین (منسوب به). (۱۴۴۲ ق). شرح إرشاد المسترشدين (تحقیق سعید جمالی). کربلا: مرکز العلامة الحلّی لإحياء تراث حوزة الحلّة العلمية.
۳۸. هارونی بطحانی، یحیی بن حسین. (۲۰۱۱). زیادات شرح الأصول (طوابع علم الکلام المعتزلی: کتاب الأصول لأبی علی محمد بن خلّاد البصری و شروحه). (تحقیق کامیلا آدانغ، ویلفرد مادلونغ و زابینا اشمدتکه). لیدن: بریل.
۳۹. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۱۱). تحقیق محمد علی النجار، عبد الحلیم النجار. مراجعة: ابراهیم مذکور. اشراف: طه حسین). قاهره: بی نا.
۴۰. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۵). تحقیق محمد محمد قاسم. مراجعة: ابراهیم مذکور. اشراف: طه حسین). قاهره: بی نا.



Resources

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balāghah.

1. Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, T. b. N. (1996). *Taqrīb al-ma'ārif* (Approximation of knowledge). (F. al-Ḥassūn, Ed.). Qom: n.p. [In Arabic]
2. Al-Balkhī al-Ka'bī, A. al-Q. (2018). *Kitāb al-maqālāt wa-ma'ahu 'uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt* (The book of articles, together with the sources of questions and answers). (Ḥ. Khānṣū, R. Kurdī, & 'A. al-Ḥ. Kurdī, Eds.). Istanbul–Amman: Kuramer & Dār al-Fath li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr. [In Arabic]
3. Al-Hamadhānī al-Asadābādī (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad). (n.d.). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (The sufficient in the chapters of divine unity and justice). (M. 'A. al-Najjār & 'A. al-Ḥ. al-Najjār, Eds.; I. Madkūr, Rev.; Ṭ. Ḥusayn, Superv.). Cairo: n.p. [In Arabic]
4. Al-Hamadhānī al-Asadābādī (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad). (n.d.). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (The sufficient in the chapters of divine unity and justice). (M. M. Qasim, Ed.; I. Madkūr, Rev.; Ṭ. Ḥusayn, Superv.). Cairo: n.p. [In Arabic]
5. Al-Hārūnī al-Baṭḥānī, Y. b. al-Ḥ. (2011). *Ziyādāt sharḥ al-uṣūl* (Additions to the commentary on the principles). (C. Adang, W. Madelung, & S. Schmidtke, Eds.). Leiden: Brill. [In Arabic]
6. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1994). *Kashf al-fawā'id fī sharḥ qawā'id al-'aqā'id* (Unveiling of benefits in commentary on the principles of creeds). (Ḥ. M. al-Āmilī, Ed.). Beirut: Dār al-Ṣafwah. [In Arabic]
7. 'Alīzamānī, A. 'A. (2008). *Sokhan goftan az Khodā* (Speaking of God) (2nd ed.). Tehran: Sāzmān-e Entishārāt-e Pāzhūheshgāh-e Farhang va Andīshah-ye Islāmī. [In Persian]
8. Al-Karājīkī, A. al-F. (1985). *Kanz al-fawā'id* (Treasure of benefits). ('A. Ni'mah, Ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
9. Al-Kulaynī al-Rāzī, M. b. Y. (2010). *Al-Kāfī* (The sufficient). (M. Ḥ. al-Darāyatī, Ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
10. Al-Malāḥimī al-Khwārazmī, R. al-D. M. b. M. (2011). *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (The reliable in the principles of religion). (W. Madelung, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
11. Al-Mufīd, M. b. M. al-N. (1993). *Al-Nukat fī muqaddimāt al-uṣūl* (Remarks on the introductions to the principles). (S. M. R. al-Ḥ. al-Jalālī, Ed.). Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]



12. Al-Mufīd, M. b. M. al-N. (1994). *Awā'il al-maqālāt fī al-madhāhib wa-l-mukhtārāt* (The beginnings of the articles on schools and chosen opinions) (S. I. al-A. al-Zanjānī, Ed.) (2nd ed.). Beirut: Dār al-Mufid. [In Arabic]
13. Al-Muqri' al-Nīsābūrī, Q. al-D. (1994). *Al-Ḥudūd* (The definitions). (M. Y. Muṭṭlaq (Fādīl), Ed.). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq ('a). [In Arabic]
14. al-Muqri' al-Nīsābūrī, Q. al-D. (2006). *Al-Ta'līq fī 'ilm al-kalām* (The gloss in the theology). (M. Y. Muṭṭlaq (Fādīl), Ed.). Mashhad: Razavi University of Islamic Philosophy. [In Arabic]
15. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020a). *Al-Dhakhīrah fī 'ilm al-kalām* (The treasure in the science of theology). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020b). *Al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* (The summary in the principles of religion). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
17. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020c). *Jumal al-'ilm wa-l-'amal wa sharḥ jumal al-'ilm wa-l-'amal* (Summation of knowledge and action, and commentary on the summation of knowledge and action). (R. Y. Pūrfarmad, Ed.). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
18. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2021). *Al-Rasā'il wa-l-masā'il* (Epistles and questions). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
19. Al-Nīlī, Z. al-D. (attributed). (2021). *Sharḥ irshād al-mustarshidīn* (Commentary on the guidance of the seekers of guidance). (S. al-Jamālī, Ed.). Karbalā': al-'Atabah al-Ḥusayniyyah al-Muqaddasah, Markaz al-'Allāmah al-Hillī li-Iḥyā' Turāth Ḥawzat al-Hillah al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
20. Al-Qāḍī Ṣā'id al-Barīdī al-Ābī, A. al-D. (1970). *Al-Ḥudūd wa-l-ḥaqā'iq* (The definitions and realities). (Ḥ. 'A. Maḥfūz, Ed.). Qom: Maṭba'at al-Islām (offset reproduction of Maṭba'at al-Ma'ārif, Baghdad). [In Arabic]
21. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, A. al-Q. (2002). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Vocabulary of Qur'ānic terms). (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.) (2nd ed.). Qom: Dhuwī al-Qurbā. [In Arabic]
22. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, A. al-Q. al-Ḥ. b. M. (1988). *Al-'itiqādāt* (The beliefs). (Sh. al-'Ajlī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Ashrāf. [In Arabic]
23. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (2010). *Al-'itiqādāt* (The beliefs) (1st ed.). Qom: Mu'assasat al-



- Imām al-Hādī ('a). [In Arabic]
24. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (n.d.). *Kitāb al-Tawḥīd* (The book of monotheism) (S. H. Ḥusaynī Ṭīhrānī, Ed. & Annot.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
25. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (2021). *'uyūn akhbār al-Riḍā* ('a) (The sources of the traditions of al-Riḍā). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
26. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. (1985). *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidin* (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]
27. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. (2012). *Al-Nāfi' yawm al-ḥaṣhr 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]
28. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2009). *Al-Iqtisād fī mā yajibu 'alā al-'ibād* (Moderation concerning what is obligatory upon servants). (S. M. K. al-Mūsawī, Ed.). Qom: Dalīl-e Mā. [In Arabic]
29. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2014). *Al-Amālī* (The dictations) (2nd ed.). Tehran: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
30. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2015). *Tamhīd al-uṣūl* (The groundwork of principles). Qom: Rā'id. [In Arabic]
31. 'Aṭā'ī Naẓārī, Ḥ. (2018). Nigāhī bi Adwār wa Makātīb-i Kalāmī-yi Imāmiyya dar Qurūn-i Miyyānī (A look at the periods and theological schools of Imamiyya in the middle centuries). *Āyina-yi Pazhūhish*, 29(171), 3–56. [In Persian]
32. 'Aṭā'ī Naẓārī, Ḥ. (2022). *Tārīkh-e borhān-hā-ye esbāt-e wujūd-e Khudā dar kalām-e Imāmiyyeh: az Maktabei Baghdād tā Maktab-e Eṣfahān* (A history of the proofs for the existence of God in Imāmī theology: from the Baghdad School to the Isfahan School) (Vols. 1–2). Isfahan: Pazhūheshgāh-e 'ulūm va Farhang-e Eslāmī; Daftar-e Tablighāt-e Eslāmī. [In Persian]
33. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. b. 'A. (2014). *Sharḥ 'alā al-bāb al-ḥādī 'ashar* (Commentary on the eleventh chapter). (R. Y. Fārmad, Ed.). Beirut: Jam'iyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī li-l-ḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
34. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. b. 'A. (2018). *Kashf al-barāhīn li-sharḥ zād al-musāfirīn* (Unveiling of proofs for the commentary on provisions of travelers). (R. Y. Fārmad, Ed.). Beirut: Jam'iyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī li-l-ḥyā' al-Turāth. [In Arabic]



35. Ibn Mattawayh, al-H. b. A. (1965). *Al-Muḥiṭ bi-l-taklīf* (The comprehensive concerning obligation). ('U. al-S. 'Azmī, Ed.; A. F. al-Ahwānī, Rev.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li-l-Tālīf wa-l-Tarjamah. [In Arabic]
36. Ibn Shahr Āshūb, M. b. 'A. (2014). *A'lām al-ṭarā'iq fī al-ḥudūd wa-l-ḥaqā'iq* (Signposts of the ways: On definitions and realities). (S. 'A. Ṭ. Yazdī, Ed.). Tehran: Nedā-ye Niyāyesh. [In Arabic]
37. Ibn Zuhrah al-Ḥalabī, Ḥ. b. 'A. (1900). *Ghunyāt al-nuzū' ilā 'ilmay al-uṣūl wa-l-furū'* (Sufficiency for aspiring to the two sciences of principles and branches). (Sh. I. Bahādirī, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
38. Mānkadīm, A. b. al-H. (attributed to Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazilī on cover). (2007). *Sharḥ al-uṣūl al-khamsah* (Commentary on the five principles). ('A. K. 'Uthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah. [In Arabic]
39. McDermott, M. (2005). *Andīsheh-hā-ye kalāmī-ye Shaykh Mufīd* (The theological thoughts of Shaykh Mufīd). (A. Ārām, Trans.) (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]