

نسبت علم و اراده‌ی الهی در مکتب کلامی حله

محمد حسین کلاهی^۱

رضا رهنا^۲

چکیده

رابطه‌ی «علم» و «اراده» در انسان و خداوند یکی از مسائلی است که در مکاتب مختلف فلسفی و کلامی مورد مذاقه قرار گرفته است. نوشتار حاضر بر آن است تا رابطه‌ی «علم» و «اراده‌ی» خداوند را در مکتب کلامی حله که میراث دار مکتب کلامی بغداد است و بزرگان آن با فلسفه‌های سنی و اشراق و مکاتب مختلف کلامی به ویژه معتزله و اشاعره آشنایی عمیقی دارند، بررسی کند. در نوشتار حاضر، پس از اشاره به عنایت متکلمان این مکتب به آثار معتزله‌ی متأخر، نشان داده شده است که محقق طوسی و فاضل سیوری دیدگاه ابوالحسین بصری را در باب اراده‌ی الهی قبول کرده‌اند. محقق حلی در موضعی متعادل‌تر، آن را تأیید نسبی کرده است؛ اما علامه حلی موضع یکسانی در این باب ندارد، به طوری که در آثار ابتدایی خویش سخن بصری را تصدیق کرده، ولی در آثار بعدی، آن را خالی از اشکال نمی‌داند. از این رو، می‌توان ادعا کرد که برخی تحلیل‌های پیشین،

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)، Mh.ahdejadid@yahoo.com.

۲. دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، Reza.rahnama@gmail.com.

مانند آنچه زاینه اشمیتکه (۱۹۹۱ و ۱۹۹۴) ارائه داده است، نقصان‌هایی دارد. در انتها، دیدگاه این مکتب در دو مقام «ثبوت» و «اثبات» ارزیابی شده است. در مقام اثبات، نشان داده شده است که کلام این بزرگان، خالی از «ابهام» و «اضطراب» نیست. سپس انتقادهای آنان به فلاسفه و بهشمیه بررسی شده است. در مقام ثبوت نیز به تمایز میان صفات علم و اراده پرداخته شده و نشان داده شده است که استدلال‌ات بزرگان مکتب حله و برخی فیلسوفان متأخر آنان مانند ملاصدرا، برای اثبات یگانگی علم و اراده‌ی (ذاتی) خداوند ناتمام است.

واژگان کلیدی: اراده الهی، علم الهی، مکتب حله، علامه حلی، خواجه طوسی.

مقدمه

یکی از مسائلی که همواره توجه الهی‌دانان مسلمان را به خود جلب کرده، این است که رابطه‌ی میان «علم» و «خواست» الهی چیست. برای مثال، آیا خواست الهی همان علم او یا حالت خاصی از آن است؟ در الهیات شیعی این بحث سابقه‌ای دیرینه دارد. در کتب حدیثی متقدم شیعی مانند *الکافی* و *التوحید* منقول است که بکیر بن أعین از امام صادق (ع) می‌پرسد که آیا «علم» و «خواست» الهی دو چیزند یا یک چیز؟ امام (ع) چنین پاسخ می‌دهند: «الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ». سپس برای این تفاوت به سخنان روزمره استشهاد می‌کنند و در انتها می‌افزایند: «عِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱: ۱۰۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶). از سویی دیگر، در روایتی از حضرت رضا (ع) تعبیر «مشیه العلم» آمده است. ایشان می‌فرمایند: «قَدْ شَاءَ اللَّهُ الْمَعْصِيَةَ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا أَرَادَ وَ شَاءَ الطَّاعَةَ وَ أَرَادَهَا مِنْهُمْ لِأَنَّ الْمَشِيئَةَ مَشِيئَةُ الْأَمْرِ وَ مَشِيئَةُ الْعِلْمِ» (علی بن موسی (ع)، ۱۴۰۶ق: ۴۱۱). پس از دوران حضور و در میان امامیان متقدم، متکلمی که در آثارش تقارب علم و اراده‌ی الهی به چشم می‌خورد، ابواسحاق نوبختی (د: اوایل قرن چهارم) است. وی درباره‌ی حق متعال می‌نویسد: «و هو مرید أى يعلم المصلحة فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاد» (نوبختی، ۱۳۹۶ش: ۳۹).

در میان متفکران غیر شیعی نیز این مسأله همواره مطرح بوده است. در مکتب اعتزال، برخی تقریرات حاکی از آن است که ابوعثمان جاحظ (د: ۲۵۵ق) معتقد بوده اراده از سنخ علم است (رازی، ۱۴۰۷ق: ۳: ۱۷۹)؛ اگرچه بنا بر برخی گزارش‌ها وی اراده‌ی حق متعال را زائد بر ذات می‌دانسته است (ابن ملاحمی، ۱۳۹۰ش: ۲۱۸). ابوالقاسم کعبی (د: ۳۱۹ق) معتقد بوده که اراده‌ی حق متعال عبارت است از: علم خداوند به افعالش یا امر او به دیگران (ابوحامد غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶۵-۶۶؛ علامه حلی، ۱۳۸۲ش: ۳۰). مراد او نیز از «علم به فعل» آن است که خداوند از روی سهو آن را مرتکب نمی‌شود (همدانی، ۱۳۸۴ق: ۴۳۴). اگرچه او نیز مانند جاحظ، ابواسحاق نظام (د: ۲۲۱ق) و ابوهذیل علاف (د: ۲۲۷ق) اراده‌ی انسان را زائد بر داعی می‌دانست؛ ولی وجود چنین

زائدی را از خداوند سلب می‌کرد (ابن ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۱۸). در مقابل، برخی معتزلیان مانند ابوعلی جبائی (د: ۳۰۳ق)، ابوهاشم جبائی (د: ۳۲۱ق) و قاضی عبدالجبار همدانی^۱ (د: ۴۱۵ق) معتقد بودند که اساساً اراده، مقوله‌ای از جنس علم و داعی نیست (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۸-۱۰؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۱-۳۹۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ بو عَمران، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۴۱). بشر بن معتمر (د: ۲۱۰ق) که برخلاف متکلمان مذکور، متعلق به معتزله بغداد است نه بصره، عقیده‌ای تقریباً متضاد داشت. عبدالجبار از قول وی، نقل می‌کند که بشر برای اراده، دو وجه متصور بود: جنبه‌ی ذاتی و جنبه‌ی فعلی. در بُعد ذاتی، وی بر این باور بود که نمی‌شود کسی از مصلحت و خیریت فعلی آگاه باشد، ولی آن را اراده نکند (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۴). بدیهی است که در چنین دیدگاهی، علم و اراده به یکدیگر پیوند می‌خورند. متکلم فیلسوف مآب معتزلی ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ق) نیز در دیدگاهی مشابه، اراده‌ی الهی را «داعی حق متعال» می‌دانست. داعی نیز از نگاه او عبارت است از: «علم خداوند به مصلحت نهفته در فعل». از آنجایی که علم خداوند عین ذات اوست، اراده‌ی (داعی) او نیز عین ذات او خواهد بود. در ادامه، بیشتر به شرح دیدگاه او خواهیم پرداخت.

برخلاف بسیاری از معتزله، اشاعره در مقام نفی یگانگی علم و اراده‌ی الهی برآمدند و اراده‌ی خداوند را منحاز از علم وی دانستند. بزرگان اشاعره^۲ مانند ابوالحسن اشعری

۱. به‌عنوان نمونه، عبدالجبار می‌نویسد: «إنَّ العالم بأنَّ له فی الشیء نفعاً قد بقی عالماً به أوقاتاً كثيرة و لا یریده، ثم یریده، فیتبین الفصل ... و قد تختلف دواعیه تارة و تتقابل و تتفق أخرى و حاله فی کونه مریداً قد لا تختلف؛ و قد یلزمه أن یرید ما ینتفع به آجلاً ... فکیف یقال أنَّ حال المرید هی حال العالم؟» (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۸-۹). همچنین باید گفت: اگرچه قاضی عبدالجبار ادعا نموده که اراده‌ی خداوند غیر ذاتی و حادث است (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۱۱۱-۱۳۳؛ ۱۳۷-۱۴۸)، عباراتی دارد که در آنها میان اراده و داعی ارتباط تنگاتنگی برقرار کرده است. به‌عنوان نمونه وی می‌نویسد: «قیل له: أنَّ أحدا من العقلاء لا ینکر کونه قاصداً الی الفعل و مریداً له و مختاراً ... متی قویت دواعیه الی الشیء أراده لا محالة، كما أنه اذا صرفه الداعی عن الشیء لم یرده و ربما کرهه.» (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۸).

۲. لازم به ذکر است که در اینجا به اشاعره‌ای اشاره شده که پیش از متکلمان مورد مطالعه‌ی مکتب حله می‌زیسته‌اند.

(د: ۳۲۴ق)، ابن کُلاب (د: پس از ۲۴۰ق)، ابوحامد غزالی (د: ۵۰۵ق)، عبدالکریم شهرستانی (د: ۵۴۸ق)، فخرالدین رازی (د: ۶۰۶ق) و سیف‌الدین آمدی (د: ۶۲۳ق) اتفاق نظر دارند که علم غیر از اراده است و این دو صفت، حقیقتی کاملاً متفاوت دارند، اگرچه هر دو از صفات قدیم خداوندند^۱ (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۶، شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۳۶-۱۳۷؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶۶؛ رازی: ۱۹۸۶م: ۱: ۲۰۷؛ رازی، ۱۴۰۷ق: ۳: ۱۸۰-۱۷۹؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۹۱-۳۹۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق: ۲: ۴۵۹-۴۶۰).

از سویی دیگر، فلاسفه و به‌طور خاص ابن‌سینا (د: ۴۲۸ق) قائل به اراده‌ی ذاتی حق متعال بودند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۲). از آنجایی که شیخ معتقد بود که صفات ذات، اتحاد مصداقی و مفهومی دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۹، ۳۶۷-۳۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش: ۶۰۰-۶۰۴؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۳ش: ۱: ۳۲۹ به بعد)، وی تلاش کرد تا اثبات کند که «اراده‌ی الهی از سنخ «علم» اوست. به‌عنوان نمونه، وی می‌نویسد: «فواجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه، فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الإرادة التی له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش: ۲۱ (با کمی تغییر)). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه‌ی (یگانگی یا دوگانگی) علم و اراده‌ی خداوند در مکاتب مختلف فلسفی و کلامی مورد بحث قرار گرفته و مواضع مختلفی در این باب اخذ شده است.

۱. بیان مسأله

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت، موضع متکلمان مکتب حله در قبال رابطه‌ی علم و اراده‌ی خداوند متعال است. به‌طور خاص، آرای محقق طوسی^۲ (د:

۱. به‌عنوان نمونه، رازی می‌نویسد: «و مذهبتنا: أن کونه تعالی مریداً صفة زائدة علی کونه تعالی عالماً» (رازی: ۱۹۸۶م: ۱: ۲۰۷).

۲. خواجه طوسی را هم می‌توان جزو مکتب حله دانست هم مکتب مراغه. در برخی مقالات بین‌المللی وی و شاگردانش - مانند علامه حلی - را مکتب مراغه خوانده‌اند (برای نمونه، ن.ک: Wisnovsky, Robert. "On the Emergence of Maragha Avicennism", *Oriens*, 46 (2018) 263-331. ولی

۶۷۲ق)، محقق حلی (د: ۶۷۶ق)، علامه حلی (د: ۷۲۶ق) و فاضل سیوری (د: ۸۲۶ق) را به تبیین خواهیم کرد. همچنین خواهیم دید که موضع این مکتب نسبت به سلف صالح خود یعنی مکتب کلامی بغداد، معتزله - به ویژه بهشمیه - و فلسفه‌ی سینیوی چه بوده است. همچنین بررسی خواهد شد که دیدگاه این مکتب چه میزان قابل دفاع بوده و آیا اساساً می‌توان اراده‌ی حق متعال را از سنخ علم وی و عین ذات مقدسش دانست یا خیر. مکتب حله، میراث دار سنت کلام امامی و آشنای تام کلام غیر امامی و فلسفه‌ی سینیوی است. از این رو، باید دید که آنان چه نظر و رأیی را در این مسأله برگزیده‌اند.

به‌طور اجمالی باید گفت: آنچه در آثار این مکتب به چشم می‌خورد، این است که اولاً متکلمان این مکتب به مکتب کلامی معتزلی متأخر یعنی ابوالحسین بصری و پیروانش - مانند محمود بن ملاحمی (د: ۵۳۶ق) - توجه داشته‌اند و به‌طور خاص، دیدگاه بصری در باب اراده‌ی الهی را اجمالاً تصدیق نموده‌اند. به شکلی کاملاً متضاد، با دیدگاه مشایبان در این باب هم‌دل نبوده و رأی آنان را مستوجب نفی صفت اراده از خداوند می‌دانستند. بدیهی است که لازمه‌ی نزدیک شدن به دیدگاه بصری، دور شدن از دیدگاه متکلمان متقدمی چون شیخ صدوق، سید مرتضی و شیخ طوسی است، چراکه - همان‌طور که خواهد آمد - آنان قائل به ذاتی بودن علم خداوند و فعلی بودن اراده‌ی وی بودند.

۲. دیدگاه مکتب حله

۲-۱. مکتب حله و معتزله‌ی متأخر

محقق حلی در ابتدای المسلك فی اصول الدین عبارتی دارد که شایسته‌ی درنگ است. او تصریح می‌کند که راه‌های موجود برای رسیدن به عقاید صحیح متفاوت است، اما آن

از آنجایی که در برخی مقاله‌های داخلی او را بخشی از مکتب حله دانسته‌اند (برنجکار، رضا؛ شاه‌چراغ، سید مسیح (۱۳۹۵). «الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله»، تحقیقات کلامی، شماره ۱۵، صص ۶۱-۸۲)، ما نیز او را در زمره‌ی مکتب حله تلقی می‌کنیم.

راهی که از مابقی محققانه‌تر است، مسلکی است که معتزله‌ی متأخر آن را پیموده‌اند. سپس ابراز می‌دارد که او کتاب مختصری نگاشته تا مقدمه‌ای باشد برای کتاب‌های مفصل آنان. وی می‌نویسد: «و لَمَّا كَانَتِ الطَّرُقُ إِلَى ذَلِكَ [تحقیق العقائد] مختلفه و الوسائل إليه منكره و معرفه، و جب أن نسلک أتمها تحقیقاً و أوضحها مسلکاً و طریقاً و هو النهج الذی سلکته متأخرو المعتزله، رأیت أن أملی مختصراً یقصر عن هجنه التویل؛ و یرتفع عن لکنه التقلیل، یكون مدخلاً إلى مطول کتبهم و موصلاً إلى تحصیل مذاهبهم، فافتصرت منها علی المهم» (محقق حلی، ۱۳۷۳ش: ۳۳-۳۴).

حال سؤال اینجاست که معتزله‌ی متأخر کیان‌اند؟ رضا استادی در حاشیه‌ای که بر این عبارت مرقوم کرده، سرآغاز معتزله‌ی متأخر را قاضی عبدالجبار معتزلی (د: ۴۵۰ یا ۴۶۰ق) دانسته (محقق حلی، ۱۳۷۳ش: ۳۳؛ پاورقی ۳) و خواننده را به *طبقات المعتزله* ابن مرتضی (د: ۸۴۰ق) ارجاع داده است. با مراجعه به *طبقات المعتزله* و مطالعه‌ی ترجمه‌ی عبدالجبار شاهی برای ادعای استادی یافت نمی‌شود (ابن المرتضی، ۱۹۸۰م: ۱۱۲-۱۱۳).

احتمال دوم که مطرح شده آن است که سرآغاز معتزله‌ی متأخر، ابوالحسین بصری باشد (Ansari; Schmidtke, 2016, p. 205). این گزینه، معقول‌تر به نظر می‌رسد و می‌توان ریشه‌ی آن را در کلامی از خود ابن مرتضی جستجو کرد. وی می‌نویسد که پیروان ابوهاشم جبائی (د: ۳۲۱ق) که به «بهشمیه» معروف بودند، به دو دلیل از بصری نفرت داشتند: ۱- اینکه اعتقادات وی آغشته به آرای فلسفی بود؛ ۲- ردیه‌های متعددی که بر مشایخ معتزله (یا بهشمیه) در آثار خود آورده بود (ابن المرتضی، ۱۹۸۰م: ۱۱۹). این دو ویژگی در سایر هم‌طبقه‌ای‌های بصری که همگی شاگردان عبدالجبار بودند (ابن المرتضی، ۱۹۸۰م: ۱۱۶)، دیده نمی‌شود (ابن المرتضی، ۱۹۸۰م: ۱۱۶-۱۱۹)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً مراد محقق حلی از معتزله‌ی متأخر، ابوالحسین بصری بوده و راهی که او پیموده - بنا بر رأی محقق حلی - از بقیه‌ی راه‌ها محققانه‌تر است. اگرچه یک چنین تأییدی در آثار سه اندیشمند دیگر دیده نمی‌شود، ولی می‌توان

شواهدی یافت که آنان نیز به آثار و آرای ابوالحسین بصری توجه ویژه‌ای داشته‌اند، هرچند که در موارد عدیده‌ای با او مخالفت کرده‌اند.

۲-۲. دیدگاه معتزله‌ی متأخر

پیش از آنکه کتاب تصفح الأدله بصری یافت و تصحیح شود، راه فهم دیدگاه‌های کلامی او، مراجعه به مکتوبات افراد بعدی، به‌ویژه ابن ملاحمی بود (Schmidtke, 1994: p. 15). تصحیح این کتاب نیز نتوانست کارساز واقع شود، چراکه بر اساس نسخه‌ی ناقصی از کتاب بود که فاقد بحث اراده‌ی الهی بود و بیشتر آن به بحث «علم» و «قدرت» الهی اختصاص داشت!

ابن ملاحمی در الفائق فی أصول الدین دیدگاه بصری را چنین تقریر می‌کند: «قال فيه تعالى: إن إرادته هي داعية إلى الفعل؛ و احتج لذلك بأن أهدنا يدعوه الداعي إلى الفعل بأن يعلم فيه نفعاً خالصاً، ثم يجد نفسه كالطالبه لفعله عند إيجاده و لا شيء أظهر مما يجده المرء من نفسه» (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶ش: ۴۳؛ همچنین ن. ک: ابن ملاحمی، ۱۳۹۰ش: ۲۱۹؛ رازی: ۱۹۸۶م: ۱: ۲۰۷). در عبارات فوق، وی تصریح می‌کند که بصری اراده‌ی حق متعال چیزی جز داعی نیست و داعی نیز عبارت است از علم به مصلحت؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در این دیدگاه، «اراده» به «علم» تحویل می‌یابد، به‌طوری‌که از لحاظ مفهومی، رابطه‌ی علم و اراده «عموم و خصوص مطلق» و اراده، حالت خاصی از علم است.

لازم به ذکر است، این دیدگاه پیش از بصری بی‌سابقه نبوده است. برخی مشایخ

۱. ر. ک: بصری، ابوالحسین (۲۰۰۶). تصفح الأدله. تصحیح: ویلفرد مادلونگ، زاینه اشمیتکه. ویسبادن، هاراسوویتس.

۲. در ادامه خواهیم دید که دو نوع تقریر از دیدگاه بصری در آثار متکلمان ارائه شده است: ۱- اینکه او اراده‌ی حق متعال را عین داعی می‌داند؛ ۲- او اراده‌ی الهی را علم به [اشتمال] مصلحت می‌داند. عبارات ابن ملاحمی نشان می‌دهد که منشأ این دو تقریر چیست و اینکه هر دو تقریر صحیح بوده و قابل انتساب به بصری است، چراکه داعی چیزی جز علم به مصلحت نیست. علامه حلی نیز می‌نویسد: «و الداعي نوع من العلم» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۶۷).

معتزله نیز چنین اعتقادی را درباره‌ی اراده‌ی خداوند داشته‌اند، با این تفاوت که آنان اراده‌ی انسان را نیز از همین سنخ می‌دانستند (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶ش: ۴۳). همان‌طور که گذشت، در میان شیعه نیز نوبختی همین دیدگاه را پذیرفته بوده است.

۳-۲. موضع متکلمان مکتب حله در قبال معتزله‌ی متأخر

می‌توان ادعا کرد که به‌جز علامه حلی، بقیه دانشمندان مورد مطالعه با دیدگاه ابوالحسین بصری هم‌سویند. محقق طوسی در قواعد العقائد و تجرید الاعتقاد اراده را برابر «داعی» دانسته است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۴۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۲ش: ۳۱). در الفصول النصیریة و در عبارتی مشابه آن را به «علم به مصلحت» تفسیر نموده است: «علمه تعالی بأن فی الإیجاد أو الترتک مصلحه یسمی إرادة» (سیوری، ۱۴۲۰ق: ۸۸). همان‌طور که از شواهد برمی‌آید و علامه حلی نیز در کشف المراد تذکر داده (علامه حلی، ۱۳۸۲ش: ۳۱)، دیدگاهی که محقق طوسی اختیار نموده، همان تبیین ابوالحسین بصری از اراده‌ی الهی است. برخلاف محقق طوسی، محقق حلی در این مسأله اظهار نظر قطعی نمی‌کند. باین حال، او دیدگاه بصری را بیش از بقیه نزدیک به واقع می‌یابد، اگرچه نامی از او نمی‌برد. وی می‌نویسد: «و الأظهر رجوع ذلك [الإرادة الإلهیة] إلى الداعی الخالص إلى الفعل» (محقق حلی، ۱۳۷۳ش: ۵۰). به‌عنوان سومین دانشمند مورد مطالعه، فاضل سیوری در شرح خود بر آثار محقق طوسی و علامه حلی تصریح کرده که قول حق و محققانه در تفسیر اراده‌ی حق متعال، همانی است که بصری بیان کرده است. به‌عنوان نمونه، وی در الأنوار الجلالیة که شرحی بر الفصول النصیریة طوسی است، می‌نویسد: «فتكون إرادته هی علمه بأن فی الإیجاد أو الترتک مصلحه. هذا عند المحققین» (سیوری، ۱۴۲۰ق: ۸۹). در شرح باب حادی‌عشر علامه حلی نیز به‌طور واضح‌تری می‌نویسد: «فإذن، الحق ما قاله ابوالحسین البصری» (سیوری و دیگران، ۱۳۶۵ش: ۱۴).

موضع علامه حلی نسبت به دیدگاه بصری یکسان نیست. او در کتاب مناهج الیقین که آن را در سال ۶۸۰ هجری قمری به پایان رسانده (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۵۴۴) و جزو اولین کتب کلامی وی محسوب می‌شود، دیدگاه بصری را پذیرفته است. از یک طرف،

وی در آنجا می‌گوید: «الحق عندی أن الإرادة ليست زائدة على الداعي في حق الله تعالی» (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۹) در کشف المراد می‌نویسد: «فقال أبو الحسين: إنها (إرادته تعالی) نفس الداعي»^۱ (علامه حلی، ۱۳۸۲ش: ۳۱) و در راستای رد یا قبول این دیدگاه هیچ نمی‌گوید؛ اما در آثار بعدی علامه حلی، عباراتی به چشم می‌خورد که حاکی از آن است که وی دیدگاه بصری را خالی از اشکال نمی‌داند. در نهج المسترشدين می‌نویسد: «و هل الإرادة في حقه تعالی نفس العلم^۲ بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة أو مغايرة له؟ أبو الحسين على الاول و الاشعريه و أبو هاشم على الثاني؛ و قد بينا توجيه الكلامين و الاعتراض عليهما في كتاب النهاية» (سيوري، ۱۴۰۵ق: ۲۰۳). مراد وی از کتاب نهیة یا کتاب نهیة المرام است که کتابی کلامی است، یا کتاب نهیة الوصول است که اثری است در زمینه اصول فقه. در هیچ‌یک از این دو کتاب، عبارتی یافت نشد که در آنها علامه دیدگاه بصری را به چالش کشیده باشد. به نظر می‌رسد، علت این امر نقص کتاب نهیة المرام باشد. این کتاب، امروزه ناقص به دست ما رسیده است، یا به دلیل آنکه اساساً این کتاب ناقص نگاشته شده و اجل به علامه مهلت این را نداده است که آن را کامل کند، یا اینکه علامه آن را به شکل تمام و کمال نگاشته، اما نسخه‌ی کاملی تا به امروز از این کتاب دستیاب نشده است (Schmidtke, 1991, p. 51). از این رو، بعید نیست که این کتاب به شکل ناقص به دست ما رسیده باشد و بخشی که شامل نقدهای علامه حلی بر دیدگاه ابوالحسین بصری است، به دست ما نرسیده باشد.

با کنار هم گزاردن شواهد فوق‌الذکر از آثار علامه، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً رأی وی در این موضوع، تطور یافته، به‌طوری که او در آثار ابتدائی‌اش معتقد

۱. در تسليک النفس نیز می‌نویسد: «ف عند أبي الحسين أنه نفس الداعي و هو علمه تعالی بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الایجاد» (علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۰). در معارج الفهم نیز می‌نویسد: «و ذهب أبو الحسين البصري إلى أن الإرادة و الكراهة هما العلم في حق الله تعالی». (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۲۹۹).

۲. این عبارت علامه حلی، شبیه سؤالی است که بکیر بن اعین از امام صادق (ع) پرسیده بود و همین تشابه، شاهی برای این مطلب است که نسبت مفهومی علم و اراده‌ی الهی در اعصار مختلف در میان شیعیان مطرح بوده است.

بوده که رأی بصری حق است، ولی سپس دیدگاه او را خالی از اشکال ندیده است.

۴-۲. نقد تحلیل‌های پیشین درباره‌ی موضع علامه حلی

بنا بر داده‌های فوق، می‌توان به تحلیل‌های ناتمام در باب موضع علامه حلی نسبت به دیدگاه ابوالحسین اشعری پی برد. زاینه اشمیتکه^۱ (ت: ۱۹۶۴م) در کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درباره‌ی نظام کلامی علامه حلی نگاشته^۲، وی را با بصری هم‌نظر دانسته است.^۳ وی ابتدا در مقدمه‌ی مقاله‌ی *علامه حلی و الهیات شیعی- معتزلی*، مکتب خواجه طوسی را که عبارت است از: *خواجه طوسی*، ابن میثم بحرانی (د: ۶۷۲ق) و *علامه حلی*، مکتبی شیعی می‌داند که به معتزله نزدیک است^۴ (Schmidtke, 1994, p. 15). وی معتقد است تکامل‌ها و تفلسف‌هایی که در دو نحله‌ی معتزله و اشاعره توسط ابوالحسین بصری و فخرالدین رازی صورت گرفت، بر مکتب نصیرالدین طوسی تأثیر به‌سزایی گذاشت (Schmidtke, 1994, p. 16. See also Schmidtke, 2016, p. 159)، به‌طوری‌که خواجه و پیروانش، اصطلاحات فلسفی را از کلام رازی وام گرفتند و محتواهای کلامی را از آرای بصری اخذ کردند (Schmidtke, 1994, p. 16). در ادامه، اشمیتکه مواردی را می‌شمارد که حلی از بصری پیروی کرده است که یکی از

1. Sabine Schmidtke.

2. Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allāma al-Hillī (726/ 1325)*, Berlin: K. Schwarz, 1991; Schmidtke, Sabine. "Al-'Allāma al-Hillī and Shi'ite Mu'tazilite Theology", Berlin: *Spektrum Iran* 7/3-4, pp. 10-35, 1994; Schmidtke, Sabine, "Al-'Allāma al-Hillī and Shi'ite Mu'tazilite theology", *SHI'ISM*, Ed. Paul Luft and Colin Turner, New York, 2008.

۳. به‌طور کلی، می‌توان ادعا کرد که برخی اسلام‌پژوهان مانند ویلفرد مادلونگ، زاینه اشمیتکه، مارتین مکدرموت و حسن انصاری به تأثیرپذیری کلام شیعی از کلام معتزلی به‌طور خاص، تأثیرپذیری مکتب حله از مکتب معتزله‌ی معتقد هستند. ر.ک: عطایی نظری ۱۳۹۶، ۳ به بعد.

۴. وی می‌نویسد: «آخرین مکتب خلاقانه‌ی متمایل به معتزله در [تاریخ] تشیع، با نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲/۱۲۷۴) فیلسوف و منجم شناخته می‌شود. مواضع وی، همان‌طور که از آثار کلامی‌اش به‌ویژه *تجرید العقائد* پیداست، با [متکلم] هم‌عصرش میثم بن میثم بحرانی (۶۹۹/۱۳۰۰) به اشتراک گذاشته شد و به‌طور کامل توسط شاگردش علامه حلی، در آثار کلامی متعددی کامل گشت»

آنها تفسیر «اراده» در خدا و انسان است (Schmidtke, 1994, p. 20).

در طرف مقابل، برخی از نویسندگان داخلی، تحلیل اشمیتکه درباره‌ی مکتب محقق طوسی را به‌طور کلی رد نموده‌اند و در صدد نشان دادن این مطلب برآمده‌اند که وی در اثبات مدعایش ناموفق بوده است (رکعی، محمد؛ رضوی، رسول، ۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۳۴). در این مقاله، ادعا شده است که دیدگاه علامه حلی و ابوالحسین بصری در اراده‌ی الهی کاملاً متفاوت است^۱ (رکعی، محمد؛ رضوی، رسول، ۱۳۹۴: ۱۳۱). در مقاله‌ی موردنظر، تنها به این عبارات کتاب *معارج الفهم فی شرح النظم*^۲ استناد شده است: «و لا يجوز أن يكون هو العلم لأن العلم بالوقوع في وقت معين تابع للوقوع في ذلك الوقت، فلا يجوز أن يكون هو العلة الموجبة للوقوع فيه» (علامه حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۰۰). نویسندگان مقاله معتقدند که علامه در این عبارت و عباراتی که در تفصیل این نکته (مغایرت اراده و علم) نوشته، اعتقاد بصری را رد کرده است (رکعی، محمد؛ رضوی، رسول، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

در ارزیابی این دو دیدگاه می‌توان گفت: صرف نظر از اصل و مقدار تأثیرپذیری امثال محقق طوسی و علامه حلی از معتزله‌ی متأخر^۳، دو تحلیل فوق درباره‌ی موضع علامه حلی نسبت به دیدگاه بصری در باب اراده‌ی الهی ناصواب می‌نماید. در ادامه، به نواقص تحلیل‌های فوق می‌پردازیم:

۱- اشمیتکه در تبیین نظر علامه حلی در این باب، به جایی استشهد نکرده و ارجاع نداده است. البته می‌توان حدس زد که مراد وی کتاب *مناهج الیقین* باشد، چرا که در *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*^۴ اظهار می‌دارد که پس از *نهایة المرام* مهم‌ترین اثر کلامی

۱. در این مقاله می‌خوانیم: «بحث‌هایی چون عدم تعقل ذات باری تعالی (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۶۸)، وجودی یا غیر وجودی بودن صفات (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۸۷-۳۸۹)، اراده‌ی الهی و ادراک خداوند (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۲۹۹) مسائلی هستند که علامه در آنها مخالفت خود را با ابوالحسین بصری ابراز داشته است.»

۲. این کتاب را علامه در شرح *نظم البراهین* خویش نگاشته است

۳. برای آگاهی از آرای موجود در این زمینه ر.ک: عطائی نظری، حمید. «کلام شیعی و گفتن معتزلی (ملاحظات در باب مسئله‌ی تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله)»، آینه پژوهش، شماره ۱۶۷ و ۱۶۸، ۱۳۹۶: صص ۵-۱۷.

علامه حلی از دیدگاه وی *مناهج الیقین* است (Schmidtke, 1991, p. 47).

۲- کاستی دیگر دیدگاه او عدم اشاره به عبارت *نهج المسترشدين* است که در آن، علامه اعتقاد بصری را خالی از اشکال نمی‌داند.

۳- درباره‌ی تحلیل دوم نیز باید گفت که همان‌طور که پیشتر نشان داده شد، علامه در *مناهج* اعتقاد بصری را پذیرفته است؛ بنابراین، اینکه ادعا شود حلی و بصری تفسیر کاملاً متفاوتی از اراده ارائه داده‌اند، تبیین صحیحی نیست.

۴- مهم‌تر آنکه، عبارتی که در تفسیر دوم بدان استناد شده، اساساً ناظر به کلام بصری نیست، بلکه پاسخ به اشکال فخر رازی است. این نکته از خود معارج و سایر آثار کلامی علامه مانند *مناهج قابل فهم* است^۱ (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۷). با مراجعه به این آثار می‌بینیم که مضمون عبارات علامه، در واقع، پاسخی است به اشکال فخرالدین رازی، نه اینکه پاسخی به شبهه‌ی رازی باشد. به نظر می‌رسد، اینکه علامه در معارج، اشاره‌ای به شبهه‌ی رازی نموده، باعث شده است تا نویسندگان گمان کنند که این کلام، ناظر به کلام بصری است.

۳. ادله‌ی متکلمان مکتب حله

در این مکتب، حقیقت اراده‌ی الهی بدین شکل تحلیل گشته است:

(۱) «اراده» صفتی از صفات خداوند متعال است که افعال الهی را به زمان خاصی

اختصاص می‌دهد. چنین تخصیصی را نمی‌توان به صفات علم و قدرت نسبت

داد، زیرا صفات علم و قدرت نسبت به تمام زمان‌ها یکسان‌اند. این یکسانی نیز

برخاسته از دو چیز است: اول ماهیت علم و قدرت؛ دوم عینیت علم و قدرت

۱. وی در *مناهج* می‌نویسد: «قال فخرالدین: و هی [الارادة] غیر العلم، لأنه تابع للوقوع فلا یكون علّة فی الوقوع؛ و نحن نقول: إن عنیت أنها غیر العلم بالوقوع فهو حق و ذلك شیء لم یقل به أحد فیما أحسب و إن عنیت أنها غیر العلم باشتمال الفعل علی المصلحة فهو ممنوع و لا نسلم تبعیته للوقوع و قد انهدم بهذا القول قاعدته المشهوره فی خلق الأعمال».

الهی با ذات او.

- (۲) بنا بر تقسیم عقلی، اراده‌ی الهی یا باید زائد بر ذات باشد یا عین ذات.
- (۳) اگر زائد بر ذات باشد، یا قدیم^۱ است یا حادث.
- (۴) اراده‌ی الهی نمی‌تواند هم قدیم باشد و هم زائد بر ذات، زیرا اولاً تنها موجود قدیم، خداوند متعال است. ثانیاً اراده‌ی الهی تغییر ناپذیر خواهد بود و دست خدا بسته خواهد شد. ثالثاً دیگر نمی‌توان ادعا کرد که خداوند با اراده‌ی خویش، فعلش را مختص به زمان و مکان می‌کند. به عبارت دیگر، اگر اراده‌ی الهی قدیم باشد، دیگر «مخصّص» نخواهد بود.
- (۵) اگر حادث باشد، از سه حال خارج نیست: یا محل آن در ذات خداوند است، یا خارج ذات خداوند است یا محل ندارد.
- (۶) محل آن ذات خداوند نمی‌تواند باشد، زیرا خداوند «محل حوادث» نیست و تغییر در ذات مقدسش راه ندارد.
- (۷) اگر اراده‌ی الهی حادث و خارج از ذات ربوبی باشد، برای احداث آن نیز اراده‌ی دیگری لازم می‌آید و تسلسل پیش خواهد آمد.
- (۸) این باور که اراده‌ی خداوند محل ندارد (لا فی محل) نیز معقول نیست. اولاً اراده عرض است و عرض ماهیتی است که در موضوع تحقق می‌یابد، از این رو، «اراده‌ای که محل ندارد» عبارت است از «عرضی که عرض نیست» و این جمله، سخنی تناقض‌آمیز است. به علاوه، ما دلیلی نداریم که برای اراده‌ی مخلوقات محل قائل شویم، ولی بگوییم اراده‌ی خداوند محل ندارد. دلیلی برای این

۱. در اینجا، منظور از «قدیم»، قدیم زمانی است نه قدیم رتبی.

۲. این اعتقادی است که به ابو الهذیل علف، جعفر بن حرب و ابوهاشم جبائی منتسب است و بزرگانی نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی چنین عقیده‌ای را داشتند. رک: ...

تخصیص وجود ندارد.^۱

در نتیجه، بنا بر بندهای (۳) تا (۸) اراده‌ی خداوند نمی‌تواند زائد بر ذات باشد. حال: (۹) اراده‌ی حق متعال نمی‌تواند عین ذات باشد، زیرا اگر عین ذات باشد، قدیم هم خواهد بود و همان انتقاداتی که در بند (۳) گذشت، به آن وارد خواهد بود (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۶-۲۸۱).

۴. مقایسه‌ی مکتب حله با مکاتب امامی پیشین

دیدگاهی که در مکتب حله مورد اقبال قرار گرفت، با آنچه امامیان پیشین بر آن تأکید می‌ورزیدند، متفاوت است. بنا بر آثار عالمان شیعی مقدم بر مکتب حله (مکتب قم و بغداد)، علم و اراده‌ی الهی حقائقاً کاملاً متفاوت دارند، به طوری که علم الهی در کنار صفاتی نظیر قدرت و حیات، عین ذات بوده و ازلی (قدیم) است، ولی اراده‌ی حق متعال زائد بر ذات و حادث است. در میان عالمان شیعی متقدم نیز این بحث به چشم می‌خورد. شیخ صدوق در کتاب *التوحید و خاتمه‌ی باب صفات الذات و صفات الأفعال* تصریح می‌کند که صفات فعل مانند مشیت و اراده و غضب و رضا مانند صفات ذات مانند علم و قدرت نیستند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸). شیخ صدوق در کتاب *التوحید و خاتمه‌ی باب صفات الذات و صفات الأفعال* تصریح می‌کند که صفات فعل مانند مشیت و اراده و غضب و رضا مانند صفات ذات مانند علم و قدرت نیستند (همان). شیخ طوسی نیز در روشی مشابه و در کتاب *الاعتقاد* پس از آنکه به تبیین صفات الهی می‌پردازد، نحوه‌ی اتصاف خداوند به این صفات را شرح می‌دهد (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۱ به بعد). او تصریح می‌کند که برخی صفات (علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و ادراک) ازلی یا

۱. ناگفته نماند که در برخی آثار این مکتب، جواب‌هایی از جانب قائلان به این نظریه مطرح شده و بدان‌ها پاسخ داده شده است.

قدیم بوده و عین ذات خداوند می‌باشند^۱ (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۲-۶۴)؛ اما این دو ویژگی (ازلیت و عینیت) برای صفت «اراده» و «کراهت» صادق نیست. اگر این دو صفت عین ذات او باشند، مستلزم این است که اولاً خداوند نسبت به یک چیز، هم مرید باشد و هم کاره و این به معنای اجتماع دو امر متضاد است. ثانیاً، چیزی که اراده به آن تعلق می‌گیرد، باید امری حادث باشد. ثالثاً، اراده‌ی الهی به تمام امور قبیح و ضد اخلاقی نیز تعلق خواهد گرفت. اراده‌ی الهی قدیم نیز نخواهد بود، زیرا از آنجایی که غیر خداست، مشارک و مماثل او خواهد بود (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۴-۶۵).

پیش از شیخ طوسی، سید مرتضی (د: ۴۳۶ق) اصول اعتقاد در باب اراده‌ی الهی را چند چیز می‌داند، از جمله این که: اراده‌ی خدا ذاتی است^۲ (مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۸۱ش: ۳۷۱). او شبهات و اعتراضات متعددی را در این زمینه مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد (مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۸۱ش: ۳۷۳-۳۷۹). تقابل اراده‌ی الهی با صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و... در لابه‌لای سخنان علم‌الهدی نیز دیده می‌شود. به‌عنوان نمونه، وی می‌نویسد: «... لأن سائر صفاته من كونه حياً و موجوداً و عالماً و قادراً قد ثبت و تكون تارة مریداً و أخرى غير مرید» (مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۸۱ش: ۳۷۹). شیخ مفید نیز تصریح می‌کند که اراده‌ی حق متعال چیزی جز فعل او نیست^۳ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱).

۱. وی برای اثبات این گونه صفات با ذات الهی به روش برهان خلف، چنین استدلال می‌کند: اگر این صفات، عین ذات او نباشند، آن یا باید حادث باشند یا قدیم. اگر حادث باشند، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که این صفات، ازلی‌اند. اگر قدیم باشند، مماثل و مشارک خداوند خواهند بود که این نیز غیرقابل قبول است.

۲. البته وی تصریح می‌کند که اراده‌ی خداوند قدیم نیز نمی‌تواند باشد، مراد سید مرتضی از «قدیم» بودن صفت اراده آن است که خداوند، مرید به اراده‌ی قدیم باشد که غیر ذات اوست. از این رو، تفاوتی میان صفت اراده و صفات ذات از این جهت وجود ندارد؛ بنابراین، نمی‌توان این سخن او را شاهده‌ی برای تقابل صفت اراده و صفت ذات گرفت. وی می‌نویسد: «فأما الكلام في أنه لا يبريد بإرادة قديمة: فالذي يدل عليه ما أشرنا إليه من الوجوهين و قد تقدم في باب الكلام في الصفات من هذا الكتاب، من إبطال قول من أثبت علماً قديماً أو قدرة قديمة، ما هو أو أكثره مبطل للإرادة القديمة، فلا معنى لإعادته» (سید مرتضی، ۱۳۸۱ش: ۳۸۱).

۳. وی می‌نویسد: «الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و أشباهه مما لا يجوز إلا على ذوی الحاجة و النقص ... و بذلك جاء الخبر عن أئمة الهدی ... أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد

۵. نقد دیدگاه سینیوی در مکتب حله

نقد مکتب حله بر برخی دیدگاه‌ها پیشتر گذشت. به‌عنوان مثال، مشخص شد که این مکتب چرا با قدم اراده و زیادت آن بر ذات خداوند مخالف است، اعتقادی که اشاعره طرفدار آن بودند. همچنین نقدهای این مکتب بر امثال ابوهاشم جبائی، سید مرتضی و شیخ طوسی که به اراده‌ی «لا فی محل» معتقد بودند، به‌طور اجمال گذشت. اکنون به نقدهای این مکتب به دیدگاه ابن سینا و اتباع او می‌پردازیم.

متکلمان مکتب حله، با دیدگاه حکما در باب اراده‌ی الهی به ستیز برخاسته‌اند تا آنجا که علیرغم بحث‌های فلاسفه در این زمینه، آنها را منکر اراده‌ی الهی نامیده‌اند^۱ (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۰۳). همان‌طور که از برخی عبارات علامه حلی^۲ (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۸-۲۷۹) و فاضل مقداد (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۰۳) برمی‌آید، ریشه‌ی این ادعا به نظریه‌ی استکمال به فعل بازمی‌گردد؛ بنابراین نظریه که در آثار بوعلی و سایر فلاسفه مشهود است، فاعلی که «غنی مطلق» و «ملک حق» باشد، هیچ غرضی از فعل خود ندارد. اگر چنین باشد، آن فاعل با انجام فعل و نیل به غرض خویش، کامل می‌گردد و این با غنای اطلاقی او ناسازگار است. از آنجایی که خداوند غنی مطلق است، قصد و غرضی از فعل خویش ندارد تا با آن فعل استکمال یابد^۳ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۲-۱۱۳؛ ابن سینا،

بن یعقوب الکلینی عن أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن: «أخبرني عن الإرادة من الله تعالى و من الخلق». فقال: «الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد كذا الفعل و الإرادة من الله تعالى إحدائه الفعل لا غير ذلك لأنه جل اسمه لا يهم و لا يتفكر». لازم به ذکر است عقیده‌ی مشابهی نیز به نظام معتزلی نسبت داده شده است (همدانی، ۱۹۶۵م: ۶: الإرادة: ۴).

۱. علامه حلی می‌نویسد: «البحث الخامس: فی أنه تعالى مرید و خالف فی ذلك جمهور الفلاسفة».
۲. الأوائل نفوا الإرادة عنه تعالى، لأن القاصد الى إيجاد شىء يكون مستكملاً بذلك الشىء من حيث إنه إذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله، فإن القاصد لإيجاد شىء لو لم يكن ذلك الشىء أولى به، لما توجه القصد نحوه.
۳. بوعلی می‌نویسد: «فأنه حينئذ يكون فيه شىء بسببه يقصد و هو معرفته و علمه بوجود القصد او استحبابه او خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد ما، ثم فائدة يفيدها إياه القصد، على ما أوضحنا قبل و هذا محال.» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۵).

۱۴۰۴ق: ۳۹۵ به بعد؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: (۷۵).^۱

گذشته از نظریه‌ی *استکمال*، علامه دلیل دومی را نیز از قول فلاسفه نقل می‌کند؛ بنابراین برهان:

(۱) اراده‌ی الهی یا حادث است یا قدیم.

(۲) قدیم نمی‌تواند باشد، زیرا اگر قدیم باشد اراده‌ی خداوند تغییرناپذیر خواهد بود و دست خدا بسته خواهد شد. به علاوه، اساساً اراده چیزی است که در زمان فعل ایجاد شود، چراکه اگر قبل فعل ایجاد شود، آن را «عزم» می‌گویند نه اراده. دلیل سوم آنکه، اراده با حصول فعل، از بین می‌رود، زیرا اراده‌ی فعل موجود، محال است.

(۳) حادث نیز نمی‌تواند باشد، زیرا برای ایجاد آن اراده نیز اراده‌ی دیگری لازم است و تسلسل پیش می‌آید.

نتیجه اینکه:

(۴) خداوند، صاحب اراده نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۸-۲۷۹).

علامه حلی در مناہج بیش از هر جای دیگری این باور را نقّادی کرده است. او معتقد است: ۱- فلاسفه توانسته‌اند معنای روشنی از استکمال به دست دهند. منظور فلاسفه از استکمال چیزی است که انجام فعل را نسبت به ترک آن اولویت می‌بخشد؛ اما در جواب باید گفت که وجود چنین چیزی در ارتکاب هر فعلی مسلم است. این اشکال فلاسفه بدان معناست که آنها اراده‌ی الهی را از اساس منکر هستند^۲ - اینکه فلاسفه اراده‌ی قبل از فعل را عزم نامیده‌اند، اختلاف در لفظ است و نفی اراده نمی‌کند. ۳- اینکه

۱. ناگفته نماند، این اعتقاد در آثار فلاسفه‌ی متأخر نیز دیده می‌شود. ملاصدرا می‌نویسد: «فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولیة و يستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه أجل و أعلى من أن یکتسب کمالاً من غیره و أن یکون له داع و غرض غیر ذاته بذاته التي هي آخر الغایات و أفضل النهایات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۶: ۲۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۴۰ به بعد).

۲. و [الإشکال] الأول یسد باب إثبات الإرادة رأساً (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۹).

فلاسفه گفته‌اند «اراده‌ی شیء موجود، محال است» غیر قابل قبول است، زیرا آنچه در هنگام فعل از بین می‌رود، تعلق فعل به فاعل مرید است نه اراده (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۹). گویی میان مرید و مراد دو نوع واسطه موجود است: تعلق و اراده که با تحقق فعل به دست فاعل مرید، اولی از بین می‌رود نه دومی.

۶. ارزیابی دیدگاه‌ها

مکتب حله اراده‌ی خداوند را نوع خاصی از علم او می‌داند. به عبارت دیگر، رابطه‌ی علم و اراده‌ی خداوند عموم و خصوص مطلق است. در این بخش، این رأی را در دو مقام اثبات و ثبوت ارزیابی خواهیم کرد. در مقام اثبات، فرض را بر این خواهیم گرفت که علم و اراده‌ی الهی می‌توانند حقیقتی مشترک داشته باشند (مباین نباشند) و بررسی خواهیم کرد که آیا ردّ و قبول‌های دانشمندان مورد مطالعه قابل قبول هست یا خیر. در مقام ثبوت نیز به این مسأله خواهیم پرداخت که آیا می‌توان پذیرفت که دو مفهوم علم و اراده عام و خاص مطلق یا حتی من‌وجه باشند.

در مقام اثبات، برخی ادعاهای موجود در آثار متکلمان حلی محل تأمل است:

اول. مهم‌ترین نقطه‌ی ضعف این دیدگاه، «ابهام» و «اضطراب» موجود در عبارات برخی از بزرگان این مکتب است. علامه حلی در *مناهج* می‌نویسد: «مسأله: الحق عندی أن الإرادة ليست زائدة على الداعي في حق الله تعالى لأنه لو كان مریداً يارادة زائدة على ذاته، لكان إما أن يكون الإرادة ذاته فيلزم عدم اختصاصها بمراد دون مراد كما قلنا في القادر لذاته، العالم لذاته و إما أن يكون لإرادة أخرى صدرت عنه، فيلزم التسلسل.» (علامه ۱۴۱۵ق: ۲۷۹-۲۸۰). ابهامی که در این کلام موجود است، این است که علامه هر دو قسم اراده‌ی ذاتی و اراده‌ی زائد را رد نموده است، حال آنکه «ذاتی» و «زائد/ غیر ذاتی» دو طرف حصر عقلی بوده و نفی هر دو به معنای «ارتفاع نقیضین» است. اضطراب در این کلام نیز عبارت است از اینکه وی ابتدا می‌گوید که اراده‌ی حق متعال چیزی جز داعی او نیست. از طرفی، وی تصریح کرده که داعی نیز چیزی جز علم نیست. مقدمه‌ی سوم

آنکه وی علم را عین ذات پروردگار می‌داند. نتیجه‌ی این سه مقدمه آن است که اراده‌ی خداوند، ذاتی اوست؛ اما وی در ادامه، اراده‌ی خداوند را رد نموده و تصریح نموده که اراده‌ی خداوند مثل علم او نیست که عین ذات او باشد. عباراتی از این قبیل، حاکی از آن است که مسأله‌ی رابطه‌ی اراده‌ی الهی با ذات مقدس خداوند، برای علامه حلی حل نشده است. البته این اضطراب در کلام خواجه طوسی و فاضل مقداد دیده نمی‌شود و عبارات او در باب اراده‌ی الهی در آثار مختلفش بسیار مشابه‌اند.

دوم. مطلبی را که بزرگان این مکتب بر آن تأکید ورزیده‌اند و می‌توان آن را «معضل تسلسل» نامید؛ بنابراین معضل، اگر اراده‌ی الهی زائد بر ذات باشد، برای ایجاد اراده‌ی دیگری لازم است و تسلسل پیش می‌آید. در اینجا به نظر می‌رسد بین دو معنای «مصدری» و «حاصل مصدری» عباراتی نظیر «فعل» و «خلق» خلط شده است. برای مثال، واژه‌ی «فعل» را می‌توان در دو معنای مصدری یعنی «انجام فعل» و حاصل مصدری یعنی «مخلوق فاعل» به کار برد؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود: «اراده‌ی خدا فعل اوست»، این جمله دو معنا می‌تواند داشته باشد: (۱) اراده‌ی خدا عین انجام فعل، توسط اوست؛ (۲) اراده‌ی خداوند مخلوق اوست. بنا بر گزاره‌ی (۲)، خداوند باید برای ایجاد اراده، اراده‌ی دومی بنماید و اشکال تسلسل وارد است. در مقابل، در گزاره‌ی (۱) اراده عین ایجاد است. از این رو، عبارت «ایجاد اراده» بی‌معنا و تناقض‌آمیز است. با این اوصاف، می‌توان معنای شهودی را از «اراده‌ی الهی» تصور کرد (نفس ایجاد) که در آن اشکال تسلسل پیش نیاید. در برخی روایات نیز به این حقیقت شهودی و نفسی تذکر داده شده است. به‌عنوان نمونه، در *الکافی* چنین منقول است: «فَارَادَتْهُ إِحْدَاثُهُ لَأَ غَيْرِ ذَلِكَ ... فَارَادَهُ اللَّهُ الْفِعْلُ لَأَ غَيْرِ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بَلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱: ۱۰۹-۱۱۰). در اینجا می‌بینیم که اراده‌ی خداوند «فعل» او دانسته شده است و با توجه به دو قرینه‌ی «إحداث» و «يقول» می‌توان فهمید که مراد از «فعل»، معنای مصدری آن است!

۱. البته نمی‌توان منکر شد که در روایات، گاهی معنای حاصل مصدری مراد است. برای مثال، حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «الْمَشِيئَةُ مُحْدَثَةٌ». در اینجا خواست خداوند، برابر «احداث شده» دانسته شده نه «نفس احداث».

پس از ذکر این مقدمات باید گفت، دست کم در یک دسته عباراتی که در باب اراده گفته می‌شود: «اراده، مابالذات فعل و خلق^۱ است». آن چیزی که باعث می‌شود تا فعل را فعل بنامیم، اراده است؛ بنابراین، دیگر نباید گفت که برای خلق اراده، اراده‌ی دیگری خلق لازم است، زیرا اراده، عین خلق و مابالذات آن بوده است.

سوم. همان‌طور که گذشت، علامه دیدگاه «اراده‌ی لا فی محل» را رد می‌کند. پیروان این باور معتقد بودند که اراده‌ی مخلوقات محل دارد، اما اراده‌ی خداوند محل ندارد. برخی از آنها برای تبیین این مطلب به تفاوت ذاتی خداوند و مخلوقات استشهاد می‌کردند. بدان معنا که همان‌طور که خداوند جسمانی و متحیز / مکان‌دار نیست (محل ندارد)، ولی برخی مخلوقاتش این چنین‌اند، اراده‌ی او نیز محل ندارد، هرچند که اراده‌ی مخلوقاتش محل داشته باشد. در مقابل، علامه معتقد است که اراده‌ی تمام صاحبان اراده، اعم از خداوند، حیوان و انسان، یکسان است. وی چنین استدلال می‌کند:

(۱) ما برخی موجودات زنده را صاحب اراده (مرید) می‌دانیم و برخی را نه.

(۲) بنا بر تقسیم‌بندی عقلی، برای اطلاق «مرید» بر موجودی زنده، یا حلول اراده در وی لازم است یا نه.

(۳) اگر لازم است / نیست که برای خداوند هم لازم است / نیست.

صرف نظر از اینکه این استدلال علامه، اعتقاد مذکور را باطل می‌کند یا خیر، در اینجا می‌توان دیدگاه دیگری را مطرح کرد که هم با برخی مفاد استدلال علامه سازگار است و هم با اعتقاد به اراده‌ی «لا فی محل» خداوند. این دیدگاه عبارت است از اینکه ما اراده‌ی مخلوق را نیز مانند اراده‌ی خدا «لا فی محل» بدانیم. در این صورت، علاوه بر حفظ محل نداشتن اراده‌ی خداوند، حکم ما درباره‌ی اراده‌ی خدا و خلق یکسان خواهد بود. البته اینکه بتوان تبیین دقیقی از چنین دیدگاهی ارائه داد، کار ساده‌ای به نظر نمی‌رسد، اما اگر کسی بتواند تفسیر محققانه‌ای از آن ارائه دهد، می‌توان آن را به‌عنوان

۱. در اینجا، معنای حاصل مصدری (مفعول و مخلوق) منظور است.

نظریه‌ی رقیب، مورد بررسی قرار داد.

چهارم. اینکه علامه‌ی حلی و فاضل مقداد معتقدند که فلاسفه صفت اراده را از خدا نفی کرده‌اند، ریشه در تفسیر آنها از اراده دارد. در عبارتی که علامه حلی در مناہج و در نقد حکما نگاشته، این نکته مشهود است که اراده برابر «قصد» است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۹-۲۸۰). از طرفی، فلاسفه معتقدند که خداوند در افعال خویش قصدی / هدفی را دنبال نمی‌کند. همین مطلب باعث شده است تا از دیدگاه علامه، آنها اصل اراده‌ی الهی را انکار کنند.

۱-۶. بررسی رابطه‌ی مفهومی علم و اراده (ارزیابی ثبوتی)

ارزیابی ثبوتی دیدگاه متکلمان مکتب حله مبتنی بر این نکته است که آیا می‌توان پذیرفت دو مفهوم علم و اراده، عام و خاص مطلق یا حتی من‌وجه باشند. در این مقام، نکات زیر قابل تأمل هستند.

اول. اصلی‌ترین چالشی که پیش روی تحویل معنای اراده به علم وجود دارد این است که این دو مفهوم به‌هیچ‌روی قابل سرایت به یکدیگر نیستند. در میان فیلسوفان مسلمان، علامه طباطبایی به این نکته تصریح کرده است. به اعتقاد وی «اگر اراده‌ی ذاتی از اوصاف خدا باشد و جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت شود، باید مفهوم خود را پس از تهذیب از هر عیب و تصفیه از هر نقصی حفظ کند و در مفهوم دیگر هضم نشود، درحالی‌که با توجه به اینکه مفهوم آن (در فرض صحت) به معنای علم به نظام اصلاح است، وصف جداگانه‌ای نسبت به صفت علم نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ۲۰۳؛ ۱۳۸۳ش: ۳؛ ۳۵۴ و نیز ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۶م: ۶؛ ۳۵۲). بر این اساس اصرار بر «اراده» نامیدن «علم به مصلحت»، بدون دلیل بوده و چیزی جز نام‌گذاری صرف نیست (طباطبایی، بی‌تا، ب: ۲۹۸).

بر این اساس علامه طباطبایی تلاش می‌کند اراده را به‌نوعی از مقام فعل الهی انتزاع کند (طباطبایی، بی‌تا، ب: ۳۰۰). شاید بتوان گفت این دیدگاه نیز صرفاً نوعی نام‌گذاری است زیرا منشأ چنین انتزاعی یا رضایت ذات به فعل خویش است یا حیثیت علت تامه

بودن اوست (همان) که در هر دو صورت، باز هم به مقام ذات الهی باز می‌گردد. البته وی در تفسیر المیزان چنین تصریح می‌کند: «اراده و مشیت در مورد خدای متعال به معنای فراهم کردن اسبابی است که بالضروره منجر به وجود شیء می‌شوند و اینکه آن شیء، مُراد خداوند است به این جهت است که او اسباب وجودش را تمام و کامل کرده است. فلذا به‌طور قطع به وجود خواهد آمد. آنچه به‌خودی‌خود مورد اراده‌ی خداست اصل نظام سببیتی که در اینجا جاری است» (طباطبایی، ۱۳۷۱ش: ۱۰: ۲۱۷). به نظر می‌رسد این سخن نیز معنای دقیقی ندارد. اولاً روشن است که بازگرداندن «اراده‌ی اشیاء» به «اکمال و اتمام اسباب آنان»، علاوه بر اینکه از حیث معناشناختی محل تأمل است. ثانیاً اگر این تبیین، به مقام فعل بازگردد، معضل تسلسل را نیز در پی دارد، زیرا خودِ اکمال و اتمام، نیازمند اراده‌ی دیگری است؛ ثالثاً اگر این تحویل معنایی را مجازی بدانیم و تنها بر این تأکید کنیم که «اصل سببیت به‌طور مستقیم مورد اراده‌ی خداست» با مشکلات دیگری مواجه می‌شویم. از یک طرف نظام سببیت، عینیتی ندارد تا به‌عنوان مُراد پروردگار لحاظ شود و از طرف دیگر التزام به اینکه خداوند خواسته است تا نظام سببیت جاری باشد یا به تعبیر دیگر خدا مُسبب نظام سببیت است معنای دقیقی ندارد. اگر هم این سخن صرف نظر از مسببیت خداوند مطرح شده باشد، ارتباطی با مسأله‌ی اراده‌ی الهی پیدا نمی‌کند چه اینکه موضوع اصلی، مُسببیت خودِ پروردگار متعال است.

دوم. گفته شد که تمایز معنایی میان صفت علم و اراده نشان می‌دهد که نمی‌توان به لحاظ معناشناختی از اراده به‌عنوان صفتی ذاتی برای پروردگار سخن به میان آورد. باین حال، ممکن است این گمان به وجود آید که می‌توان به لحاظ وجود شناختی قائل به اراده‌ی ذاتی شد. در این صورت می‌بایست به نحوی در صفات ذات به دنبال محملی برای اراده بگردیم؛ همان کاری که حکمای صدرایی نیز انجام داده و غالباً اراده را به علم بازگردانده‌اند. به بیان دیگر و به تعبیر محقق اصفهانی، فیلسوفان مسلمان از اساس به دنبال تبیین وحدت مفهومی میان علم و اراده نبوده‌اند، بلکه این عینیت را به صورت مصداقی دنبال می‌نمودند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۲۸۰). باین حال، به نظر می‌رسد در



این صورت هم سخن از اراده به میان آوردن و آن را «صفت جداگانه‌ای در مقابل علم و حیات و قدرت گرفتن وجهی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴: ۳۶۳).

سوم. به نظر می‌رسد اشکال معناشناختی بیان شده باعث شده برخی برای صفت اراده معنایی اعم در نظر گرفته و تصریح کنند که «اراده عبارت است از ابتهاج به شیء و حب آن و رضای به آن شیء و ادراک خیریت و ملایمت آن» (زنوزی، ۱۳۸۱ ش: ۳۹۳). بر این اساس، می‌توان چنین ادعا کرد که ارادت و شوق و میل و رضا و ابتهاج و محبت و عشق همه یکی است. (سبزواری، ۱۳۸۳ ش: ۱۷۶). به عبارت دیگر، مفهوم اراده معادل با مفهوم ابتهاج، رضایت و مفاهیمی نزدیک به این دو (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ ق: ۲۷۹) است.

به نظر می‌رسد که این دیدگاه نیز همان محذور پیشین را در پی دارد. ملاصدرا به خوبی تفاوت معنایی میان مفهوم اراده و میل را نشان می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۶ م: ۴: ۱۱۳) دلیل او این است که گاهی انسان چیزی را که به آن میل ندارد، اراده می‌کند و گاهی نیز میل به چیزی دارد اما آن را اراده نمی‌کند (همان). بر همین سیاق، علامه طباطبایی معتقد است اراده با شوق اکید نیز متفاوت بوده و تحویل اراده به آن صحیح نیست (طباطبایی، بی تا، ب: ۱۲۱) روشن است که چنین استدلالی را می‌توان در مورد مفاهیم دیگر همچون رضا، عشق و غیره نیز اقامه نمود به این صورت که گاهی انسان چیزی را اراده می‌کند که نسبت به آن «رضا/محبت/عشق» ندارد و گاهی نیز نسبت به چیزی «رضا/محبت/عشق» دارد اما آن را اراده نمی‌کند، بنابراین مفهوم اراده با رضا، محبت یا عشق متفاوت است.

چهارم. شاید بتوان گفت ناسازگاری با روایات، محذور دیگری است که پیش روی دیدگاه تحویل معنایی صفت اراده به علم قرار دارد (به عنوان نمونه ر. ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۴۲-۱۴۸). به تعبیر علامه طباطبایی، روایات رسیده از معصومین علیهم السلام در اینکه اراده از صفات فعل است، مستفیض، بلکه متواتر است (طباطبایی، بی تا، الف: ۹۵؛ ۱۳۷۱: ۱۷: ۱۱۹). در این روایات، علاوه بر اینکه بر تفاوت معنایی علم و اراده تأکید

شده (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶)، به وسعت دایره‌ی علم الهی نسبت به اراده‌ی او نیز تصریح شده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۵۱) شاید بتوان از برخی روایات نیز این گونه استشمام نمود که معصومین علیهم‌السلام علاوه بر اینکه اراده‌ی الهی را صفت فعل می‌دانند آن را به صورت حقیقتی غیر انتزاعی و البته منحاز از مخلوقات معرفی می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۷ و ۱۴۸، ح ۱۸ و ۱۹)؛ دیدگاهی که به روشنی با اندیشه‌ی متکلمان مکتب حله در تقابل است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، دیدگاه متکلمان مکتب حله یعنی محقق طوسی، محقق حلی، علامه حلی و فاضل سیوری در باب رابطه‌ی علم و اراده‌ی الهی بررسی شد. طوسی و سیوری دیدگاه ابوالحسین بصری (بنیان‌گذار معتزله‌ی متأخر) را پذیرفته بودند. او معتقد بود که اراده‌ی حق متعال عبارت است از: «علم خداوند به مصلحت یا مفسده‌ی موجود در فعل». به تعبیر سیوری، او اراده را «علم مقید» می‌دانست. محقق حلی نیز تا حدودی چنین دیدگاهی را تأیید کرده بود؛ اما علامه حلی موضع یکسانی را در آثار خویش نسبت به این دیدگاه اتخاذ نکرده بود. در *مناهج‌الیقین* دیدگاه بصری را پذیرفته بود، اما در *نهج‌المسترشدین* تصریح کرده بود که چنین سخنی خالی از اشکال نیست. از آنجایی که *نهج‌المسترشدین* نسبت به *مناهج‌الیقین*، متأخر است، نباید علامه را موافق قول بصری دانست. بر اساس همین پایه‌ها، نواقص موجود در تحلیل‌های پیشین درباره‌ی دیدگاه علامه حلی در باب اراده‌ی الهی روشن شد. نشان داده شد که نگاه تحلیل‌گران، جامع نبوده و هر یک، از بخشی از سخنان علامه، غافل بوده‌اند. در ادامه، ادله‌ی اقامه شده توسط متکلمان - به‌ویژه علامه حلی - و موضع آنان نسبت به مکتب کلامی بغداد، بهشمیه و فلسفه سینوی روشن شد و برخی از انتقادهای آنان، مورد ارزیابی قرار گرفت. در بخش ارزیابی، دیدگاه عالمان حلی به دو شکل ثبوتی و اثباتی در بوته‌ی نقد گذاشته شد. در ارزیابی اثباتی، آنچه بیش از هر چیز توجه را به خود جلب می‌کرد، ابهام و اضطراب موجود در

کلام علامه حلی بود. با بررسی اقوال مختلف وی در تبیین اراده‌ی الهی و نقد دیدگاه دیگران، روشن می‌گشت که معنای محصلی از «حقیقت اراده‌ی الهی» و «ارتباط آن با ذات مقدس حق متعال» به دست نمی‌آمد. در برخی موارد، علامه هم «زیادت» اراده بر ذات خداوند را رد می‌کرد، هم «عینیت» اراده و ذات را نامعقول می‌شمرد. بدیهی است که این سخن، قابل قبول نیست، منجر به ارتفاع نقیضین می‌گردد. در ارزیابی ثبوتی نیز به اصل «یگانگی» یا «مغایرت» علم و اراده‌ی حق متعال پرداخته شد. در این بخش، دلایل برخی طرفداران یگانگی علم و اراده‌ی الهی - به‌ویژه ملاصدرا - تقریر و بررسی شد. نشان داده شد که تحویل علم به اراده، چه از لحاظ معناشناسی و چه از لحاظ وجودشناسی کارآمد نیست و همین امر باعث گشته برخی متفکران - مانند علامه طباطبایی - موضع دیگری را در این زمینه اتخاذ نمایند. گذشته از بحث عقلی، قرائن نقلی نیز - همان‌طور که علامه طباطبایی تصریح کرده است - برخلاف یگانگی علم و اراده است.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. تحقیق: احمد محمد المهدی. قاهره: مرکز تحقیق التراث.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا (۱۳۶۳ش). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الهیات شفاء*. تصحیح: ابراهیم مذکور. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۳۷۵ش). *الإشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۷۹ش). *النجاة من الغرق*، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن المرتضی، احمد بن یحیی (۱۳۸۰ق). *طبقات المعتزله*. بیروت: لبنان.
- ابن ملاحمی، محمود (۱۳۸۶ش). *الفاثق فی أصول الدین*. تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن ملاحمی، محمود (۱۳۹۰ش). *المعتمد فی أصول الدین*. تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ. تهران: میراث مکتوب.
- برنجکار، رضا؛ شاه‌چراغ، سید مسیح (۱۳۹۵). «الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله»، *تحقیقات کلامی*، شماره ۱۵: صص ۶۱-۸۲.
- بصری، ابوالحسین (۲۰۰۶). *تصفح الأدله*. تصحیح: ویلفرد مادلونگ، زاینه اشمیتکه. ویسبادن: هاراسوویتس.
- بو عمران (۱۳۹۵). *مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*. ترجمه: اسماعیل سعادت. تهران: هرمس. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *سرچشمه‌ی اندیشه*. قم: اسراء.

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸). شمس الوحى تبریزی. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۳۶۳ش). أنوار الملكوت فى شرح الیاقوت. تحقیق: محمد نجمی زنجانی. قم: شریف مرتضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش). نهائیة الوصول الى علم الأصول. تحقیق: ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه امام صادق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶ق). تسلیک النفس إلى حظيرة القدس. تحقیق: فاطمه رمضانى. قم: مؤسسه امام صادق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶ش). معارج الفهم فى شرح النظم. تحقیق: عبد الحلیم حلبى. قم: دلیل ما.
- حلی، جعفر بن حسن (محقق) (۱۳۷۳ش). المسلك فى أصول الدين و الرسائل الماتعیة. تحقیق: رضا استادی. مشهد: آستان مقدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فى أصول الدين. تهران: دار الأسوة.
- رازی، عمر بن محمد (فخرالدين) (۱۹۸۶م). الأربعین فى أصول الدين. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- رازی عمر بن محمد (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة. تحقیق: دکتر احمد حجازی سقا. بیروت: دار الكتاب العربی.
- رازی، عمر بن محمد (۱۴۱۱ق). المحصل. تحقیق: دکتر اتای. عمان: دار الرازی.
- رکعی، محمد؛ رضوی، رسول (۱۳۹۴). «نقد انگاره‌ی تأثیرپذیری علامه حلی از ابوالحسین بصری». کلام اهل بیت، سال ۱، شماره ۱، صفحات ۱۱۵-۱۳۴.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۸۱ق). لمعات الهیه. مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳ش). اسرارالحکم. تصحیح: کریم فیضی. قم: مطبوعات ایران.
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۳ش). ترجمه و شرح الهیات نجات. گردآورنده:

- حسین کلباسی اشتری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
- سیوری، مقداد بن عبدالله؛ ابوالفتح بن مخدوم (۱۳۶۵ش). *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع لیوم الحشر و مفتوح الباب*. تحقیق: مهدی محقق. قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۰ق). *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق). *نهایة الأقدام فی علم الکلام*. تحقیق: احمد فرید مزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالدین) (بی تا). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. همراه با تعلیقات محمد حسین طباطبایی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا الف). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: النعمان.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا ب). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ) (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه / محقق) (۱۴۱۳ق). *قواعد العقائد*. تحقیق: عای خازم. بیروت: دار الغربه.
- عطایی نظری، حمید (۱۳۹۶ش). «کلام شیعی و گفتمان معتزلی (ملاحظات در باب تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله)». آینه پژوهش، شماره ۱۶۷ و ۱۶۸، صفحات ۳-۴۰.
- علی بن موسی (ع) (۱۴۰۶ق). *الفقه المنسوب إلى علی بن موسی الرضا*. بیروت: مؤسسه آل البيت.

- غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. بیروت: موسسه آل‌ال‌بیت.
- غزالی، محمد (۱۴۰۹ق). *الإقتصاد فی الإعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح: علی‌اکبر غفاری. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- مرتضی علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۳۸۱ش). *الملخص*. به کوشش: محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ق. *مسأله فی الإراده*. قم: کنگره شیخ مفید.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷). *القبسات*. به اهتمام: مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نوبختی، ابراهیم بن نوبخت (ابواسحاق) (۱۳۸۶ش). *الباقوت*. تحقیق: علی‌اکبر ضیائی. تهران: امین.
- همدانی، عبدالجبار (۱۹۸۶م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*. تحقیق: احمد فؤاد و ابراهیم مذکور. قاهره: المؤسسة المصریه.
- همدانی، عبدالجبار (۱۳۸۴ق). *شرح الأصول الخمسه*. تحقیق: عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبه وهبه.
- Ansari, Hassan; Schmidtke, Sabine (2016). "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)". printed in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, pp. 196-214.
- Schmidtke, Sabine. (1991). *The Theology of al-'Allāmah al-Hillī*. Berlin: Schwarz.
- Schmidtke, Sabine. (1994). "Al-'Allāma al-Hillī and Shi'ite Mu'tazilite Theology". *Spektrum Iran* 7, pp. 11-35.
- Schmidtke, Sabine (2016). "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase". printed in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, pp. 159-180