

مقایسه آرای اشعری و مالبرانش در علیت کسبی و اقتضایی

سیمین عارفی - تهران

در میان مسائل فلسفی، قانون علیت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسأله‌ای است که ذهن بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است.^(۱)

دیدگاه‌های افراد درباره اصل علیت متفاوت است. برخی از فلاسفه و دانشمندان درباره اصل از بعد فلسفی و علمی تشکیک کرده یا آن را نپذیرفته‌اند و برخی دیگر به تبیین این اصل و اثبات آن پرداخته‌اند.

در میان اولین کسانی که در صحت و اعتبار قانون علت و معلول تردید کرده‌اند به نام برخی از متکلمان مسلمان و مسیحی بر می‌خوریم. هم اشعری و هم مالبرانش از جمله افرادی هستند که متهم به انکار قانون علیت شده‌اند.^(۲)

مالبرانش تقسیم بندی روشنی درباره علیت دارد و علت را به حقیقی و اقتضایی (ابزاری) تقسیم می‌کند. با آنکه بیان اشعری در این باره به اندازه مالبرانش روشن نیست، اما به نظر می‌رسد وی نیز در این مسأله به گونه‌ای سخن گفته که گویی علت را منقسم به علت حقیقی و علت کسبی می‌داند. در نظر هر دو شرط اینکه چیزی علت حقیقی باشد این است که قدرت بر خلق داشته باشد. و از آنجا که این قدرت منحصرأ در دست خداوند است هر دو معتقدند تنها علت حقیقی در عالم اوست. بدین ترتیب اشعری و مالبرانش علیت را به عنوان رابطه‌ای صرفاً میان خدا و ماسوی پذیرفته‌اند و اگر تقسیم علیت به علیت خدا نسبت به جهان، علیت طبیعی و علیت انسان نسبت به افعالش صحیح باشد، آنچه به عنوان قانون علیت مورد انکار اشعری و مالبرانش قرار گرفته، تنها رابطه علیت میان اجسام، یا علیت طبیعی است. در واقع

اشعری با قبول ذریغری و اتمیسم، و مالبرانش با قبول مکانیسم دکارتی، از دو راه کاملاً متفاوت به یک نتیجه واحد رسیدند و آن انکار علیت طبیعی بود. نکته جالب توجه این است که انگیزه هر دو برای این انکار یکسان است.

اشعری برای اینکه اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه‌ای دخالت دهد علیت طبیعی را انکار می‌کند.

ژیلسون نیز درباره انگیزه مالبرانش از انکار علیت طبیعی می‌گوید: «لاک بخوبی دریافته بود که اعتقاد مالبرانش به مذهب تقارن معلول دو امر است؛ یکی میل به ستایش قدرت مطلقه خداوند و دیگر اینکه محال است علت حرکت ماده در خود ماده وجود داشته باشد» (۳).

مسئله مهم این بود که با هر انگیزه‌ای که علیت طبیعی انکار شود، علیت انسان نسبت به افعالش نیز انکار می‌شود ولی چون اشعری و مالبرانش با پیش فرضهای کلامی به بحث درباره علیت پرداخته بودند و هر دو مطابق با مذهب خود مسئولیت انسان را در برابر اعمالش محرز می‌دانستند و نیز با نظر به کتابهای آسمانی خویش هرگز نمی‌توانستند رأی به جبر انسان بدهند ناگزیر هر یک راهی برای اثبات مسئولیت انسان و فرار از جبر برگزیدند؛ یکی انسان را علت کسبی و دیگری انسان را علت ابزاری افعال خویش دانستند و بدین وسیله در صدد برآمدند تا علیت انسان نسبت به افعالش را نیز اثبات کنند. نظریه کسب اشعری و نظریه اکازیونالیسم (occasionalism) مالبرانش نشان دهنده تفاوتها و شباهتهای فکری این دو متفکر است.

در اولین مقایسه میان نظریه کسب اشعری با اکازیونالیسم (occasionalism) مالبرانش، این نکته جلب نظر می‌کند که اشعری با نظریه کسب پاسخگوی سؤالات فلسفی کمتری است؛ زیرا وی در صدد بود تا به کمک نظریه کسب به مسئله علیت انسان نسبت به افعالش و نهایتاً به مسئله جبر و اختیار انسان پاسخ دهد در حالی که مالبرانش علاوه بر اینها سعی داشت به مسئله ارتباط نفس و بدن، علیت طبیعی و مسئله علم نیز پاسخ گوید.

این تفاوت مربوط به خاستگاه این مباحث و نیز مربوط به مشکلات اولیه‌ای است که این متفکران با آن مواجه بوده‌اند و برای حل آن به چاره‌جویی پرداخته‌اند. اما با وجود این

تفاوت، و تفاوت‌های دیگری که اشعری و مالبرانش در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و مذهبی با یکدیگر داشته‌اند و با وجود آنکه اشعری بیش از هشت قرن پیش از زمان مالبرانش می‌زیسته است، در موضوع مورد بحث آرایشان به یکدیگر شبیه است.

در مسأله علیت خدا نسبت به پدیده‌های جهان و علیت انسان نسبت به افعال خویش هر دو کوشیده‌اند تا سهم هر یک را در به وجود آمدن افعال مشخص کنند. البته اشعری این مرزبندی را با وضوح بیشتری مشخص کرده است چنانکه استاد دبوئه (۴) درباره وی می‌گوید: «او کسی است که دریافت چگونه سهم خدا را از اشیاء به خدا بازگرداند و سهم انسان را به انسان» (۵).

اشعری با تفاوت گذاشتن میان خلق و کسب افعال، خلق و ایجاد فعل را مطلقاً در شأن خدا می‌داند و در این باره می‌گوید: «آفریننده‌ای جز خدا نیست... کارهای بندگان آفریده اوست و بنده هیچ چیزی را نمی‌تواند بیافریند» (۶).

و در جای دیگر می‌گوید: «خالقی جز خداوند نیست و از این رو افعال انسان همه مخلوق اوست» (۷) مالبرانش نیز معتقد است علتی را می‌توان حقیقی نامید که سه شرط در او محقق باشد. شرط اول این است که این علت باید خالق باشد.

«برای اینکه علتی، علت حقیقی باشد باید فاعل خالق باشد و هیچ فاعل بشری قدرت بر خلق ندارد و هرگز چنین نیست که خداوند این قدرت را به مخلوقات بشری منتقل کند» (۸). بنابراین در نظر اشعری و مالبرانش - با توجه به پیش فرضهای کلامی آنها - تنها خالق همه پدیده‌های جهان هستی خداست و شرط خالقیت تنها در او محقق است پس جز او خالق و علتی در جهان وجود ندارد.

مالبرانش شرط دیگری برای تحقق علت حقیقی دارد. وی می‌گوید برای اینکه علتی، علت حقیقی باشد باید نسبت به فعل خود علم داشته باشد و بداند این فعل را چگونه انجام می‌دهد. اشعری این شرط را مطرح نکرده است اما فخررازی که از پیروان سرسخت اوست و از متفکران اشاعره محسوب می‌شود چنین شرطی را بیان کرده است.

بدین ترتیب با توجه به شرایطی که اشعری و پیروان وی و مالبرانش برای علت حقیقی بیان کرده‌اند تنها علت حقیقی همه حوادث و افعال در جهان خداست.

سپس اشعری و مالبرانش می‌کوشند تا افعالی را که صرفاً مخلوق قدرت خداوند دانسته‌اند به نحوی به انسان نسبت بدهند تا از این رهگذر بتوانند دست کم بخشی از مسئولیت ایجاد فعل را به گردن وی بیندازند. اشعری برای انسان قدرتی اثبات می‌کند که آن را قدرت حادثه می‌نامد.

وی با تقسیم قدرت به قدرت قدیم و قدرت حادث، انسان را دارای قدرت حادثه‌ای می‌داند که خود خداوند آن را در انسان پدید آورده است و انسان به کمک همین قدرت حادثه می‌تواند انجام دادن فعل نیک یا بدی را اراده کند اما وی معتقد است این قدرت به هیچ وجه مؤثر در ایجاد فعل نیست. (۹)

مالبرانش نیز معتقد است انسان دارای قدرت اراده‌ای است که اگرچه قدرتی فعال است اما حوزه فعالیتش صرفاً وابسته به ذهن است. وی در این باره می‌گوید: «اگرچه من می‌توانم اراده کنم و می‌توانم اراده نکنم چنین نیست که اراده من بتواند یک معلول خارجی هم ایجاد کند». (۱۰)

با آنکه نه اشعری و نه مالبرانش هیچ یک اراده انسان را مؤثر در ایجاد فعل نمی‌دانند هر دو معتقدند همین اراده سبب یا ابزاری است برای آنکه خداوند به عنوان علت حقیقی فعلی را که مطابق با انتخاب انسان است بیافریند.

در مکتب اشعری این مطلب به این صورت بیان شده است که: خداوند قدرت و استطاعت و انتخاب و اراده انجام دادن یک فعل را در انسان خلق می‌کند و انسان که دارای قدرت حادث است آزادانه میان دو چیز یکی را انتخاب می‌کند و قصد یا اراده می‌کند که آن فعل را انجام دهد و هماهنگ با این قصد و نیت هم خداوند عین آن فعل را می‌آفریند و تمام می‌کند. (۱۱)

و مالبرانش در این باره چنین می‌گوید: «علت حقیقی تحریک نفس نسبت به بدن خداست ولی اراده انسان ابزاری می‌شود برای خدا که اعضای بدن را حرکت دهد». (۱۲)

بدین ترتیب از دیدگاه هر دو - هم اشعری و هم مالبرانش - خدا خالق، موجد، شروع کننده و تمام کننده هر فعلی است و از این جهت هیچ تفاوتی میان افعال نیست چنانکه اشعری در این باره می‌گوید: «جمع حوادث از جمله افعال بندگان به قدرت خدا حادث می‌شود. میان آنچه قدرت بندگان به آن تعلق یافته باشد و آنچه قدرت خداوند به آن تعلق یافته باشد فرق نیست». (۱۳)

مالبرانش نیز در این باره می‌گوید: «در هر لحظه هر فعلی در جهان یا در نفس انسان واقع می‌شود فعل مستقیم خداوند در همان لحظه است.

بدین ترتیب از نظر اشعری و مالبرانش علیتی جز علیت خداوند در جهان برقرار نیست اما چون ایجاد فعل به وسیله خداوند با اراده انسان مقارن می‌شود، ما گمان می‌کنیم انسان علت ایجاد افعال است. همان طور که چون طبق اراده الهی تغییرات اجسام با یکدیگر مقارن می‌شود گمان می‌کنیم جسمی علت تغییر در جسم دیگری شده است.

در شرح مواقف در این باره از قول اشعری آمده است: «مراد از کسب بنده این است که ایجاد فعل همزمان (مقارن) با قدرت و اراده اوست بدون اینکه او تأثیر و دخالتی در وجود فعل داشته باشد. او فقط محل فعل است.» (۱۴) مالبرانش درباره این تقارن می‌گوید: «به هنگام تغییر در یک مخلوق، خداوند در مخلوقهای دیگر تغییراتی ایجاد می‌کند که به نظر می‌رسد معلول آن تغییرند.» (۱۵)

اما اگر رابطه علیت را صرف مقارنه امور با یکدیگر یا صرف مقارنه اراده الهی با اراده انسان بدانیم این پرسش پیش خواهد آمد که چرا این امور همیشه مقارن یکدیگرند. هر کس با اندک تأملی می‌تواند شاهد نظم و توالی در وقوع حوادث جهان باشد، پس هم کسانی که قائل به صدفه و اتفاقتند و هم کسانی که مانند اشعری و مالبرانش منکر علیت در میان پدیده‌های طبیعت هستند و هریشامدی را مستقیماً و بلاواسطه مستند به اراده خدا می‌دانند، باید این نظم و ترتیب و توالی حوادث را توجیه کنند. قولی که در توجیه این امر متواتراً به اشاعره نسبت داده شده، این است که عادت خداوند بر این جاری شده که چیزی را بعد از چیز دیگری خلق کند. از قول اشعری در این باره گفته شده: «کسب از طرف بنده بدین معناست که خدا عادتش را چنین جاری ساخته که هرگاه بنده مثلاً طاعتی را اراده کند، خداوند سبحان فعل طاعت را خلق کند.» (۱۶)

مالبرانش در این باره معتقد است نظمی که در توالی حوادث جهان مشاهده می‌کنیم، نظمی طبیعی است که خدا آن را اراده کرده است و همچنین او اراده کرده است که این نظم همیشه باید حفظ شود. هرگز از اینکه به نظر می‌رسد مثلاً حادثه A موجب وقوع حادثه B شده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که A علت حقیقی B است. (۱۷)

تفاوت اساسی این دو متفکر در اینجا ظاهر می‌شود که اشعری خدا را مقید و ملزم به اجرای نظم موجد در جهان نمی‌داند و معتقد است هرگاه خداوند اراده کند این نظم یا عادت شکسته خواهد شد، اما مالبرانش خدا را ملزم به رعایت اصول و قواعدی می‌داند که در واقع همان قوانین لایتغیر جهانند. اختلاف نظر اشعری و مالبرانش در این مسأله به اختلاف نظر آنها درباره دو مسأله دیگر مربوط می‌شود؛ یکی مسأله اراده الهی و دیگری مسأله قدر و اعتبار عقل و اصول عقلی.

۱) در مسأله اراده الهی اشعری بر اساس آیاتی از قرآن کریم نظیر:

الف) و ما تشاؤون الا ان يشاء الله (۱۸) و «ان الله يفعل ما يريد» (۱۹) بر قدرت و اراده مطلقه الهی حکم می‌کند و بر عمومیت اراده الهی نیز چنین استدلال می‌کند: «از آنجا که اراده از صفات ذات است قهراً باید بر همه چیز تعلق گیرد و هر چیزی که می‌تواند صفت مراد بودن پیدا کند متعلق اراده او باشد.» (۲۰)

ب) دلیل دوم اشعری این است که: «خدا خالق هر حادثی است در این صورت نتیجه این خواهد شد که او مرید هر مخلوقی است زیرا معنا ندارد چیزی را که اراده نکرده است خلق کند.» (۲۱)
ج) برهان سوم اشعری بر عمومیت اراده حق تعالی این است: محال است از غیر خدا چیزی صادر شود که آن را نخواسته است، زیرا مفروض آن است که هر چه از غیر او صادر شود نیز فعل خداست. (۲۲)

اما مالبرانش اراده الهی را همه گیر نمی‌داند و با تقسیم خیر به کلی و جزئی فقط کلیات را متعلق اراده خداوند می‌داند. وی انتظار امور عالم را دلیل بر مقید بودن اراده الهی می‌داند و معتقد است اگر اراده الهی مقید به قیودی نبود نظام و قانون هم در کار نبود. (۲۳)

۲) در مسأله قدر و اعتبار عقل با آنکه اشعری ضرورت عقل را برای درک استدلالی ایمان می‌پذیرد، معتقد است عقل باید صرفاً تابع وحی باشد. وی ملازمه میان حکم عقل و شرع را نیز رد می‌کند به این دلیل که معتقد است معنای آن جز این نیست که اگر عقل زشتی چیزی را درک کرد و فرمان بر ترک آن داد در قلمرو شرع نیز جریان یابد چنین باشد یعنی شارع هم آن را زشت شمرده، فرمان بر ترک آن خواهد داد و از نظر اشعری این تعیین تکلیف برای خداوند است که با قدرت و اراده مطلقه او نمی‌سازد. اشعری با آنکه معتقد

است هر کاری را که خداوند انجام دهد، نیکوست او را ملزم به رعایت هیچ قید و شرطی نمی‌داند و در این باره چنین استدلال می‌کند: «گواه بر اینکه کار خدا قید و شرطی ندارد و هر کاری انجام دهد شایسته است هر چند خود آن را قبیح و زشت شمارد این است که او مالک است و مملوک نیست و هرگز برای او فرمانده و بازدارنده‌ای نیست همچنانکه کسی نیست که برای او خط و خطوطی ترسیم کند و حدی برای فعل او بیان نماید، حال که موقعیت او چنین است صدور هیچ فعلی از او قبیح و ناپسند نخواهد بود بلکه این فعل غیر اوست که حالت حسن و قبح به خود می‌گیرد. اگر کسی بگوید دروغ از آن نظر زشت است که خدا آن را زشت شمرده است در پاسخ می‌گوییم راست می‌گویی و اگر آن را خوب می‌شمرد زیبا تلقی می‌گشت و اگر به دروغ گفتن فرمان دهد بر او اعتراض نیست. اگر بگویند پس دروغ را بر خدا تجویز کنید چنانکه تکلیف را تجویز کرده‌اید، در پاسخ گفته می‌شود میان این دو ملازمه‌ای نیست،

ممکن است به چیزی (دروغ)، فرمان دهد ولی توصیف او به دروغ‌گویی جایز نباشد» (۲۴). بدین ترتیب اشعری معتقد است خداوند هیچ جبر و الزامی برای حفظ نظم در جهان ندارد و این نظمی که اکنون در توالی و ترتب حوادث جهان مشهود است حاکی از تعلق مشیت و اراده خداوند به این نظم است و گرنه هر زمان اراده خداوند بر نقض این نظم تعلق گیرد، شکسته خواهد شد.

اما مالبرانث قدر و اعتبار اصول عقلی را مطلق می‌داند و حتی معتقد است پیروی از این اصول برای خداوند نیز وجوب و ضرورت دارد تا آنجا که در این باره گفته است: «عقلی که بدان استناد می‌کنیم نه فقط عام و شامل و نامتناهی است بلکه ضروری و مستقل نیز هست و حتی به اعتباری به نظر ما استقلال آن بیش از خداست، زیرا که خداوند بسته به این عقل است و باید تابع احکام آن باشد اما از آنجا که خداوند جز تابع ذات خود نیست این عقل نیز متمایز از ذات او نمی‌باشد» (۲۵).

پی نوشتها:

- ۱- طباطبائی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ص ۱۷۵.
- ۲- زیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر؛ ص ۵۶.
- ۳- همان؛ ص ۱۹۹.
- 4- T.J.di Boer
- 5- Ibide; P49.
- ۶- اشعری، علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ص ۳۲۱ (کد: ۳).
- ۷- اشعری، علی بن اسماعیل؛ الاپانه عن اصول الدیانة؛ ص ۹ (کد: ۲).
- 8- Copleston, Frederick; A History of Philosophy; P189.
- ۹- شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۱، ص ۳۲۶.
- 10- Copleston, Frederick; opcit; p193.
- ۱۱- محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ الجزء الاول، ص ۱۰۹-۱۱۰.
- ۱۲- محمد علی؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۵.
- ۱۳- اشعری، علی بن اسماعیل؛ اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع؛ ص ۳۷ (کد: ۱).
- ۱۴- ابجی، عضدالدین؛ شرح المواقف؛ الجزء الثامن، ص ۱۴۶.
- ۱۵- فولیکه، یل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه؛ ص ۲۹۹.
- ۱۶- سبحانی، جمفر؛ فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی؛ ج ۲، ص ۱۸۵.
- 17- Copleston, Frederick; op. cit; p190.
- ۱۸- سوره دهر، آیه ۳۰.
- ۱۹- سوره حج، آیه ۱۴.
- ۲۰- اشعری، علی بن اسماعیل؛ پیشین؛ ص ۴۷ (کد: ۱).
- ۲۱- اشعری، علی بن اسماعیل؛ پیشین؛ ص ۴۷ (کد: ۱).
- ۲۲- اشعری، علی بن اسماعیل؛ پیشین؛ ص ۴۷ (کد: ۱).
- ۲۳- فروغی، محمد علی؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۲۵.
- ۲۴- اشعری، علی بن اسماعیل؛ پیشین؛ ص ۱۱۶-۱۱۷ (کد: ۱).

25- Malebranche, Nicolas; op.cit.; p 614.

کتابنامه

- ۱ - آوی، آلبرت؛ سیر فلسفه در اروپا؛ جلد دوم، ترجمه علی اصغر جلیبی، چاپ دوم، انتشارات زوآر ۱۳۶۸.
- ۲ - جعفری، محمد تقی؛ جبر و اختیار؛ انتشارات ولی عصر، بی تا.
- ۳ - حنا الفاخوری، خلیل الجبر؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ سوم، سازمان انتشارات و آموزشی انقلاب اسلامی ۱۳۶۷.
- ۴ - دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۱.
- ۵ - دوکاسه، پیر؛ فلسفه‌های بزرگ؛ ترجمه احمد آرام، تهران، نشر پرواز ۱۳۶۷.
- ۶ - ویلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر؛ ترجمه احمد احمدی، چاپ سوم، انتشارات حکمت ۱۴۰۲ ه.ق.
- ۷ - سبحانی، جعفر؛ حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ نگارش علی ربیانی گلپایگانی، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۰.
- ۸ - سبحانی، جعفر؛ فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی؛ جلد دوم، چاپ اول، قم، انتشارات توحید ۱۳۷۱.
- ۹ - شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ جلد دوم، چاپ اول، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
- ۱۰ - طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جلد سوم، با مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- ۱۱ - فروغی، محمد علی؛ سیر حکمت در اروپا؛ جلد اول چاپ چهارم، تهران انتشارات زورا ۱۳۶۶.
- ۱۲ - فروغی، محمد علی؛ سیر حکمت در اروپا؛ جلد دوم چاپ چهارم، تهران انتشارات زورا ۱۳۶۶.
- ۱۳ - فولیکه، پل؛ فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی، چاپ چهارم،

- انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۴ - کربن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ جلد اول، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران انتشاران امیرکبیر ۱۳۶۱.
- ۱۵ - کرومبی، آسی؛ از اگوستین تا گالیله؛ جلد دوم ترجمه احمد آرام، چاپ اول انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) ۱۳۷۲.
- ۱۶ - مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ جلد اول، چاپ سوم، انتشارات صدرا ۱۳۷۲.
- ۱۷ - مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ جلد دوم، چاپ هفتم، انتشارات صدرا ۱۳۶۹.
- ۱۸ - ولفسن، هری اوسترین؛ فلسفه علم کلام؛ ترجمه احمد آرام، چاپ اول، انتشارات الهدی ۱۳۶۸.
- ۱۹ - پاسپرس، کارل؛ اگوستین؛ ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول تهران، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۳.
- ۲۰ - جهانگیری، محسن؛ «قدریان نخستین»؛ معارف، شماره ۱، دوره پنجم، فروردین - تیر ۱۳۶۷.
- ۲۱ - ایچی، عضدالدین؛ شرح المواقف؛ الجزء الثامن، به شرح سید شریف جرجانی، الطبعة الاولى، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ هـ و ۱۹۰۷ م.
- ۲۲ - اشعری، علی بن اسماعیل؛ اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع؛ به تصحیح مکارثی، بیروت ۱۹۵۷ (کد: ۱).
- ۲۳ - اشعری، علی بن اسماعیل؛ الابانه عن اصول الديانه؛ رقم ۱، اداره الطبعة المنيريه، مصر ۱۳۴۸ (کد: ۲).
- ۲۴ - اشعری، علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين؛ به تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبه النهضه المصریه، بی تا (کد: ۳).
- ۲۵ - بدوی، عبد الرحمن؛ مذاهب الاسلاميين؛ الجزء الاول، الطبعة الثالثه، بیروت، دارالعلم للملایین ۱۹۳۸.
- ۲۶ - سبحانی، جعفر؛ ایحاث فی الملل و النحل؛ الجزء الثاني، الطبعة الاولى مرکز مدیریت

- حوزه علمیه قم ۱۴۰۸ هـ ق و ۱۳۶۶ هـ ش.
- ۲۷ - شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ الجزء الاول، الطبعة الاولى، بیروت، دارالمعرفة ۱۴۱۰ هـ و ۱۹۹۰ م.
- ۲۸ - صبیحی، احمد محمود؛ فی علم الکلام؛ الجزء الثاني، الطبعة الخامسة، بیروت، دارالنهضة العربيه ۱۴۰۵ هـ و ۱۹۸۵ م.
- ۲۹ - معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسه؛ تعلیقه؛ للامام احمد بن الحسين بن ابی هاشم، الطبعة الاولى، الناشر مكتبة وهبة، ۱۳۸۴ هـ و ۱۹۶۵ م.
- 30- Caplestone, Frederick; A History of Philosophy; voL4 London, search press, 1971.
- 31- Edwarads, Pul, The Encyclopedia of philosophy; voL5, Newyork, co JNC & The free prees.
- 32- Maledranche; Nicols; The Search After Truth; translateh by Thomas M.Lennon & paul olscmp, columbus, ohio state university, 1980.