

اراده الهی از دیدگاه متکلمان امامی، اشعری و معتزلی

احمد بهشتی^۱، محمد شهابی^۲

^۱استاد دانشگاه تهران،^۲ دانشجوی دکتری دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۵/۸/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۷/۶/۲۴)

چکیده

با اینکه متکلمان امامی، اشعری و معتزلی، خداوند را مرید دانسته‌اند و در باب مسأله اراده الهی بحث کرده‌اند، لکن از چند لحاظ میان آنها اختلاف است:

- ۱- آیا اراده، صفتی است عین ذات یا زاید بر ذات؟
 - ۲- آیا اراده، از صفات قدیم است یا حادث؟
 - ۳- آیا اراده، از صفات ثبوتی است یا سلبی؟
 - ۴- آیا اسناد اراده به خداوند حقیقی است یا مجازی؟
 - ۵- آیا اراده، صفتی است موجود یا از احوال است؟
- این نوشتار آراء هر سه مکتب کلامی را درباره مسأله اراده الهی بررسی کرده است.

کلید واژه‌ها اراده، داعی، صفت ذات، صفت فعل، حال.

۱- طرح مسأله

ابتدا مهمترین مذاهب کلامی در جهان اسلام را که عبارتند از شیعه، معتزله و اشاعره به طور مختصر معرفی می‌کنیم.

- ۱-۱- **معتزله:** معتزله در اواخر قرن اول هجری یا اوایل قرن دوم هجری پدید آمدند. اصول عقاید آنان عبارت است از: الف - توحید (عدم تکثر ذات و صفات الهی).

ب - عدل، ج - وعد و وعید (مغفرت خداوند بدون توبهٔ بنده ممکن نیست) د - منزلت بین المنزلتین (فاسق نه مومن است نه کافر) ه - امر به معروف و نهی از منکر (که محدود به قلب و زبان نیست). اصل توحید و اصل عدل جزء مسائل اعتقادی است و سه اصل دیگر معرف مکتب معتزله است. از نظر معتزله افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی‌گیرد.

۱-۲- اشاعره: در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری، ابوالحسن اشعری از مکتب اعتزال روی گردان شد و به مذهب اهل حدیث گرایید. وی همهٔ اصول اهل حدیث را بر پایه‌های استدلالی و فکری خاص خود بنیان نهاد. بر خلاف قدمای اهل حدیث، به کار بردن بحث و استدلال و منطق را در اصول دین جایز شمرد. برخی عقاید اشاعره که بر خلاف نظر معتزله‌اند عبارتند از: الف - زیادت صفات خدا از ذات؛ ب - عمومیت اراده و قضا و قدر الهی در همه حوادث و مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او؛ ج - ایمان فاسق؛ د - غفران خداوند بدون توبهٔ عبد.

۱-۳- شیعه: امام علی (ع) برای اولین بار، در خطب و دعوات و مذاکرات خود بحثهای عمیق عقلی را مطرح کرد. البته بحث‌های ایشان صبغهٔ کلام رسمی را ندارد. مورخان علم کلام اعتراف دارند که طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. البته تعقل و تفکر شیعی با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد، مخالف و مغایر است. کلام شیعی از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خیزد و از طرف دیگر با فلسفهٔ شیعه آمیخته است. در میان مؤلفان شیعی، اولین فردی که در مورد عقاید کتابی تألیف کرده، علی ابن اسماعیل است. در میان اصحاب امام صادق (ع) گروهی بوده‌اند که خود امام صادق (ع) از ایشان به عنوان متکلم یاد کرده است و در نیمهٔ اول قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند. البته معارف عمیقی در بیانات ائمهٔ اطهار (ع) دربارهٔ عقاید ذکر شده است. از نظر علمای شیعه، اصول دین عبارت است از توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت. سه اصل اول از اصول ایمانی است که ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است و اصل عدل و اصل امامت، معرف مکتب می‌باشد. شیعه بر خلاف اشاعره به توحید صفاتی و بر خلاف معتزله به

توحید افعالی معتقد است، هر چند توحید صفاتی و افعالی شیعه با توحید صفاتی معتزله و توحید افعالی اشاعره تفاوت دارد. عدل مورد وفاق شیعه و معتزله است. اختیار و آزادی انسان در مذهب شیعه حد وسطی میان جبر اشعری و تفویض معتزلی است. از نظر شیعه، فاسق، مومن است. در مسأله مغفرت، شیعه با عقیده معتزله که هر کس بدون توبه بمیرد امکان مغفرتش نیست، مخالف است. هر چند با اصل مغفرت گزاف گونه اشعری نیز مخالف است (مطهری، ۱۵-۷۹).

۲- اراده الهی از نظر متکلمان امامیه

۲-۱- انواع دیدگاه‌ها

با توجه به واقعیات و حقایق تاریخی، به نظر می‌رسد متکلمان شیعه امامیه از نظر گرایش فکری دو گروه بوده‌اند:

گروه اول، متکلمانی که مبنای قرائت و تفسیر و تبیین آنها از مسائل کلامی علاوه بر متون دینی، قواعد و اصول فلسفی و عقلی است. ابو اسحاق نوبختی و خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان از سردمداران این گرایش فکری به شمار آورد. این گروه را اهل عقل یا اهل مسلک عقلی می‌نامند.

گروه دوم، شامل متکلمانی است که مسائل کلامی را بر مبنای آیات و روایات تبیین و تفسیر می‌کردند. این گروه هر تفسیری را که با ظاهر متون دینی سازگاری نداشت مورد بی‌مهری و بی‌توجهی قرار می‌دادند. بزرگانی چون شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی از پیشتازان این دسته‌اند. این گروه را «اهل حدیث» یا «اهل مسلک سمعی» می‌نامند.

متکلمان شیعی در اراده داشتن خداوند اتفاق نظر دارند اما در شناخت اراده خداوند و مسائل مربوط به آن از قبیل اینکه اراده خداوند متعال صفت ذات است یا صفت فعل و آیا نوعی علم است یا تابع آن، با هم اختلاف دارند. به طور کلی در مورد اینکه اراده مستقل از علم است یا خود نوعی علم است دو دیدگاه وجود دارد:

متکلمان شیعه عقلگرا اراده خداوند را مستقل از علم نمی‌دانند. از نظر آنها اراده خداوند نوعی علم است. آن هم علم به مصلحت نهفته در فعل که همان داعی است. چنین تعریفی از اراده اولین بار توسط ابواسحاق نوبختی (نیمه اول قرن چهارم هجری) ارائه شده بود. وی اراده را خود داعی می‌دانست نه زاید بر آن.

در مورد انسان میان علم به فعل و خود فعل، حالاتی چون شوق و تروی و تردید وجود دارد که اراده انسان مسبوق به آنهاست، اما در حق تعالی چنین حالاتی راه ندارد، چون علم خداوند فعلی است نه انفعالی و میان او و فعل او واسطه نیست. بعلاوه این حالات معمولاً مربوط به قوای حیوانی است. خداوند متعال مرید است یعنی علم دارد به احتمال فعل بر مصلحت و این علم داعی او بر ایجاد آن می‌گردد و کراهت او یعنی علم خداوند به مفسده داشتن فعل که او را از انجام آن منصرف می‌سازد. این علم، اخص از مطلق علم است (حلی، کشف المراد، ۳۱۴؛ بحرینی، ۸۸-۸۹).

در جواب این سؤال که چرا اراده ما انسانها غیر از علم است باید گفت ما در عین تصور فعل و تصدیق به فایده آن دچار تردید می‌شویم، از این رو نیازمند صفت دیگری غیر از علم هستیم اما خداوند هیچ تردیدی ندارد، چون تردید، انفعال است لذا خود علم به مصلحت فعل، برای تحقق آن کافی است (حلی، انوار الملکوت، ۶۷).

۲-۲- دیدگاه‌های متکلمان حدیث گرا

دیدگاه اول: بر اساس این دیدگاه اسناد اراده به خداوند مجازی است نه حقیقی. اراده خداوند به افعال، عین ایجاد و احداث فعل و به افعال بندگان، امر به انجام آن فعل است، از این رو اراده خداوند را صفت فعل می‌دانند نه صفت ذات (مفید، *اوائل المقالات*، ۱۵-۱۶). بر پایه این دیدگاه، نسبت دادن صفت اراده به خداوند سمعی است نه عقلی زیرا اراده یعنی قصد کردن یکی از دو ضد که صفت مخلوق است در حالی که خدا خالق است نه مخلوق (مفید، *النکت الاعتقادیه*، ۸-۹). بنابراین، امر و دستور خداوند دلالت بر اراده می‌کند همان طور که نهی، بیانگر کراهت است. پس امر با اراده هماهنگ است و نهی با کراهت.

دیدگاه دوم: این دیدگاه اراده را برای خداوند صفت حقیقی می‌داند، اما طرفداران آن به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف. اراده به علم بر نمی‌گردد. اراده در این دیدگاه صفت ذات است اما خود داعی نیست (سید مرتضی، ۳۶۶/۱، ۳۷۳، ۳۸۹).

ب. اراده صفت حقیقی است اما صفت فعل است نه صفت ذات.

این نظریه اراده خداوند را صفت مستقل می‌داند اما زائد بر ذات ولی بی محل. اگر اراده صفت ذات باشد لازم می‌آید که خداوند متعال هر چیزی را حتی زشتیها و شرور

را اراده کند در حالی که خداوند از زشتیها نهی کرده است و ذات او خیر محض و منبع هر خیر است پس نمی‌تواند منبع ضد آن که شر است باشد (طوسی، ۴۹).

۲-۳- رابطه اراده با مشیت خداوند

مشیت از نظر بیشتر متکلمان شیعه امامیه، معادل و مساوی اراده خداوند است و گاه مشیت را برای خداوند به معنای ایجاد شیء می‌دانند و برای مردم به معنای اصابت و رسیدن. از نظر برخی از آنها، مشیت خداوند مقتضی وجود شیء است در حالی که اراده، وجود مراد را اقتضا نمی‌کند. مشیت نوری است که خداوند اشیاء را با آن خلق کرده است ولی مشیت را به خودش خلق کرده است. اراده به یک مرتبه از مشیت، و به دو مرتبه از علم ذاتی خداوند که عین ذاتش است متاخر است. علامه مجلسی در ذیل روایتی از ابی عبد الله که فرمودند: «خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیئة» می‌گوید: منظور از مشیت، اراده نیست بلکه مشیت یکی از مراتب و اسباب وجود است (مجلسی، بحار الانوار، ۴/۱۴۵؛ همو، مراه العقول، ۲/۱۸).

۲-۴- دیدگاه متکلمان عقل گرای امامی

متکلمان عقل گرای امامیه از راه تعریف اراده خداوند، وجودش را ثابت می‌کنند. اراده مخصّص و مرجّح فعل است و از آنجاکه فعل خدا در مخلوقات تجلی کرده است پس باید خداوند اراده داشته باشد. همچنین دستور و امر خداوند به انجام عبادات نشان دهنده خواست و رضایت او از آن عبادتهاست. بنابراین دو دلیل برای مرید بودن خداوند متعال وجود دارد:

۱- ما می‌بینیم بعضی اشیاء لباس هستی پوشیده و بعضی دیگر در کتم عدمند. البته هر چیزی برای هستی یافتن نیاز به مخصّص و مرجّح دارد. از آنجا که صفات دیگر نمی‌توانند مرجّح افعال باری تعالی باشند، نتیجه می‌گیریم که اراده مرجّح است. چرا قدرت مرجّح نیست؟ همان طور که می‌دانیم، متکلمان مسلمان قدرت را عبارت از صحت فعل و ترک می‌شمارند، پس معلوم می‌شود که نسبت قدرت حق تعالی به تمام موجودات یکسان است زیرا نقش قدرت فقط در ایجاد فعل است و نه در ترجیح دادن آن و حال آن که ایجاد، متوقف بر ترجیح است و تا ترجیح تحقق نداشته باشد فعل ایجاد نمی‌شود.

از سوی دیگر هر موجودی در زمان خاصی و به صورت خاصی یافت می‌شود از این رو این سؤال مطرح می‌شود که آیا این فعل، فقط در این زمان خاص و به این شکل خاص، متعلق قدرت قرار گرفته است و اگر شرایط زمانی و صور دیگری برای آن فرض شود، قدرت به آن تعلق خواهد گرفت؟ مسلماً تعلق می‌گیرد زیرا نسبت قدرت به تمام زمانها و تمام مقدورات علی السویه است و گرنه فعل در زمان دیگر صحت صدور نداشت (نک: حلی، کشف المراد، ۳۱۴).

چرا علم مطلق مرجح نیست؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید توضیحی درباره علم داشته باشیم. علم تابع معلوم است به این معنی که اگر معلومی نباشد، علمی نیست. مثلاً اینکه انسان را ناطق می‌نامیم، ناشی از علم ما به واقعیت انسان است، نه این که ناطق بودن انسان از علم ما نشأت گرفته باشد. لذا علم نمی‌تواند مرجح باشد (حلی، انوار الملکوت، ۶۸؛ لاهیجی، ۲۵۲). حکما قائلند به اینکه علم خداوند، متبوع و بعضی از متکلمان و عرفا برای فرار از جبر، علم خدا را تابع می‌شمارند. چرا که معتقدند علم خدا داخل در سلسله اسباب و علل نیست. بنابراین، علم خداوند به سعادت و شقاوت افراد، علت آنها نیست و منظور آنها از تابعیت علم، تطابق است (نک: صدرالمتهلین، شواهد، ۴۱، ۴۵۱؛ همو، اسفار، ۱۸۲/۶-۱۸۷).

۲- خداوند بندگان خود را امر کرده است به انجام بعضی کارها مثلاً فرموده است «اقیموا الصلوه» و امر کردن، بر خواستن و رضایت داشتن از مأمور به دلالت می‌کند، پس خداوند، مرید مأمور به است و نیز حق تعالی بندگان خود را از انجام دادن کارهای دیگر نهی فرموده است که نشانه کراهت او از منهی عنه است. مثلاً فرموده: «لا یغتب بعضکم بعضاً». بنابراین از امر و نهی او نتیجه می‌گیریم که او اراده دارد و مرید است (فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ۵۷؛ حلی، کشف المراد، ۳۱۴؛ بحرینی، ۹۰).

۲-۵-۲ دلائل متکلمان حدیث گرا

۲-۵-۱- ثابت شده است که حق تعالی ثواب دهنده و عقاب کننده است، هدف و غرض از ثواب تکریم و بزرگ شمردن مطیع است و غرض از عقاب، توهین و کوچک کردن گناهکار است بنابراین، ثواب و عقاب را خدا می‌خواهد و انجام می‌دهد پس خدا مرید آنهاست.

۲-۵-۲. خداوند به ما اراده داده است و ما مختاریم که با اراده خودمان کاری را انجام دهیم یا از آن دوری کنیم و دهنده کمال باید آن را داشته باشد تا بتواند ببخشد (طوسی، ۱۱۳-۱۱۵).

۲-۶- منشأ اراده ذات است یا فعل

صفات از جهت اینکه از ذات انتزاع می‌شوند یا از فعل، به صفت ذات و صفت فعل تقسیم می‌شوند. در مورد ملاک صفت ذات و صفت فعل دو دیدگاه وجود دارد:

۲-۶-۱. صفت ذاتی، صفتی است که خدای متعال به ضد آن متصف نمی‌شود، مانند حیات و علم و قدرت و صفت فعل، صفتی است که خداوند به ضد آن متصف می‌شود، مانند: خشم و رحم، قهر و لطف، عفو و انتقام. این قبیل صفات، عین ذات نیستند چون لازم می‌آید که ذات حق تعالی عین نقیضین و ضدین باشد (کلینی، ۱/۱۵۱؛ صدوق، اعتقادات، ۲۷).

۲-۶-۲. صفات ذاتی ازلی و ثابتند بر خلاف صفات فعل که حادث به حدوث فعل‌اند. ملاک اول خالی از اشکال نیست زیرا بعضی صفات در عین اینکه صفت فعل‌اند، اتصاف ذات به ضد آن ممکن نیست مانند عدل که ضد آن ظلم است. از این رو ملاک اول این گونه تصحیح می‌شود که صفت ذات عبارتست از صفتی که در انتزاع و اتصاف ذات حق تعالی بدان، خود ذات کافی باشد از این رو عین ذات و قدیم است مانند علم و قدرت و هر صفتی که در انتزاع و اتصاف ذات به آن وجود غیر ذات حق لازم باشد، صفت فعل است چرا که غیر حق جز فعل حق نیست. اعم از اینکه اتصاف به ضد آن ممکن باشد مانند رحمت و غضب و یا نباشد مانند عدل. متکلمان عقل گرا اراده را صفت ذات می‌دانند اما از نظر متکلمان حدیث گرا اراده، صفت فعل است. ظاهر روایاتی که درباره اراده خداوند از اهل بیت (ع) نقل شده بیانگر این معناست که اراده خداوند صفت فعل است نه صفت ذات.

۲-۷- مراتب اراده حق تعالی

۲-۷-۱. مرتبه ذات

۲-۷-۲. مرتبه فعل

برای تبیین مرتبه اول یادآوری مطلبی به عنوان مقدمه لازم است. در تعریف امور عامه می‌گویند امور عامه صفات و کمالاتی‌اند که ملحق می‌شوند به موجود از آن جهت

که موجود است. بعضی از صفات کمال، به مرتبه‌ای از مراتب وجود تعلق می‌گیرد مانند شیرین بودن و تلخ بودن که صفت بعضی از اجسام است. صفات دیگری هستند که به خود حقیقت وجود از آن جهت که وجود است اختصاص دارند نه از آن جهت که چه ماهیتی دارند.

اراده نسبت به حق تعالی جزء دسته دوم از صفات است زیرا بنابر گمان بعضی، نوعی علم است و علم، عین ذات است، پس اراده عین ذات است و صفت ذات می‌باشد. گفته شده است که اراده در مقام و مرتبه ذات معنای لطیفی است که عین ذات است و ملازم اختیار می‌باشد. چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع جهات است پس خداوند در مرتبه ذات دارای اراده است. این اراده عین علم است (خمینی، ۲۸۹).

اراده در مقام فعل از صفات فعل است که مورد توجه روایات اهل بیت (ع) می‌باشد و عین فعل است چنانکه در روایات، «اراده فعله» آمده است. به این مرتبه، اراده تفصیلیه نیز گفته می‌شود. این اراده از مبادی قریبه افعال است و در وقت حدوث افعال، حادث می‌شود.

آنچه در احادیث امامان معصوم (ع) وارد شده که اراده از صفات فعل و حادث به حدوث فعل است - چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید، مانند حدیث مناظره امام رضا (ع) با سلیمان مروزی نقل شده است - منظور اراده تفصیلیه است که در مقام فعل است (صدوق، توحید، ۴۴۱؛ مجلسی، بحار، ۳۳۵/۱۰).

بعضی متکلمان امامیه حدیث‌گرا به ذاتی بودن اراده خداوند دو اشکال وارد ساخته‌اند:

الف - اگر اراده صفت ذات باشد مستلزم حدوث ذات باری تعالی است؛ زیرا اراده حادث است و از حدوث آن، حدوث ذات لازم می‌آید در حالی که ذات حق قدیم است.

ب - اگر اراده را صفت ذات بدانیم، قدم عالم و قدم مراد لازم می‌آید زیرا مراد از اراده جدا نمی‌شود. این نظریه را از ظواهر بعضی روایات استفاده کرده‌اند (صدوق، توحید، ۴۴۸-۴۴۹؛ کلینی، ۱/۱۵۰).

۳- اراده الهی از نظر معتزله

۳-۱- دیدگاه معتزله در تعریف اراده خداوند

معتزله صفات ازلی خداوند را نفی کرده‌اند. از نظر آنها خداوند در ازل نه اسمی داشت و نه صفتی، امر و نهی خدا همه حادث و مخلوق هستند و تنها اینها متعلق مشیت

خداوندند اما چیزهایی که خدا در مورد آنها امر و نهی نکرده است متعلق مشیت خدا نیستند و مخلوق انسانند (بغدادی، ۷۸-۷۹).

دیدگاه معتزله در مورد اراده خداوند را می‌توان دو گونه تقسیم کرد: یکی از نظر استقلال و عدم استقلال این صفت از صفات دیگر مانند علم و قدرت و دوم از لحاظ مثبت و منفی بودن نگرش معتزله نسبت به این صفت. از لحاظ نخست، معتزله به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروهی که اراده را نوعی علم می‌دانند؛ یعنی علم به مصلحت فعل، اما گروه دیگر اراده را مستقل از علم و مرجح فعل خوانند. از لحاظ دوم می‌توان گفت گروهی از طرفداران این فرقه دید مثبتی نسبت به اراده خداوند داشتند در عین اینکه آن را مستقل نمی‌دانستند به این معنا که بعضی آن را علم و بعضی آن را حال می‌دانستند (تفتازانی، ۷۳). گروه دیگر معنای سلبی به اراده می‌دادند یعنی مرید بودن خداوند به معنای مغلوب نبودن اوست.

۲-۳- چرا معتزله اراده را «حادث نه در محل» می‌دانند؟

معتزله بصره اراده خداوند را حادث نه در محل می‌دانند (قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۴۰؛ بغدادی، ۲۲۹) و این به معنی زیادت این صفت بر ذات حق تعالی است و زاید بودن صفت به معنای اثبات وجود آن برای ذات است پس چگونه می‌توان آن را انکار کرد. قدمای معتزله قائل به ارادات حادث در خداوند هستند و به عقیده آنها اراده حادث مراد را واجب می‌کند.

اگر اراده قدیم باشد، باید به تمام مرادها تعلق گیرد که اجتماع ضدین لازم می‌آید مانند اینکه زید حرکت را می‌خواهد و عمرو سکون را و خدا هر دو را باید اراده کرده باشد (شهرستانی، نه‌ایه، ۲۴۸-۲۴۹؛ بغدادی، ۲۰۱). از طرف دیگر، اگر اراده خداوند قدیم باشد از آنجا که متعلق اراده، حادث و متغیر است، اراده در معرض تغییر قرار می‌گیرد و در نتیجه ذات خداوند محل تغییرات می‌شود که این، باطل است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۴۸).

۳-۳- دلایل نقلی حدوث اراده

در بخش دلایل نقلی به آیاتی استناد می‌کنند مثل «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً» (یونس/۹۹). این آیه به این دلیل، دلالت بر حدوث اراده می‌کند که اگر

خداوند اراده کرده بود ایمان بیاورند ایمان می‌آوردند و چون اراده نکرده، ایمان نیاورده‌اند و این نشانه حدوث اراده و مقدور بودن آن است، و صحت فعل و ترک نیز برای او رواست. اگر اراده، قدیم باشد نمی‌توان گفت «اگر بخواهد»، همانگونه که نمی‌توان گفت «اگر دانسته بود» یا اینکه «از ازل می‌دانست».

چرا اراده در محل نیست؟ زیرا اگر به خدا و یا به ذات دیگر قائم باشد محذورهایی به بار می‌آورد از قبیل محل حوادث شدن حق تعالی و نیازمند بودن او. کعبی می‌گوید: به ضرورت عقل می‌گوییم اراده در محل نیست (یعنی قائم به خود است) همان طورکه فلاسفه به عقول مجرد قائم به خود قائلند. از سوی دیگر قدیم بودن اراده خداوند با اختیار انسان در افعالش منافات دارد. البته معتزله از یک شبهه غافل نماندند و آن اینکه اگر اراده حادث باشد تسلسل لازم می‌آید زیرا هر اراده ای به اراده ای دیگر، نیاز دارد. کعبی می‌گوید چنین لازم باطل، پیش نمی‌آید زیرا اراده به خودش حادث است نه به اراده دیگر (اصفهانی، ۲۴۵-۲۴۶).

۴-۳- نظریه حال

این نظریه در تاریخ ملل و نحل با نام ابوهاشم جبائی (۲۴۷-۳۲۱ هـ) فرزند ابو علی جبائی پیوند خورده است. نظریه حال به تبیین نحوه رابطه ذات باری تعالی با صفات او می‌پردازد. در واقع قول به حال، یک راه حل میانه برای مسئله رابطه صفات با ذات است. معتزله صفات ازلی را نفی می‌کنند. آنها برای حفظ وحدت ذات قائل به عینیت ذات با صفات شدند. از نظر آنان علم و قدرت و حیات خداوند، خود ذات هستند.

این جا مشکلی پیدا شد و آن اینکه اگر این صفات عین ذات هستند پس فرق علم و قدرت و حیات و ... چیست؟ آیا این مفاهیم متعدد تمایزی با هم دارند یا خیر؟ اگر ندارند پس تعدد و تکرار آنها بی معناست و اگر تعدد دارند چگونه تمام آنها عین ذات هستند؟ توجیه‌های گوناگونی برای این مشکل از سوی معتزله ارائه شد از جمله اینکه ضد این صفات اختلاف دارند نه خود صفات. این مشکل تا زمان معمر بن عیاد باقی ماند. معمر با ارائه نظریه معانی، ذهن معتزله را متوجه این مسئله ساخت که اختلاف صفات به دلیل اختلاف معانی آنهاست.

اما ابو علی جبائی عقیده داشت که ذات الهی عالم و حی و قدیر بودن او را اقتضاء می‌کند نه اینکه صفت یا حال زاید بر ذات داشته باشد. توجیه ابو علی مشکل را حل نکرد چون حتی اگر صفات، اعتبارات عقلی باشند معنای آنها باید اختلاف داشته باشد.

۳-۵- نظریه توجیهی ابوهاشم

ابوهاشم نظریه پدرش را که ذات را علت صفات می‌دانست رد کرد زیرا که ذات و صفات باری تعالی در شناخت تلازم ندارند. به عبارت دیگر اگر ذات علت صفات باشد لازم می‌آید که هر که ذات را می‌شناسد صفات را نیز بشناسد در حالی که چنین نیست. به علاوه این صفات عقلی به ذات بر نمی‌گردند. این صفات در عین اینکه با ذات درک می‌شوند اما عقل برای آنها وجه اشتراک و وجه اختلاف درک می‌کند.

از این رو ابوهاشم عقیده داشت که صفات خداوند به صورت احوال است یعنی علاوه بر اینکه ذات موجود است، صفتی معلوم دارد که آن را حال نامید. حال، صفت موجود است اما خودش وجود ندارد بلکه حال به معنی اشیاء ارتباط دارد نه وجود؛ زیرا احوال به عالم ذهن و اعتبارات و تصورات آن برمی‌گردد بنابراین نه موجود است و نه معدوم. وجود و عدم به عالم عین مربوط است در حالی که احوال به عالم ذهن ارتباط دارند. احوال وجود ندارند بلکه ثبوت دارند و بدین طریق ابوهاشم می‌خواهد وحدت ذات را حفظ کند و در عین حال صحت صفات را نیز تأمین کند (ربانی، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، ۱۱۲؛ حسینی تهرانی، *توضیح المراد*، ۳۰-۳۱).

۳-۶- شیئیت معدوم

معتزله وجود را اخص از ثبوت می‌دانند. آنها میان ثبوت و نفی، به واسطه‌ای قائل نیستند. اما میان وجود و عدم واسطه‌ای قائلند که حال نام دارد. حال ثبوت دارد نه وجود. به نظر مثبتین احوال، صفت دارای ذات نیست. پس نه موجود است و نه معدوم. ذات و شیء عبارتست از چیزی که به طور مستقل شناخته یا از آن خبر داده می‌شود؛ در حالی که صفت به وسیله غیر شناخته می‌شود (طوسی، *تلخیص المحصل*، ۸۶).

حال را به صورت «احوال» جمع می‌بندند نه «حالات» زیرا «احوال» واسطه میان موجود و معدوم است ولی «حالات» بیانگر حالتهای روانی است.

گفته می‌شود ابوهاشم قائل به «احوال» چهارگانه یعنی عالمیت و قدرت و حیات و موجودیت بود. وی آنها را معلول حالت پنجمی می‌دانست که عبارت از الوهیت بود. تمام احوال قدیم هستند (جرجانی، ۱۸۱).

۷-۳- اثبات اراده خداوند

در میان متکلمان معتزلی در مورد ثبوت یا عدم ثبوت اراده خداوند، دو دیدگاه وجود دارد: ایجابی و سلبی. گفته می‌شود معتزله بغداد طرفدار دیدگاه سلبی بودند در حالی که معتزله بصره، اراده «حادث نه در محل» را برای خداوند اثبات می‌کردند (بغدادی، ۲۰۱).

منکرین اراده خداوند برای عقیده خود این گونه استدلال می‌کنند که هرگاه علم فاعل برای ترجیح فعل کافی نباشد، باید قصد و عزم داشته باشد تا آن فعل تحقق یابد اما هرگاه فاعل، علم احاطی به حاضر و غائب داشت قدرت هم دارد، در این صورت از اراده بی‌نیاز است. علم خداوند فعلی است و به غیب هم احاطه دارد لذا از اراده بی‌نیاز است.

مثبتین اراده خداوند برای مغایرت اراده با علم و قدرت، این گونه استدلال می‌کنند: گاه خواست خدا با مقدر او جمع نمی‌شود به این معنا که ممکن است خداوند چیزی را بخواهد که متعلق قدرتش نمی‌شود و یا برعکس. در مورد علم نیز چنین رابطه‌ای برقرار است. برای اثبات اراده به افعال خداوند نگاه می‌کنند که به گونه‌ای خاص تحقق پیدا کرده و نمی‌تواند بدون مرجح باشد و مرجح آن فقط اراده است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۳۵).

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا اراده خداوند نفی می‌شود در حالی که آیات و روایات زیادی اراده را به او نسبت می‌دهند؟ پاسخ این است که: منظور از نفی اراده، نفی آن به صورت صفت حقیقی است در عین حال منکران سه جایگاه برای اراده خداوند قائل‌اند، یکی در تکوین که خود فعل است و دومی در افعال بندگان که به ایشان امر فرموده است که واجبات را انجام دهند و سومی به خبرهایی برمی‌گردد که خداوند درباره آینده می‌دهد، مانند قیامت و حالات آن. به عقیده بعضی متکلمان معتزلی خبر از آینده بر اراده کردن مخبر عنه دلالت می‌کند و اراده در این مورد به معنای علم ازلی خداوند به متعلق خبر است.

۸-۳- منشاء اراده ذات یا فعل

برخی از متکلمان معتزلی اراده خداوند را صفت فعل می‌دانند به این دلیل که اگر اراده صفت ذات باشد به همه چیز تعلق می‌گیرد از جمله به زشتیها که باطل است. گذشته از

این، اگر این صفت، ذاتی خداوند باشد مانند ذات قدیم می‌شود و تعدد قدما لازم می‌آید که شرک است و باطل. پس اراده، صفت فعل است و به حدوث فعل، حادث است. معتزله در ردّ عقیده «نجاریه» که اراده را صفت ذات باری تعالی می‌دانند، می‌گویند: اگر اراده ذاتی باشد و به زشتیها تعلق بگیرد، تحقق آنها واجب می‌شود و گرنه عجز و ضعف خدا لازم می‌آید. از سوی دیگر، از تعلق اراده به تمام مرادات، قدم عالم لازم می‌آید که با حدوث عالم سازگار نیست و همچنین لازم می‌آید که اراده خدا به ضدین تعلق گیرد و وجود آنها واجب شود در حالی که وجود ضدین محال است. اگر گفته شود که خدا می‌داند اجتماع ضدین محال است، بنابراین آنچه واقع می‌شود، مراد خداست به این صورت که خدا اراده تحقق یکی از دو ضد را دارد؛ در جواب می‌گویند اگر اراده ذاتی باشد باید هر کدام از آنها مراد باشد که این هم محال است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۴۳۹-۴۴۷).

۴- اراده الهی از نظر اشاعره

از نظر اشاعره، اراده یکی از صفات هفت‌گانه (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام) و ازلی و زائد بر ذات است (جوینی، ۹۴۰/۷۹). اما در مورد تعریف آن، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست، اراده را صفت مستقل و غیر از علم می‌شمارد. در عین حال اراده از بعضی جهات مطابق علم خداوند است، یکی از جهت قدیم بودن و دیگری از جهت زیادت آن بر ذات و سومی از جهت شمول و احاطه به این معنا که همه کارها اعم از خیر و شر بودن یا طاعت و معصیت بودن باید مطابق علم خدا باشد، در غیر این صورت علم او جهل می‌شود، اراده او نیز به همه چیز و همه کارها تعلق می‌گیرد بدون این که خداوند، مسئول اعمال بد و شر بندگان باشد. اگر کارها با اراده خدا نباشد غفلت و عجز خدا لازم می‌آید (ابن فورک، ۶۹). از آنجا که همه چیز در قبضه قدرت خدا و مالکیت اوست پس اراده او همه جا نافذ است. در این دیدگاه، اراده و مشیت و اختیار، مترادف و مخصص فعل‌اند و همچنین اراده کردن چیزی همان کراهت عدم آنست (بغدادی، ۲۵۹). از سوی دیگر میان اراده و امر، و میان کراهت و نهی در این دیدگاه تلازم و اتحاد نیست بنابراین بر خلاف بعضی فرقه‌ها که امر و دستور خدا را

بیانگر اراده او می‌دانند، اشاعره می‌گویند اینکه خدا به چیزی امر کند و حصول و تحقق آن را نخواهد و اراده نکند بلا اشکال است. فی‌المثل اگر خدا کافر را امر به ایمان آوردن می‌کند با علم به اینکه ایمان نخواهد آورد، بدین معنا نیست که خدا با امر کردن ایمان آوردن او را اراده کرده است، بلکه بر عکس مراد خدا همان معصیت کردن و کفر ورزیدن است (همان جا).

دلیل این عقیده به شناخت آنها از اراده خدا بر می‌گردد زیرا اگر امر خدا اراده فعلی او باشد و در خارج تحقق پیدا نکند، ناتوانی و سهو و نقص خدا لازم می‌آید. این نتیجه بر پایه همان تعریف اراده استوار است یعنی عدم سهو و غفلت مرید. اشاعره با این بیان می‌خواهند بعضی از عقاید را که از نظر آنها نادرست است رد کنند، از قبیل قدیم بودن مشیت و حادث بودن اراده و اینکه اراده خدا در فعلش همان دستور و امر او است (نک: تفتازانی، ۵۴-۷۳).

اما در این باره که چرا اشاعره امر و اراده را متحد یا لازم و ملزوم یکدیگر نمی‌دانند، در حالی که امامیه و معتزله امر را بیانگر و نشان دهنده اراده می‌دانند، باید بگوییم که عقیده اشاعره، به تلقی آنها از صفت تکلم خدا بر می‌گردد. آنان قائل به کلام نفسی بودند و منشأ امر و نهی خداوند، همان کلام نفسی است نه اراده (فاضل مقداد، ۵۷: حلی، ۳۱۴، ۳۳۸).

حال به رابطه اراده با امر و طلب می‌رسیم. اگر امر، لازم و متحد با اراده باشد، باید امر امتحانی نیز چنین باشد، در حالیکه امر امتحانی و مانند آن بر طلب دلالت می‌کند نه بر اراده، لذا امر و نهی به تنهایی بر اراده و کراهت دلالت نمی‌کند. امر، لازم اراده نیست بلکه میان امر و علم به حصول آن تلازم است و اراده به این علم متعلق می‌گیرد، اما اگر علم به ضد آن تعلق بگیرد، آن علم متعلق اراده نخواهد بود زیرا اراده مخصص مقدرات متجدد است و اگر متعلق اراده، خلاف علم خدا باشد این به معنای تعطیل کردن وصف اراده است پس اگر امر کننده بداند که به مأمور به عمل نمی‌شود و تخصیص و تجدد پیدا نمی‌کند، محال است که آن را اراده کند زیرا متعلق ندارد (اصفهانی، ۱۰۸).

دیدگاه دوم، از اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی است که شیوه استدلال عقلی را در کلام اشعری رواج دادند و در تعریف اراده خداوند راه حکما را رفتند. در

این دیدگاه، اراده خداوند به علم بر می‌گردد. اراده خداوند عبارتست از علم خداوند به ذات خود و به نظام خیر موجود در هر شیء و فیضان نظام خیر از او، نظامی که با ذات خدا سازگار و هماهنگ و مورد رضایت خدا نیز هست. بر پایه این تعریف، تمایز مرید از غیر مرید به علم بر می‌گردد. مرید، علم به صدور فعل غیر منافی با خود دارد و غیر مرید علم ندارد مانند قوای طبیعی، و فرق دیگر به ملایمت یا عدم ملایمت فعل با فاعل بر می‌گردد. فعل غیر ارادی با فاعل ملایم و سازگار نیست (فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ۲/ ۴۹۰-۴۹۱؛ غزالی، ۱۶۵-۱۶۷).

۴-۱. چرا اشاعره اراده را قدیم و زائد بر ذات می‌دانند؟

از نظر اشاعره اگر صفات عین ذات باشند، در وجوب ذاتی با ذات شریک می‌شوند که باطل است. آنان در توضیح عقیده خود می‌گویند تعدد ذوات قدیم محال است نه تعدد ذات و صفات؛ زیرا صفات ذاتاً ممکن‌اند و به وسیله واجب، واجب می‌شوند بنابراین صفات خدا قدیم، ممکن و قائم به ذات خدایند و از ذات جدا نیستند، در نتیجه هر قدیمی اله نیست. صفات خدا قدیمند اما اله نیستند بلکه باید بگوییم خدا با صفات خود، قدیم است (تفتازانی، ۴۷).

۴-۲. وجود اراده

اشاعره که اراده را صفت مستقل از علم و قدیم و زائد بر ذات می‌دانند برای اثبات آن همان راه دیگران را پیمودند. به عقیده آنها اراده حق تعالی مقتضی تخصیص فعل به وجه خاص در وقت خاص می‌گردد. البته اراده بدون علت و سبب صادر می‌شود. اراده چون از اوصاف الوهیت است با اختیار خداوند صادر می‌شود یعنی اراده نیاز به اراده دیگر ندارد تا تسلسل محال پیدا شود.

تفاوت استدلال اشاعره با متکلمان دیگر در اثبات مرجح بودن اراده خداوند در این است که مرجح بودن اراده را به جهت علم خدا به منفعت و مصلحت نهفته در فعل نمی‌دانند زیرا منکر وجود غرض در فعل خدایند چون غرض داشتن را نشانه نقص و ضعف می‌دانند، از این روست که اراده را مستقل از علم دانسته‌اند (ابن فورک، ۶۹؛ فخر رازی، *المطالب العالیه*، ۳/ ۸۰).

۳-۴- اراده صفت ذات است یا فعل

اشاعره اراده خداوند را صفت ذات، قدیم و قایم به ذات می‌دانند (بغدادی، ۲۶۰). اراده خدا به هر مرادی تعلق می‌گیرد اعم از طاعت و معصیت و خیر و شر، همان طور که علم خدا به همه چیز تعلق می‌گیرد. از آنجا که اشاعره انسان را در افعال خود مجبور می‌دانند، باید اراده خداوند را صفت ذات بدانند تا وجهی برای تعلق آن به همه چیز وجود داشته باشد.

۵- نتیجه

در پایان به بررسی وجوه اشتراک و افتراق سه مذهب کلامی در مورد اراده الهی می‌پردازیم:

الف - بعضی از صاحب‌نظران سه مذهب، اراده الهی را صفت ذات دانسته و به علم بر می‌گردانند. مثلاً از نظر متکلمان عقل‌گرای شیعه مثل ابواسحاق نوبختی، اراده همان داعی است و داعی یعنی علم به مصلحت نهفته در فعل. از نظر بعضی از معتزله هم اراده همان داعی است یعنی علم به مصلحت و منفعت فعل. از نظر اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی، اراده الهی به علم بر می‌گردد و می‌گویند اراده الهی یعنی علم خدا به نظام خیر که مورد رضایت اوست.

ب - بعضی از صاحب‌نظران امامیه و معتزله، صفت اراده را صفت فعل می‌دانند. از نظر بعضی از متکلمان حدیث‌گرای شیعه مثل شیخ مفید، اراده خداوند صفتی مجازی برای خداوند بوده و عین ایجاد و احداث فعل و بنابراین، صفت فعل است و از نظر برخی دیگر مانند شیخ طوسی، اراده، صفت حقیقی خدا و عین فعل اوست و از طرفی برخی از متکلمان معتزلی اراده خداوند را صفت فعل می‌دانند.

ج - معتزله بصره، اراده الهی را حادث در ذات نمی‌دانند و برخی از امامیه آن را صفت فعل می‌دانند و به تبع حدوث فعل، اراده هم حادث خواهد بود ولی نه در ذات خداوند.

د - از نظر بعضی از معتزله، اراده الهی صفتی سلبی است و به معنی مغلوب نبودن و مجبور و مکره نبودن او می‌باشد. در حالی که از نظر امامیه و اشاعره این گونه نیست. قدمای معتزله اراده را حادث در ذات خداوند می‌دانند در حالی که از نظر

امامیه و اشاعره چنین نیست. از نظر ابوهاشم جبائی، اراده الهی حال است و نه موجود است و نه معدوم و ثبوت دارد، نه وجود در حالی که امامیه و اشاعره به هیچ وجه حال را قبول ندارند.

هـ - از نظر اشاعره اراده الهی صفتی ازلی و قدیم است و این با نظر معتزله و برخی از امامیه که اراده را صفت فعل و فعل را حادث می‌دانند، نمی‌سازد. همین طور اشاعره این صفت را زائد بر ذات و قائم به ذات می‌دانند در حالی که از نظر برخی از امامیه و معتزله این صفت قائم به ذات نیست بلکه صفت فعل است و از نظر بعضی از امامیه، این صفت عین ذات است، نه قائم به ذات. اشاعره امر و اراده را متحد یا متلازم نمی‌دانند در حالی که امامیه و معتزله امر را بیانگر و نشان دهنده اراده می‌دانند. اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی، مثل فلاسفه اسلامی، اراده الهی را به علم خدا به ذات خود و به نظام خیر و فیضان نظام خیر از او بر می‌گردانند، نظامی که مورد رضایت اوست. اما متکلمان متقدم امامیه و اشاعره و معتزله، نظر فلاسفه را قبول ندارند. هر چند بعضی از متکلمان متأخر امامیه نظر فلاسفه را قبول دارند. اشاعره منکر داعی و وجود غرض در فعل خدا هستند ولی بعضی از امامیه و معتزله اراده الهی را همان داعی می‌دانند.

فهرست منابع

۱. ابن فورک، ابی بکر، محمد بن الحسین، مجرّد مقالات اشعری، چاپ بیروت، بی‌تا؛
۲. اصفهانی، محمد حسین، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۱، قم، چاپ سنگی، بی‌تا؛
۳. بحرینی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ قدیم، بی‌جا، بی‌تا؛
۴. البغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا؛
۵. تفتازانی، سعدالدین، شرح العقاید النسفیّه (یا حاشیة تفتازانی)، چاپ قاهره، بی‌تا؛
۶. جرجانی، شریف علی بن محمد، شرح مواقف ج ۳ و ۸، چاپ بیروت، افسست قم، بی‌تا؛
۷. جوینی، امام الحرمین، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تحقیق دکتر محمد یوسف موسی، مصر، ۱۳۶۹هـ.ق؛

۸. حسینی تهرانی، سید هاشم، توضیح المراد، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد انتشارات مفید ۱۳۶۵ چاپ سوم؛
۹. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ بیروت، بی‌تا؛
۱۰. همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، چاپ دوم، انتشارات الرضی، قم، ۱۳۶۳ هـ.ش؛
۱۱. خمینی، روح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش؛
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج ۱ و ۲، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ هـ.ق؛
۱۳. ربانی علی، ایضاح المراد، فی شرح کشف المراد، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول ۱۳۸۲؛
۱۴. همو، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۳ و ۹، دار الکتب العربی، بیروت، تحقیق احمد حجازی، چاپ اول، ۱۴۰۷ هـ.ق؛
۱۵. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین الموسوی، رسائل، ج ۱ دار القرآن الکریم، قم، بی‌تا؛
۱۶. سیوری، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهی، تحقیق قاضی طباطبائی، چاپ تبریزی، بی‌تا؛
۱۷. صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، دانشگاه مشهد ۱۳۴۶؛
۱۸. همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ج ۶ بیروت، چاپ چهارم ۱۴۱۰ ق؛
۱۹. الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، اعتقادات، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۹۳؛
۲۰. همو، التوحید، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی الطهرانی، تهران، ۱۳۹۸ هـ.ق؛
۲۱. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، تمهید الاصول، تصحیح مشکوه الدینی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ هـ.ق؛
۲۲. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، چاپ امیرکبیر، تهران، بی‌تا؛

۲۳. قاضی عبدالجبار، ابن احمد همدانی، شرح الاصول الخمسه، تحقیق و مقدمه عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۴۰۸ هـ.ق؛
۲۴. همو، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۵، تحقیق محمد محمد الخنضیری، قاهره، ۱۹۶۵ م؛
۲۵. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ج ۱، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، چاپ تهران، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا؛
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ هـ.ش؛
۲۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدر اخبار الائمه الاطهار، انتشارات الوفاء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق؛
۲۸. همو، مرآه العقول فی شرح اخبار الرسول، مقدمه علامه سید مرتضی عسکری، تصحیح سید هاشم رسولی، ج ۲، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۰ هـ.ش؛
۲۹. مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۹ هـ.ش؛
۳۰. مفید، محمد بن النعمان العکبری البغدادی، اوائل المقالات، با شرح عقائد صدوق، مقدمه زنجانی، چاپ قم، چاپ دوم، بی تا؛
۳۱. همان، النکت الاعتقادیه، انتشارات دارالمفید، بیروت، ۱۹۹۳ م.

