

اراده خدا (جل جلاله) با تکیه بر آرای امام خمینی (ره)

علی الله بداشتی*

چکیده:

در طول تاریخ تفکر اسلامی، اراده از مباحثی است که در کلام و فلسفه اسلامی و بعدها در علم اصول، بسیار مورد بحث و مناقشه قرار گرفت. امام خمینی (ره) نظر به اهمیتی که برای این مسأله قائل بودند تلاش کردند در حد مجال، برخی ابعاد مسأله را تحلیل نمایند؛ از جمله: اولاً آیا اراده از صفات کمالی موجود از جهت موجودیتش است؟ و آیا مراتب تشکیکی وجود خدای تعالی که در رأس هرم هستی است اراده او نیز در عین بساطت و عینیت با ذات کامل‌ترین اراده‌هاست و آیا این اراده هم در مقام ذات و هم در مقام فعل برای او ثابت است؟

ثانیاً چه رابطه‌ای بین اراده حق تعالی و سایر صفات کمالی او مانند علم، قدرت و مشیت است؟ و آیا اراده تشریحی حق در حقیقت همان اراده تکوینی اوست و تقسیم آن به تکوینی و تشریحی به اعتبار ماست؟

واژگان کلیدی: اراده خدا، اراده ذاتی، اراده فعلی، اراده کامله، اراده تکوینی، اراده تشریحی، مشیت، آزادی اراده انسان.

*. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

طرح مسأله

بحث اراده از مباحث دراز دامن کلام، فلسفه و اصول فقه در تاریخ اندیشه اسلامی است. در این مسأله به ویژه در باب اراده الهی در میان اندیشمندان مسلمان از چند جهت اختلاف نظر وجود دارد.^۱

جهت اول، اختلاف بین متکلمان صفاتی با متکلمان عدلیه و حکما در بحث زیادت صفات الهی از جمله اراده بر ذات یا عینیت این صفات با ذات و از صفات ذات یا از صفات فعل دانستن اراده است.

جهت دوم، بحث در دایره شمول اراده الهی بر همه امور جهان، از جمله افعال انسان است. جهت سوم، به رابطه اراده و مشیت و جهت چهارم آن به اختلاف بین اشاعره با معتزله و امامیه در کلام نفسی و لفظی و به تبع آن تفایر یا اتحاد طلب و اراده بر می گردد.

حضرت امام در آثاری مانند: چهل حدیث، مصباح الهدایه، شرح دعای سحر و در درس‌های اصول فقه در بحث اوامر و نواهی با توجه به زمینه‌های تاریخی، کلامی و فلسفی به طور مستوفی به این بحث پرداختند که حاصل بحث ایشان در درس‌های اصول فقه اثر مستقلى در طلب و اراده شد که حاوی دیدگاه‌های خاص ایشان است. با توجه به مسائل فوق چند سؤال اساسی در این باب قابل طرح است که باید بدانها پاسخ داده شود:

اول) آیا خدای تعالی متصف به صفت مریدیت هست یا خیر؟

۱. مشروح مباحث اراده را نگارنده در مجموعه‌ای با عنوان «اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان» به چاپ رسانده است، از این رو در اینجا به عنوان پیشینه بحث به اختصار از آن می‌گذریم.

دوم) آیا ارادهٔ خدای تعالی تنها در مقام فعل ثابت است؛ آنگونه که از برخی روایات فهمیده می‌شود یا خدای تعالی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل متصف به صفت مریدیت است؟

سوم) اراده را در خدای تعالی چگونه باید معنا کرد که نه مستلزم ارجاع آن به مفهومی سلبی باشد و نه به صفات دیگر؟

چهارم) آیا ارادهٔ خدا اراده‌ای مطلق و شامل است؛ به گونه‌ای که همهٔ امور جهان حتی افعال موجودات به ویژه افعال اختیاری انسان تحت ارادهٔ اوست؟

پنجم) اگر افعال اختیاری انسان تحت ارادهٔ مطلقه و شاملهٔ خدای سبحان باشد پس آزادی اراده و اختیار انسان و در نتیجه ثواب و عقاب الهی چگونه معنا می‌یابد؟

ششم) آیا ارادهٔ خدا عین مشیت اوست؟

هفتم) آیا ارادهٔ خدا عین امر و طلب اوست و در نهایت بین ارادهٔ تکوینی و تشریحی او چه رابطه‌ای وجود دارد؟

اینها مهم‌ترین مباحثی است که در این مختصر با توجه به دیدگاه‌های حضرت امام (ره) باید به آنها پرداخته شود.

۱- حقیقت اراده

اندیشمندان مسلمان در شناخت حقیقت اراده از دو جهت تأمل کرده‌اند. یکی از نگاه هستی‌شناسی و دیگری معناشناسی.

۱-۱- از نگاه هستی‌شناسی

اراده، حقیقتی وجودی و از صفات کمال وجود و موجود بماهو موجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۶، ۱۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۸؛ همسو، ۱۳۷۱: ۶۱۳) و همان‌گونه که وجود امری تشکیکی است، صفات وجودی نیز - از جمله اراده - اموری

تشکیکی هستند که هر موجودی به تناسب مرتبه وجودی خویش از آن بهره‌مند است. بر این مبنا هر موجودی از خدا تا انسان و حیوان حتی نبات و جماد به میزان مرتبه وجودی خویش مرید و صاحب اراده است. اگر چه اراده در اجسام عنصری و معادن و نباتات ظهوری ندارد. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۳)

توضیح اینکه وجود اراده در انسان از امور بدیهی و مابۀ الاتفاق اندیشمندان نحله‌های مختلف کلامی و فلسفی است. (معتزلی، بی‌تا: ۴۳۱ - ۴۳۲؛ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۰۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۶، ۳۳۶)

اما از این نگاه، در مورد اراده خدا نظریه‌های گوناگونی در آثار کلامی به ثبت رسیده است. به گزارش شهرستانی، واصل بن عطا (م ۱۳۱هـ) اراده را در خدا همچون سایر صفات نفی کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۷) و آنچه حضرت امام از نفی صفات، از جمله اراده، به معتزله نسبت داده‌اند، مبتنی بر سخن شهرستانی درباره واصل و پیروان اوست. (ر.ک: امام خمینی(ره)، ۱۳۶۲: ۱۱)

در حالی که گروه دیگری از معتزله مانند ابوالهذیل علاف (م ۲۳۵) و عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵هـ) اراده حادث بدون محل در مقام فعل را اثبات کرده‌اند. بشر بن معتمر (م ۲۱۰هـ) هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل آن را ثابت دانسته است. (معتزلی، بی‌تا: ۱۰۳ و ۱۰۶)

ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰) و پیروانش اراده قدیم و قائم به ذات را اثبات کرده‌اند. (اشعری، ۱۹۵۵ م: ۵۷؛ آمدی، بی‌تا: ۳۶؛ شهرستانی، بی‌تا: ۱۸۱)

برخی متکلمان امامیه مانند شیخ مفید و برخی محدثان امامیه مانند علامه مجلسی اراده را تنها در مقام فعل خدا ثابت می‌دانند. حکیمان مسلمان مانند ابن سینا (بی‌تا: ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۲)؛ شیخ اشراق (۱۳۹۷ ق: ۴۱۵) و ملاصدرا، اراده را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مسلم می‌دانند. حضرت امام(ره) همچون غالب حکیمان مسلمان، اراده را از صفات کمال حق دانسته و آن را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل

ثابت می‌داند. به این بیان که اراده در مقام ذات عین ذات و در مقام فعل عین فعل حق است. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۴ و ۳۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۰۶ و ۱۰۷) حضرت امام در اثبات اراده ذاتی می‌فرماید:

اراده از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه است. لهذا وجود هر چه تنزل به منازل سافله و صف تعالی کند اراده در او ضعیف گردد تا آنجا رسد که اراده را از آن به کلی سلب کنند و او را جمهور دارای اراده ندانند؛ مثل طبایع از قبیل معادن و نباتات و هر چه رو به کمالات وافق اعلا تصاعد کند اراده در او ظاهرتر گردد و قوی‌تر شود ... حتی آنکه انسان کامل دارای اراده کامله‌ای است که به نفس اراده انقلاب عنصری به عنصری کند و عالم طبیعت خاضع در تحت اراده اوست. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۳)

ایشان در جای دیگر نیز در بیان اثبات عینیت صفات حق تعالی با ذات سخنی دارد که از آن مریدیت خدا در مقام ذات اثبات می‌شود:

آنچه کمال است به یک اصل، که آن حقیقت وجود است. رجوع کند... و حقیقت وجود بسیط محض من جمیع الجهات است [از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که] بسیط من جمیع جهات کل کمالات است به حیثیت واحده و جهت فارده و از همان حیثیت که موجود است عالم، قادر، حی و مرید است و سایر اسما و صفات جمالیه و جلالیه بر او صادق است. (همان، ۶۰۷)

و در تأکید این مطلب در رساله طلب و اراده (ص ۲۴) می‌فرماید:

جل جنبه تعالی ان یكون فی ذاته خلوا عن الاراده التی هی من صفات الکمال للموجود بما انه موجود.

حضرت حق تعالی اجل از آن است که صفتی از صفات کمال موجودی را فاقد باشد و اراده یکی از صفات کمال وجود است.

همانگونه که در اثبات اراده ذاتی اشاره شد اراده در مقام ذات عین ذات حق تعالی است و در مقام فعل عین فعل اوست. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۷ و ۶۰۹؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱ و ۲۴) امام خمینی (ره) در اثبات عینیت اراده با سایر صفات حق تعالی می‌فرماید: اراده از حیث مصداق عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی اوست و همه آنها عین ذات حق هستند. ایشان بعد از اثبات اراده در مقام ذات، برای دفع توهم اینکه اراده به معنایی که در انسان به کار می‌بریم در باب حق تعالی راه ندارد می‌نویسد که این اراده گذران و تجددپذیر که در ما هست در ذات حق راه ندارد؛ همانگونه که سایر اوصاف ما با حدود امکانیشان از خدای تعالی به دور است. (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۶۲: ۳۳)

حضرت امام (ره) اراده در مقام فعل را نیز برای خدای تعالی ثابت می‌داند؛ چنانکه سید احمد فهری (ره) در شرح رساله اراده دیدگاه امام را چنین گزارش می‌کند که اراده دارای دو مرتبه است: یکی اراده در مقام فعل که روایات به آن اشاره کرده است، در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست؛ چنانکه در روایات آمده «ارادته فعله» و دیگری در مقام ذات... مقصود آنانکه اراده و سمع و بصر را به علم یا علم را به آنها ارجاع کنند آن است که علم و اراده به حیثیت واحده برای حق ثابت است [و سمع و بصر و علم در ذات مقدس حق حیثیات مختلفه ندارند این مطلبی است حق و موافق برهان.

۲-۱ - اراده از نگاه معناشناسی

اراده، لفظی عربی از ریشه «رَوَدَ» به معنای طلب و اختیار کردن، (جوهری، ۱۳۶۸: ۴۷۸ قیومی واژه اراده) و معادل خواستن، قصد و آهنگ در فارسی (دهخدا، ۱۶۰۵) است. و گفته‌اند در مورد خدای سبحان به معنای حکم است (راغب، ۳۷۱ قرشی ماده رَوَدَ). اما

در معنای اصطلاحی آن در عرف حکیمان، متکلمان و علمای فقه و اصول اختلاف پیدا شد که لازم است قبل از طرح دیدگاه امام خمینی (ره) بدان پرداخته شود.

گرچه اراده از نگاه هستی‌شناختی در انسان مورد اتفاق نحله‌های فکری بود و تنها در اراده خدا اختلاف نظر ظاهر شد؛ اما در بحث اراده خدا از حیث معناشناسی بیش از اراده انسان محل اختلاف واقع شد. در میان متکلمان معتزلی برخی چون ابراهیم نظام و ابوالهذیل علاف اراده خدا را در تکوین عین فعل یا خلق او و در تشریح امر یا حکم او دانستند. (معتزلی، بی‌تا: ۶، ۳ - ۴) ابوالحسین بصری از معتزله و خواجه نصیر طوسی و شارحان افکار او علامه حلی (۱۴۰۷ ق: ۲۸۸) و لاهیجی اراده خدا را به «علم به مصلحت در فعل» تفسیر کرده‌اند. (لاهیجی، بی‌تا: ۵۵۰)

اشاعره عموماً اراده خدا را همچون اراده انسان «صفت تخصیصی که مخصوص احدالمقدورین به وقوع می‌باشد.» تعبیر نمودند. (ایچی، بی‌تا: ۱۴۹؛ تفتازانی، بی‌تا: ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۳۴۴: ۱۲۱) از حکیمان مسلمان، ابن سینا اراده خدا را هم از حیث مصداق و هم مفهوم عین علم می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۱ - ۶۰۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱) و شیخ اشراق آن را به افاضه وجود ممکنات از روی علم و رضای حق به این فیضان تفسیر کرده است. (سهروردی، ۱۳۹۷ ق: ۳، ۴۱۵) صدرالمتهلین، اراده و محبت را هم‌معنا دانسته و آن را در واجب تعالی عین داعی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۶، ۳۴۰ - ۳۴۱) حضرت امام به تبع پیشگامان فلسفه اراده حق را به افاضه خیرات که بر حسب ذات مرضی حق باشد تفسیر کرده و می‌فرماید:

افاضه خیرات نه تنها منافی ذات جواد مطلق نیست، بلکه اختیار آن لازمه ذاتش است و معنای اراده [حق تعالی] این است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت اوست. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۹)

این تفسیر از اراده از میان تبیین‌های ارائه شده به تبیین شیخ اشراق نزدیک‌تر است. اما ایشان قول کسانی مانند ابن‌سینا که اراده را به علم و یا متکلمانی که اراده را به «علم به مصلحت در فعل» معنا کرده‌اند، نمی‌پذیرد و می‌فرماید:

حق تعالی - جل جلاله - دارای جمیع کمالات و مستجمع جمیع اسما و صفات است بدون آنکه یکی از آنها به دیگری راجع باشد، بلکه هر یک به حقیقت خود بر ذات مقدسش صادق باشد سمعش و بصرش و اراده‌اش و علمش همه به معانی حقیقه است، بدون آنکه کثرت در ذات مقدس به وجهی از وجوه لازم آید. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۴)

۲- اراده مطلقه حق تعالی

بعد از تبیین حقیقت اراده از نگاه هستی‌شناختی و معناشناختی لازم است در این مسأله تأمل شود که آیا همه عوالم وجود امکانی و ذرات وجود جسمانی و افعالشان تحت اراده خدا هستند؟ در این باب نیز بین متفکران اختلاف نظر است؛ به گونه‌ای که برخی راه به افراط و برخی به تفریط پیموده‌اند که لازم است در این فصل در حد مجال بررسی شود. حضرت امام (ره) در بعضی آثارش مانند چهل حدیث و شرح دعای سحر به اراده کامله حق در همه ذرات عالم اشاره نموده‌اند؛ چنانکه می‌فرماید:

تمام ذرات کائنات مسخر در تحت اراده کامله حق‌اند و به هیچ وجه و در هیچ کاری استقلال ندارند و تمام آنها در وجود و کمال وجود و در حرکات و سکنت و اراده و قدرت و سایر شئون محتاج و فقیر بلکه فقر محض و محض فقرند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰)

گرچه در صحت این سخن بلند شکی نیست، اما مولد شبهاتی است که مناسب است بدان پرداخته شود.

۲-۱- رابطه اراده مطلقه خدا با آزادی اراده انسان

در این مسأله نیز برخی چون اشاعره اراده شامله حق را چنان تفسیر نمودند که لازمه آن بی‌اثر بودن اراده انسان در انجام کارهاست، آنان همه امور را منتسب به

«عادت‌الله» کردند که لازمه آن نفی علیت و نظام اسباب و مسببات است و معتقد شدند که چون قدرت و اراده انسان مخلوق است پس انسان قدرت صدور هیچ فعلی را از خودش ندارد؛ بلکه ایجاد فعل از خداست و انسان تنها می‌تواند قصد و نیت انجام امری را بر اساس انتخابی که خداوند در او پدید آورده بنماید که اصطلاحاً آن را «کسب» نامیدند و همان را معیار ثواب و عقاب قرار دادند. (ایجی، بی‌تا: ۸، ۱۴۵ - ۱۴۶؛ تفتازانی، بی‌تا: ۲۲۳، ۵ - ۲۲۵) در مقابل، معتزله برای حفظ منزلت انسان و آزادی اراده او قدرت مطلق خدا را محدود به ماسوای افعال اختیاری انسان دانسته و پنداشتند افعال اختیاری انسان چون از روی قصد و علم و قدرت آنان ایجاد می‌شود تنها منتسب به خودشان است. (معتزلی، ۱۴۰۸ ق: ۲۲۷) از این رو «مفوضه» نامیده شدند.

در این میان، امامیه به تاسی از کتاب و سنت در پرتو هدایت ائمه اطهار نه به جبر اشعری و نه به تفویض معتزلی گردن نهادند، بلکه هم اراده مطلقه خدا را باور نمودند و هم به آزادی اراده انسان رأی دادند. (شیخ صدوق، بی‌تا: ۲۰؛ شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۴۵؛ حلی، ۱۳۶۵: ۳۰۶ - ۳۰۸) و سخن گهربار امام صادق (ع) «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» را مبنای تفکر خویش قرار داده‌اند. (فیض، ۱۲۰)

حکیمان مسلمان نیز ضمن آنکه علم، قدرت و اراده واجب تعالی را مطلق دانستند، براساس نظام اسباب و مسببات اراده انسان را در طول اراده خدا می‌دانند و به محذور معتزله که از نسبت عرضی اراده انسان و خدا پیش می‌آید گرفتار نشدند. (فارابی، بی‌تا: ۹۱ - ۹۲؛ ابن سینا، ۳۳۰؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۶، ۳۷۳) حضرت امام نیز با درک صحیح از قرآن و سنت هم شمول اراده کامله حق بر همه ذرات عالم را پذیرفتند و هم نظام اسباب و مسببات و فاعلیت انسان را. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۶۲ - ۶۴) ایشان در پاسخ این اشکال که نظام هستی از

خرد و کلان همه تابع اراده الهی و قضای اویند... پس هر چه از بنده صادر شود به حکم قضای سابق الهی و اراده ازلای اوست پس بنده مضطری است در صورت مختار می‌فرماید که اگر کسی کیفیت ربط موجودات را به همان ترتیب سببی و مسببی‌شان به خدای تعالی درک کند می‌فهمد که آنها با اینکه ظهور حق تعالی می‌باشند دارای آثار و خاصیت‌هایی نیز هستند. پس انسان با آنکه فاعل مختار است، ولی خودش نیز سایه فاعل مختار است و فاعلیتش سایه فاعلیت خدای تعالی است. پس اگر چه اراده حق تعالی به نظام اتم تعلق یافته است، لکن این تعلق هیچ‌گونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده انسان ندارد. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۵ - ۱۲۶) چون علم و اراده حق تعالی که بر نظام جهان هستی تعلق یافته، بر نظامی که علیت و معلولیت در آن نظام حاکم است تعلق یافته نه بر معلول در عرض علت و نه بر معلول بدون علت تا گفته شود که فاعل در فعلش مضطر است. (همان، ۱۲۸)

- تسلسل اراده‌ها: اشکال مهمی که حضرت امام در اینجا بدان اشاره کرده‌اند بحث تسلسل اراده‌ها و اختیارها یا منتهی شدن اراده انسان به اراده قدیم الهی است. ایشان بعد از بیان پاسخهای میرداماد و محقق خراسانی و شیخ عبدالکریم حائری یزدی به این مسأله پاسخهایشان را مکفی به دفع اشکال ندانسته و در نهایت می‌فرماید:

اراده از آن نظر که یکی از صفات واقعی و حقیقی و صفتی ذات الاضافه است و باید به چیزی تعلق یابد فرقی با صفات دیگر مانند علم و حب که از صفات حقیقی ذات الاضافه هستند ندارد؛ مراد یعنی آنچه که اراده به آن تعلق می‌گیرد نه آنکه اراده به اراده آن تعلق گیرد و مختار کسی است که فعلش از اراده و اختیار او سرزند نه آنکه اراده و اختیارش از روی اراده و اختیار سرزند، اگر بنا بود که صدور فعل ارادی متوقف باشد بر اینکه اراده آن متعلق به اراده دیگر باشد لازم می‌آمد که اصلاً فعل ارادی در عالم وجود نداشته باشد، حتی آن فعلی که از واجب تعالی صادر می‌شود. (همان، ۹۱ - ۱۰۶)

۲-۲ - رابطه اراده مطلقه خدا و تأثیر اراده انسان در امور عالم

بر اساس برخی روایات و گزارشهای تاریخی، برخی انسانها چنان قدرتی دارند که اراده آنان می‌تواند در جهان تکوین هم مؤثر شود و موجودات عالم امکانی تابع مشیت و اراده آنان قرار گیرد. چنانکه ملاصدرا از قول ابن عربی می‌نویسد که عارف می‌تواند به همت نفسانی خویش چیزهایی را در عالم خارج خلق کند؛ چنانکه دیگران در عالم ذهن خلق می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱، ۲۶۷) حضرت امام (ره) نیز بر اساس برخی روایات معتقد است خداوند برخی امور تکوینی و یا تشریحی را به برخی از مخلوقات خویش مانند ملائکه، انبیا و ائمه هدی(ع) واگذار کرده است و این با اراده شامله حق تعالی بر همه امور جهان منافاتی ندارد؛ چنانکه می‌فرماید:

همانطور که جناب ملک الموت موکل به امامت است ... و جناب اسرافیل موکل به احیاست و ... از قبیل تفویض باطل [تفویض معتزله] هم نیست، همین‌طور اگر ولی کامل و نفس زکیه قویه‌ای از قبیل نفوس انبیا و اولیا قادر بر اعدام و ایجاد و امامت و احیا به اقدار [قدرت دادن] حق تعالی باشد تفویض محال نیست و نباید آن را باطل شمرد. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰)

وی همچنین در تفویض برخی امور تشریحی به انبیا و ائمه (ع) می‌نویسد:

تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است و اراده نکند، مگر آنچه را که حق اراده کند و حرکتی نکند مگر آنچه را که حق اراده کند و حرکتی نکند مگر آنچه مطابق نظام اصلح باشد چه در خلق و ایجاد و چه در تشریح و تربیت مانع ندارد، بلکه حق است و این حقیقتاً تفویض نیست. (همان)

نکته مهمی که امام (ره) در پایان اشاره نمودند این است که این واگذاری امور، حقیقتاً تفویض نیست؛ یعنی افعال آدمی را از حیطة اراده شامله حق خارج کرده‌اند نیست، بلکه همان‌گونه که امام (ره) اشاره نمودند اراده آنان ظل اراده حق است و اراده نمی‌کنند مگر آنچه را که حق اراده کرده باشد و این نه تنها با توحید فاعلی منافاتی نداشته، بلکه عین توحید است.

۳- اراده و مشیت

«مشیت» از صفاتی است که به تواتر در قرآن و روایات ائمه معصومین از آن سخن رفته است. (بقره، ۲۰، ۲۲۰، ۲۵۳؛ کهف، ۲۹؛ زخرف، ۲۰؛ کلینی، بی‌تا: ۲۰۷، ۱) حضرت امام نیز در آثار عرفانی خویش مانند مصباح الهدایه (ص ۱۸ و ۴۵) و تفسیر سوره حمد (ص ۲۷) و شرح دعای سحر (ص ۹۸ - ۱۰۷) با نگاهی عرفانی به مسأله مشیت و اراده حق تعالی نظر نموده و از حقیقت مطلقه «اراده» به «حب ذات» یا سریان اراده در کسوت اسما و صفات و از مشیت به منشأ ظهور ذات به «فیض اقدس» و نیز منشأ تعین و ظهور حقیقت وجود در تعین ثانی و مرتبه واحدیت تعبیر نموده است. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷) ایشان مشیت را مرتبه اعلای اراده و اراده را از اطلال مشیت و تعین و تنزل مشیت و هر دو را از اطلال تعین اول می‌داند. همچنین ایشان همه موجودات از غیب تا شهادت را از تعینات و مظاهر مشیت حق دانسته و نسبت مشیت به همه آنها را یک نسبت می‌داند، و در مرتبه فعل، فعل حق را مشیت او و اراده‌اش را ایجاد می‌داند. (همان، ۱۰۰) و خلاصه اینکه مشیت حق همان ظهور حقیقت وجود است که همان اراده حق در مقام ظهور و تجلی است. (همان، ۱۰۶)

۴- اراده و اختیار

یکی از مسائلی که بین متفکران مسلمان محل نزاع فکری واقع شد رابطه اراده و اختیار است. برخی اراده را عین اختیار دانسته و برخی بین آن دو تفاوت گذاشته‌اند. شیخ مفید

و عبدالجبار معتزلی اراده را عین اختیار می‌دانند. چنانچه شیخ مفید می‌نویسد:
«خواستن و اراده کردن یک چیز همان اختیار و برگزیدن آن است.» (شیخ مفید،
۱۳۷۱: ۵۲)

عبدالجبار نیز می‌گوید اختیار همان اراده است هر چند تنها وقتی بدین نام خوانده
می‌شود که فعلی بر فعل دیگر ترجیح داده شود. اما برخی از متفکران بین آنها تمایز
فائلند. تفتازانی در این باره می‌نویسد:

مختار به دو طرف یک امر نگاه می‌کند و به یک طرف میل پیدا می‌کند؛ در
حالی که مرید به طرفی که اراده کرده است توجه دارد. (تفتازانی، بی‌تا: ۱۲۸)

لاهیجی نیز فعل ارادی را غیر از اختیار و در طول آن می‌داند و می‌نویسد:

اختیار انتخاب یک از دو طرف فعل یا ترک و میل به سوی آن است و اراده
قصد به صدور آنچه انتخاب کرده و به سوی آن میل پیدا کرده است، می‌باشد.
(لاهیجی، بی‌تا: ۵۵۰)

علامه طباطبایی تفاوت آنها را از منظری دیگر می‌داند؛ بدین معنا که همه افعال
انسان را ارادی دانسته، آنگاه آنها را به اختیاری و غیر اختیاری تقسیم می‌کند و
می‌فرماید:

فعلی که از روی اراده صادر می‌شود دو قسم است: یا ترجیح یک طرف مستند
به خود فاعل است؛ بدون تأثیر دیگری... و یا ترجیح و تعیین مستند به تأثیر
دیگری است. قسم اول را اختیاری و قسم دوم را اجباری می‌نامند. (علامه
طباطبایی، (ب) بی‌تا: ۱، ۱۰۷)

از بحث فوق می‌توان این گونه نتیجه گرفت که نسبت اراده و اختیار به یکدیگر،
نسبت عام و خاص من وجه است. و این در مطلق معنای اراده و اختیار معتبر است؛ لکن
اراده و اختیار در حق تعالی از نظر مصداق عین هم و عین ذات بسیط هستند. چنانکه

امام خمینی در این باب می‌فرمایند: «اراده و اختیار [از جهت مصداق] عین ذات بسیط حق هستند.» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۰) زیرا خداوند هر چه را اختیار کند اراده می‌کند و هر چه را اراده کرده باشد انجام می‌پذیرد و چیزی بر او تأثیر نمی‌گذارد؛ چون ماسوای او به قول صدرالمآلهین جز ربط محض و وابستگی به او چیزی نیستند و استقلالی ندارند که بخواهند در او تأثیر بگذارند؛ پس هر فعلی به اختیار اوست. بنابراین اختیار او عین اراده اوست.

۵ - اراده و طلب

یکی از اختلافات معتزله و اشاعره در این مسأله است که آیا امر به فعلی مرید و خواهنده آن نیز هست و خدای تعالی که بندگان را امر به ایمان و طاعت کرده آیا اراده ایمان و طاعت هم از آنها کرده یا خیر؟ ثمره این مسأله در اینجا ظاهر می‌شود که اگر خداوند کافر را امر به ایمان کرده باشد، اما اراده ایمان او نکرده باشد پس یا باید بپذیریم طلب و اراده دو چیزند یا بپذیریم که اراده خدا مغلوب شده که مستلزم محال است. معتزله قائل به اتحاد امر و طلب با اراده هستند. در مقابل، اشاعره می‌گویند چنین نیست که هر کس امر به چیزی کرده باشد اراده تحقق آن را هم کرده باشد. (شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۹) و معتقدند هیچ تلازمی بین امر و اراده و بالتبع بین امرکننده به چیزی و اراده‌کننده آن نیست. (همان، ۱۱۰ - ۱۱۱) اشاعره در تفاسیر بین امر و اراده در خدای تعالی به اوامر امتحانی نیز استناد می‌کنند؛ مانند داستان حضرت ابراهیم که خداوند برای امتحان، حضرت ابراهیم(ع) را امر به ذبح فرزندش کرد؛ در حالی که اراده‌اش این بود که ذبح محقق نشود. (همان، ۱۱۲)

این بحث در اصول فقه در بحث اوامر و نواهی نیز طرح می‌شود به این بیان که آیا امر مجرد لفظ است یا امر مستلزم اراده است. (علم الهدی، ۱۳۶۳: ۴۳ - ۴۹) یعنی امری که از امر صادر می‌شود و دستوری که می‌دهد آیا معنای حقیقی آن همان طلب و

خواستن است یا آنکه معانی دیگری نیز دارد و اگر دارد به صورت اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی، و آیا این طلب و خواستن که معنای امر است با اراده یکی است؟ از اینجا سخن به حقیقت طلب و اراده کشیده می‌شود و اینکه آیا اراده مقدماتش اختیاری است یا نه؟ و بالاخره مسأله جبر و تفویض پیش می‌آید، (امام خمینی، ۱۳۶۲: پاورقی مترجم، ۱۰) ریشه دیگر اختلاف طلب و اراده در کلام نفسی و ریشه اختلاف در کلام نفسی به اختلاف متکلمان در اوصاف الهی بازمی‌گردد. (همان، ۱۰)

علمای علم اصول از مذهب امامیه، همچون معتزله قائل به اتحاد طلب و اراده هستند. سید مرتضی علم الهدی در الذریعه (۴۳ - ۴۹) امر را مستلزم اراده می‌داند و صاحب کفایه می‌نویسد: حق این است که طلب و اراده یک چیز هستند و آنها دو لفظ برای یک معنا و مصداق هستند و طلب انشایی عین اراده انشایی است. (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۹۵) البته ایشان بین طلب انشایی و اراده حقیقی تفاوت قایل شد (همان، ۹۷) و اوامر امتحانی را ناشی از اراده حقیقی ندانسته، بلکه منشأ آن را اراده انشایی و طلب انشایی می‌داند. حضرت امام ابتدا استدلال اشاعره را مردود دانسته و آنگاه به سستی پاسخ صاحب کفایه اشاره نموده است. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۴۸ - ۴۹) به این بیان که اوامر صادره از انسان هم از جمله کارهای اختیاری اوست و هیچ فرقی در مبادی آن با مبادی سایر کارهای اختیاری او نیست، اوامر و نواهی امتحانی و اعداری با دیگر اوامر و نواهی نه در مبادی با یکدیگر فرق دارند و نه در معنای امر و نهی، پس اوامر و نواهی امتحانی از آن جهت که افعال اختیاری هستند به مبادی فعل از تصور تا تصمیم جازم و حرکت دادن عضله زبان محتاجند و تفاوت آنها تنها در انگیزه و غرض است که در اوامر حقیقی، هدف وصول به متعلق امر است و در اوامر امتحانی، امتحان کسی که مأمور انجام کاری شده است؛ البته آنچه که گفته شد در اوامر عرفی است. اما اوامر و نواهی الهی که خدای تعالی به انبیای خود وحی فرموده است مانند اوامر صادر از ما نیست؛ چون معلل به اغراض نیست. البته این بدان معنا نیست که فعل خدا خالی از غایت و

عبث است؛ زیرا غایت فعل او همان نظام تمام و کامل هستی است که تابع نظام ربانی است و این جهان الگوی علم حق و جلوه ظهور اسما و صفات ذات احدیت است و غایت در این فعل خود ذات حق تعالی است و در او - جل جلاله - فعل و غایت یکی است و منشأ آنچه از او صادر می‌شود حب ذات است که به تبع آن آثار ذات هم محبوب حق واقع می‌شوند و تعلق اراده حق به اشیا هم منشأ حب ذات و حب ظهور ذات و کمالات ذات است. (همان، ۴۵) پس اولاً آنچه محبوب است ظهور ذات است، و محبوب بودن اشیا ثانیاً و بالعرض است. پس از اینجا سستی کلام اشعری در تمسک به اوامر امتحانی روشن شد؛ چرا که اوامر امتحانی را که وحی الهی است از سایر افعال الهی متمایز ساختند و حال آنکه منشأ اینها نیز اراده خداست. نکته دیگر اینکه، اگر کلام نفسی و طلب لفظی در ما فرض شود تصورش در ذات قیوم واجب الوجود محال است. (همان، ۴۸) ایشان همچنین پاسخ صاحب کفایه را سست دانسته و قول به اراده انشایی را که از امور اعتباری است نپذیرفته است؛ زیرا اراده از صفات حقیقی وجودی است و وجود انشایی نزد اهل حکمت و معرفت بی‌معناست.

۵-۱- اراده تکوینی و اراده تشریحی

اراده تشریحی نیز از سنخ اراده تکوینی است، بلکه اراده‌ای که آن را به تشریحی (همان، ۴۹) تعبیر می‌کنیم، در حقیقت همان اراده تکوینی است؛ (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۹: ۹۶) چرا که وحی الهی و کتب آسمانی نیز جزئی از نظام کیانی منبعث از نظام ربانی است. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۴۷) اما پاسخ این استدلال اشاعره در تغایر طلب و اراده که می‌گویند اگر خدا از کافر اراده ایمان کرده است پس باید اراده خدا محقق شود و الا تخلف مراد از اراده مریدی که «فَعَالَ لِمَا یُرِید» (هود، ۱۰۷؛ بروج، ۱۶) است لازم می‌آید، این است که خدا از انسان ایمان اختیاری خواسته است نه از روی جبر و اضطرار و اگر خدا به قهر و غلبه از انسان ایمان خواسته بود همه مؤمن می‌شدند (انعام، ۳۵) اما خداوند چنین نخواست، بلکه بندگان را دعوت به ایمان کرده است. یعنی از بنده انجام

امری را به اراده خودش خواسته و راه هدایت را هم نشان داده تا آنکه خواهد به اراده خودش ایمان آورد و آنکه خواهد به اراده خود کافر شود. پس با آنکه اثر هر ذی‌اثری و فعل هر فاعلی منسوب به خداست، اما خیرات، حسنات، کمالات و سعادت‌ها همه‌اش از خداست و خدا شایسته‌تر از عبد به آنهاست و شرور، سیئات، نقصانها و شقاوت‌ها به نفس خود انسان برمی‌گردد و بنده سزاوارتر به انتساب به این امور است؛ چون خدای سبحان وجود صرف و کمال محض است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۷ - ۷۸) و از هر عیب و نقصی منزّه است.

۵-۲- تفاوت طلب و اراده خدا با طلب و اراده انسان

۱. اراده انسان از مقولات ماهوی و کیف نفسانی است، اما اراده خدا در مرتبه ذات عین ذات حق و در مرتبه فعل عین فعل اوست.

۲. اراده انسان از سنخ ممکنات و اراده خدا متصف و جوب وجود است.

۳. اراده انسان غیر از علم و قدرت و سایر صفات کمالی اوست، اما اراده خدا عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی اوست.

۴. اراده انسان متناهی و محدود است؛ زیرا انسان محدود است، اما اراده خدا نامتناهی و نامحدود است؛ چون وجود حق نامتناهی است. بنابراین انسان بعضی از چیزهایی را که اراده می‌کند می‌تواند تحقق ببخشد، اما خدای سبحان هر چه اراده کند تحقق خارجی می‌بخشد. «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون.» (یس، ۳۶ و ۸۲)

۵. اوامر و نواهی انسان تابع نیت و اغراض و ملکات نفسانی اوست، اما اوامر و نواهی خدای تعالی معلل به اغراض نیست غایت خود ذات حق تعالی و فعل و غایت یکی است. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۵)

۶. کلام نفسی و طلب لفظی ممکن است در ما فرض شود، اما در ذات قیوم واجب الوجود محال است. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۴۸)

۷. اراده‌ها و اوامر و طلبهای انسان گاه خیر و گاه شر هستند، اما اراده‌ها و اوامر و طلبهای خدا تنها متصف به خیریت هستند و حق تعالی هیچگاه اراده به شر و امر به شر نمی‌کند.

۶- مقایسه آرای امام با دیگر اندیشمندان مسلمان (اشتراکها و افتراقها)

۱- حضرت امام (ره) اراده را حقیقتی وجودی از صفات کمالی وجود و موجود بما هو موجود دانسته، آن را در همه مراتب هستی ثابت می‌داند و در این نظریه با صدرالمآلهین هم عقیده است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۶، ۱۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۶۱۳)

۲-۶ در بحث اراده خدا از منظر هستی‌شناسی ایشان اراده را هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل ثابت می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۴ و ۳۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۰۶ - ۱۰۷) در این دیدگاه با ابن سینا (بی‌تا: ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۲)، شیخ اشراق (۱۳۹۷ق: ۴۱۵) و ملاصدرا (۱۹۸۱م: ۶، ۱۳۵) و بشر بن معتمر از معتزله (معتزلی، بی‌تا: ۱۰۶) هم‌رأی است. البته ابوالحسن اشعری و پیروانش نیز اراده را قدیم و در مرتبه ذات ثابت می‌دانند؛ اما تفاوت رأی آنان با حکیمان نامبرده و امام (ره) در این است که اشاعره اراده را صفتی زائد بر ذات دانستند، اما امام و حکیمان نامبرده اراده را در مرتبه ذات عین ذات و در مرتبه فعل عین فعل می‌دانند. امام در این باب با برخی متکلمان معتزله و امامیه و محدثان نیز اختلاف نظر دارد؛ چرا که ابوالهذیل علاف، ابوعلی جبائی، ابوهاشم جبائی و عبدالجبار معتزلی اراده را تنها در مقام فعل ثابت دانسته و آن را «حادث لافی المحل» می‌دانند. (معتزلی، بی‌تا: ۳) و شیخ مفید از متکلمان امامیه و کلینی و مجلسی از محدثان امامیه اراده را تنها در مقام فعل ثابت دانسته و آن را عین فعل می‌دانند و اراده ذاتی حق را ثابت ندانسته‌اند.

۳-۶- حضرت امام (ره) و حکیمان نامبرده و پیروان آنها اراده خدا را عین ذات و عین سایر صفات کمالیه او مانند علم، قدرت و حیات می‌دانند. (ابن‌سینا، بی‌تا: ۵۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۶، ۱۲۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۷ و ۶۰۹؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱، ۲۴ و ۷۰) و در این معنا با اشاعره اختلاف نظر دارند. چراکه آنان صفات حق تعالی را امور قائم به ذات و زاید بر ذات حق تعالی می‌دانند. (اشعری، ۱۳۶۷ق: ۴۶؛ غزالی، بی‌تا: ۱۹۱؛ تفتازانی، بی‌تا: ۶۹)

۴-۶- در بحث اراده خدا از جهت معناشناسی، حضرت امام با شیخ اشراق (۱۳۹۷ق: ۳، ۴۱۵) هماهنگ است و آن را افاضه خیرات وجود که بر حسب ذاتش مرضی اوست معنا کرده، در این معنا با متکلمانی که اراده را «علم به مصلحت در فعل» تفسیر کرده‌اند (حلی، ۱۳۶۵: ۲۸۸؛ لاهیجی، بی‌تا: ۵۵۰) و اشاعره که اراده را صفت تخصیصی می‌دانند (ایجی، بی‌تا: ۱۴۹؛ تفتازانی، بی‌تا: ۱۲۸؛ فخررازی، ۱۳۴۴: ۱۲۱) و با ابن‌سینا که مفهوم اراده را به علم تأویل می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۱ - ۶۰۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱) اختلاف نظر دارد و آن را نمی‌پذیرد. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۴)

۵-۶- در بحث اراده مطلقه الهی حضرت امام از این جهت که اراده الهی را در همه هستی اعم از ایجاد موجودات و فعل آنان جاری می‌داند با اشاعره هماهنگ است. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰؛ ایجی، بی‌تا: ۸، ۱۴۵ - ۱۴۶؛ تفتازانی، بی‌تا: ۵، ۲۲۳-۲۲۵) و با معتزله که اراده الهی را مشمول ماسوای افعالی اختیاری انسان دانسته‌اند اختلاف نظر دارند. (معتزلی، ۱۴۰۸ق: ۲۲۷) اما در این جهت که انسان در افعال خویش آزاد و مختار است با معتزله همسوست و با اشاعره که نظریه کسب را طرح کرده‌اند (تفتازانی، بی‌تا: ۴، ۲۲۵) اختلاف نظر دارد. و همچون حکیمان مسلمان مانند فارابی (بی‌تا: ۹۱) سهروردی (۱۳۹۷ق: ۱۶۷) و ملاصدرا (۱۹۸۱م: ۶، ۳۷۳) اراده انسان را در طول اراده خدا می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۶۲ - ۶۴)

۶-۶ در بحث اتحاد یا دوگانگی طلب و اراده امام آنها را یکی دانسته و در این نظریه همسو با معتزله (شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۹) و علمای امامیه مانند سید مرتضی علم الهدی (۱۳۶۳: ۴۳ - ۴۹) و صاحب کفایه (آخوند خراسانی، بی تا: ۹۵) و مخالف با نظر اشاعره (شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۹) است. اما گفتنی است که تقریر امام متفاوت از تقریر صاحب کفایه در پاسخ به دیدگاه اشاعره و استدلال آنهاست.

۶-۷ امام همچون حکمای اسلامی (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۲۰؛ شیخ اشراق، ۱۳۹۷ق: ۱، ۴۲۷) و اشاعره (فخر رازی، ۱۳۴۴: ۳۶۲) اراده خدا را معلل به اغراض نمی‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۵) و در این جهت با معتزله و برخی متکلمان امامیه اختلاف نظر دارد. (حلی، ۱۳۶۵: ۳۰۶) خلاصه سخن اینکه حضرت امام گرچه در بسیاری از مسائل همسو با حکیمان مسلمان می‌اندیشد، اما صاحب اندیشه‌ای مستقل است و بر اساس دریافتهای خود دیدگاههایش را بیان می‌کند.

۷- برجستگیهای اندیشه امام

۷-۱ اثبات اراده در مقام ذات حق تعالی و جمع آن با احادیثی که اراده را در مقام فعل بیان کرده‌اند. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۸)

۷-۲ حضرت امام (ره) در بحث معناشناختی اراده انسان نیز بر خلاف دیگر متفکران که بر کیف نفسانی بودن اراده تأکید داشته‌اند (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۲؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م: ۴، ۱۱۳) وی اراده را از صفات فعاله نفس دانسته و آن را تصمیم جدی و اهتمام نفس بر انجام امور از مبادی فعل اختیاری می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۳؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۰) وی در بحث معناشناختی اراده خدا نیز ارجاع معنای اراده به علم را نمی‌پسندد و اراده را به حقیقت خودش بر ذات مقدس صادق می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۱۴)

۳-۷- حضرت امام بر اساس برخی روایات ضمن اینکه اراده مطلقه الهی را در تمام ذات عالم جاری می‌داند، اما معتقد است که جایز است خداوند برخی امور تکوینی و تشریحی را به حضرات ملائکه، انبیا و ائمه هدی تفویض نماید. همانگونه که ملک الموت را موکل به اماته، و جناب اسرافیل را موکل به احیا کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۵۰) البته این سخن غیر از تفویض معتزله در افعال ارادی انسان است؛ چون ایشان اراده این ملائکه عالیین و اولیای مقربین را در ظل اراده حق تعالی می‌داند (همان، ۵۵۰) و اراده آنان را تجلی اراده خدا می‌داند و این با توحید فعلی حق هم سازگار است.

نتیجه

دیدگاه حضرت امام در ابواب مختلف این مسأله این است که اولاً خدای تعالی هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل مرید است و اراده او عین علم و قدرت و سایر صفات ذاتی اوست. ثانیاً اراده شامله او همه موجودات و فعل و اثرشان را در برمی‌گیرد و در عین حال انسان نیز فاعل مختار است و فاعلیت‌اش سایه فاعلیت خداست. ثالثاً مشیت الهی مرتبه اعلای اراده و اراده او از اطلال مشیت اوست. رابعاً تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی تنها اعتبار ماست. اما از نگاه هستی‌شناسی اراده تشریحی در حقیقت همان اراده تکوینی است؛ چرا که تشریح و تکوین هر دو مرتضع از سدی واحدند و هر یک جزئی از نظام اتم کیانی که ظل نظام ربانیست، هستند.

منابع

قرآن

۱. آمدی، سیف‌الدین، بی‌تا، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق عبداللطیف حسن محمود، بی‌جا.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدء و المعاد*، عبدالله نورانی، دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه مک‌گیل.
۳. ابن سینا، ۱۳۶۴، *النجاة*، دانش پژوه، دانشگاه تهران.

۴. ابن سینا، بی تا، *التعلیقات*، عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *الابانه عن اصول الديانه*، حیدرآباد، جمعیه دائره المعارف العثمانیه.
۶. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۵۵م، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، حموده غرابه، مطبعه مصر.
۷. اشعری، ابوالحسن، بی تا، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، هلموت ریتز، بی جا.
۸. ایجی، عضدالدین احمد، بی تا، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب مکتبه المکتبیه.
۹. تفتازانی، سعدالدین، بی تا، *شرح المقاصد*، عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۶۸، *الصحاح*، احمد، عبدالغفور عطا، تهران، امیری.
۱۱. حلّی، علامه حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۶۵، *شرح باب حادی عشر*، محمدتقی محمدی، قم، قدس.
۱۲. حلّی، علامه حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۰۷ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسنزاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
۱۳. خراسانی آخوند، بی تا، *کفایة الاصول*، حواشی مشکینی، تهران، اسلامیه چاپ سنگی.
۱۴. خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خمینی، روح الله، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. خمینی، روح الله، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، روح الله، ۱۳۷۴، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، *لمحات الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خمینی، روح الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، سید احمد فهری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالسامیه.

۲۲. سمیح دغیم، ۱۹۹۲ م، *فلسفه القدر فی فکر المعتزله*، بیروت، دارالفکر.
۲۳. سهروردی (شیخ اشراق)، ۱۳۹۷ ق، *مجموعه مصنفات*، سید حسین نصر تهران، انجمن فلسفه.
۲۴. شهرستانی، عبدالکریم، بی تا، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، الفرد جیوم، بی جا.
۲۵. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۱ق، *الملل و النحل*، امیر علی مهنا، علی حسن فاعسور، بیروت، دارالمعرفه.
۲۶. صدرالمآلهین، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱ م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۷. صدوق، ابن بابویه، بی تا، *اعتقادات*، قم.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین، (الف) بی تا، *نهایة الحکمة*، دارالتبلیغ، قم.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، (ب) بی تا، *المیزان*، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (نک: حلی، *کشف المراد*)
۳۱. طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول*، عبدالحسین مشکوه الدین، تهران.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی، ۱۳۶۳، *الذریعه الی اصول الشریعه*، ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران.
۳۳. غزالی، ابوحامد، بی تا، *احیاء العلوم*، استانبول.
۳۴. فارابی، ابونصر، بی تا، *نصوص الحکم*، محمد حسن آل یاسین، قم، بیدار.
۳۵. فخر، رازی، ۱۳۴۴، *البراهین در علم کلام*، سید محمدباقر سبزواری، دانشگاه تهران.
۳۶. فیض کاشانی، *الوافی*، تعلیقہ ابوالحسن شعرانی، چاپ سنگی.
۳۷. قیومی، احمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *مصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *گومرمراد*، ضیاء موحد، تهران، طهوری.

۴۰. لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، چاپ سنگی، اصفهان.
۴۱. مجلسی، علامه محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، بیروت، الوفا.
۴۲. مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن، ۱۳۷۹، *جواهر الاصول*، تقریرات بحث اصول امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۳. معتزلی، عبدالجبار، و دیگران، ۱۴۰۸ ق، *رسائل العدل و التوحید*، محمد عماره، مصر.
۴۴. معتزلی، عبدالجبار، بی تا، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، جزء ۶۲، ش فنواتی، وزارت فرهنگ مصر.
۴۵. مفید، محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، عباسقلی وحیدی، قم، مکتبه الدواری.

