

اراده الهی از دیدگاه غزالی و ابوهاشم جبایی

سید سجاد ساداتی زاده*، علی صیری**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۹)

چکیده

شناخت خداوند به طرقی گوناگونی صورت می‌پذیرد که مهم‌ترین و جنجال‌آمیزترین روشی که متکلمان در معرفت خداوند در زمینه تبیین و توضیح آن باهم اختلاف و بحث داشتند بحث صفات الهی بود. با تقسیم صفات خداوند به ثبوتی و سلبی یا ذاتی و فعلی مشاجرات بیشتری رؤیت شد. این نوشتار بر آن است به بررسی یکی از مهم‌ترین صفات ثبوتی خداوند یعنی اراده، در دیدگاه دو متکلم شهیر اشعری (غزالی) و معتزلی (ابوهاشم جبایی) که هر دو در اینکه خداوند دارای اراده است متفق‌اند، بپردازد. از طرفی ابوهاشم برخلاف دیگر معتزلیان و پدرش با گزینش نظریه حدوسط به طرح نظریه حال در باب صفات پرداخت و معتقد بود اراده خداوند حادث است اما نه در محل. غزالی از بزرگ‌ترین متکلمان اشعری که به موضع‌گیری در برابر گروه‌های مختلفی از جمله معتزلی‌ها پرداخت و در باب اراده الهی به قدیم بودن اراده رأی داد.

کلیدواژگان

ابوهاشم جبایی، اراده الهی، اشاعره، صفات خداوند، غزالی، مشیت، معتزله.

* نویسنده مسئول: گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

رایانامه: sadatizadeh@yahoo.com

** کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت، باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار،

ایران

مقدمه

اراده در کلام اسلامی در دو مقام بحث شده است یکی در بحث اعراض که اراده به‌عنوان یکی از کیفیات نفسانی مطرح شده است و دیگر در بحث صفات الهی که به‌عنوان یکی از صفات ثبوتیه طرح گردیده است (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴). در اینکه خداوند دارای صفاتی از قبیل عالم مرید، حی، سمیع و بصیر است در میان متکلمان چه اشاعره و چه معتزله اختلافی وجود ندارد و جملگی در این باره اتفاق عقیده دارند اما در چگونگی اتصاف خداوند به این صفات و ارتباط آن‌ها با توحید اختلاف دارند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۵۳). دلیل متکلمان برای اثبات صفت اراده آن است آفرینش و عدم آفرینش ممکنات نسبت به قدرت خداوند برابر است (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۳۹)؛ یعنی افعال خداوند مانند آفرینش موجودات در زمان‌های خاصی انجام می‌پذیرند و تخصیص وقوع فعل به زمان خاص، نیازمند مخصص است و چیزی جز اراده نمی‌تواند سبب تخصیص باشد (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲). از دیگر دلایل وجود اراده خداوند می‌توان از دلایلی از قبیل فعل خدا، امر خدا، ثواب و عقاب و اراده انسان نام برد (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۰)

در میان اوصاف ثبوتی خداوند صفت اراده از اهمیت خاصی برخوردار است. هرچند عموم متکلمان اسلامی در اتصاف خداوند به اراده هم‌رأیند ولی در تبیین این صفت و پاره‌ای احکام آن اختلاف شدیدی وجود دارد. پرسش‌های مهمی که در مورد اراده الهی مطرح می‌شود عبارت‌اند از: تعریف دقیق اراده الهی چیست؟ اراده از صفات ذاتی خداست یا صفات فعلی؟ اراده خداوند قدیم است یا حادث؟ تفاوت اراده با مفاهیمی همچون اختیار و مشیت چیست؟ (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹). آیا صفت اراده وجودی است یا عدمی، آیا اراده همان علم است یا صفت دیگری؟ اگر صفت اراده وجودی باشد آیا همواره باهدف است یا بدون هدف؟ آیا در اراده پروردگار هدف سود رساندن است یا هدف دیگری بر آن مترتب است؟ آیا صفت اراده برای خداوند به‌تدریج حاصل می‌شود و در هر کاری یک اراده تازه برای پروردگار پدید می‌آید یا یک اراده بسیط همیشه برای پروردگار بوده است و همان یک اراده برای انجام همه امور کافی است؟ آیا صفت اراده جدا

از ذات پروردگار است یا وابسته به ذات پروردگار است؟ (رئیس السادات، ۱۳۸۲، ص ۵۶). متکلمان در این بحث دارند که آیا مشیت الهی همان اراده است یا اراده‌ای که فعلیت پذیرفته است در مجموع مشیت مرادف با اراده تکوینی است و نه اراده تشریحی (رئیس السادات، ۱۳۸۲، ص ۵۵). در این نوشتار به بررسی دیدگاه دو متکلم معروف و شهیر از فرقه معتزله و اشاعره بانام غزالی و ابوهاشم جبایی پرداخته می‌شود. ابوهاشم جبایی که بایان نظریه احوال جهت و نگرش خود را از دیگر معتزله جدا نمود و در واقع این نظریه حد وسطی میان نظریه انکار صفات زائد بر ذات خدا (معتزله) و نظریه اثبات صفات زائد بر ذات (اصحاب حدیث) قلمداد می‌شود را بکار گرفت (برنجکار، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵). از طرف دیگر این نکته را نباید نادیده گرفت که غزالی در برابر سه گروه از قبیل فلاسفه، متکلمان و فرقه باطنیه موضع‌گیری کرده است (الفاخوری، ۱۳۷۳، ص ۵۴۲).

تقسیم صفات خدا

صفات خداوند را از جهات گوناگون تقسیم نمودند که مهم‌ترین آن‌ها دو قسم ذیل است. الف) صفات ثبوتی و سلبی: صفات خداوند را از زمان‌های دیرین به دودسته تقسیم کرده‌اند: ۱. صفات ثبوتی یا صفات جمال: صفاتی هستند که جنبه ثبوتی و وجودی دارند و اتصاف شخص به یکی و یا همه آن‌ها موجب کمال است و نبودن آن‌ها برای شخص یک نوع نقص شمرده می‌شود و با واقعیت ثبوتی خود مایه جمال شخص بشمار می‌روند، ۲. صفات سلبی یا صفات جلال: صفاتی هستند که ذات خداوند را از عجیب و نقصی پیراسته می‌سازند مثل نفی جسم و ضد از خداوند (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).

در مورد تعداد صفات ثبوتی برخی به هشت ثبوتی و هفت سلبی رأی دادند و برخی گفتند که خداوند فقط یک صفت ثبوتی دارد که دارای هر نوع کمال است و یک وصف سلبی که از هر نقصی میراست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳).

صفت ثبوتی به تنهایی بر سه گونه است: ۱. حقیقیه محضیه آن است که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نشود مثل حیات، ۲. اضافیه محضه آن است که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو موقوف باشند به تحقق چیزی دیگر که مضایف

صفت باشد مثل خالقیت و رازقیت، ۳. حقیقه ذات اضافه آن است که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثل علم و قدرت (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۶). پس صفات حقیقه صفات ذاتی‌اند و صفات اضافی صفات فعلی‌اند شیخ اشراق از جمله کسانی بود که صفات حقیقی حق تعالی را انکار نموده است زیرا او مبدأ هستی را نورالانوار می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۰)؛ اما نوعی دیگر از صفات فعل است که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل است مثل ارادات و کراهت و شوق و نفرت (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۷).

ب) صفات ذاتی و فعلی: تقسیم‌بندی دیگری که حکما از صفات ارائه دادند تقسیم صفات به ذاتی و فعلی است. هرچند این نوع تقسیم‌بندی مورد مخالفت قاضی سعید قمی واقع گردید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱). اصطلاح مشهور در این تقسیم این است که هرگاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف کردن ذات به آن صفت، تصور ذات کافی باشد و تصور فاعلیت خداوند لازم نباشد آن را صفت ذاتی گویند مثل صفت حیات، اراده، علم، قدرت؛ و هرگاه تصور فاعلیت ذات برای انتزاع صفت و وصف کردن خداوند به آن لازم باشد آن را صفت فعلی گویند مثل خلق و خالق، رزق و رازق و مانند آن.

وجه دیگر در تقسیم صفات خداوند به ذاتی و فعلی این است که هر صفتی که وصف کردن خداوند به مقابل آن محال باشد، صفت ذاتی است و هر صفتی که وصف کردن خداوند به مقابل آن محال نباشد صفت فعلی است. بر طبق این تعریف صفت علم، قدرت و حیات از صفات ذاتی خداوند و اراده از صفات فعلی است زیرا نفی اراده برخلاف صفت علم و قدرت و حیات که از خدا نفی نمی‌شوند، از خداوند در مواردی جایز است مثلاً گفته می‌شود خداوند ظلم به بندگان را اراده نکرده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷-۱۸).

لازم به ذکر است که نشانه‌های صفات ذات عبارت‌اند از: ۱. مربوط به مقام ذات و تشکیل‌دهنده ذات او است، ۲. ذات خداوند همواره با آن‌ها همراه بوده و سلب آن‌ها از ذات وی ممتنع است، ۳. هرگاه از همه چیز چشم‌پوشیم و تنها به ذات او توجه کنیم باز او را با این صفات همراه خواهیم نمود (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵).

معنا و مفهوم اراده

واژه اراده در لغت از ریشه «رود» گرفته شده که در اصل به معنای رفت و آمد همراه با ملایمت در طلب و جست و جوی چیزی است. معنای این واژه در واقع از سه عنصر ترکیب یافته است: خواستن چیزی باعلاقه و همراه با امیدواری به وصول آن و حکم به انجام آن از سوی خود یا دیگری. (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵-۲۵۳).

راغب اصفهانی معتقد است که اراده در قرآن به معنای گوناگونی از قبیل حکم، امر و فرمان، قصد و همچنین در مورد فاعل بالطبع به کاررفته است که از میان معانی گفته شده تنها دو معنای حکم و امر را می توان به خدا نسبت داد (موسوی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

از طرف دیگر اراده و مشیت در لغت به معنای واحد به کاررفته اند اما در اصطلاح اهل حکمت متفاوت اند چنانکه جرجانی گفته است «مشیت و اراده در قرآن کریم به معنای واحد استعمال شده اند بلکه مشیت در معنای عام یعنی ایجاد معدوم یا اعدام موجود و اراده در معنای خاص یعنی فقط ایجاد معدوم» (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳).

مشیت در نظر برخی ارباب لغت به معنای اراده است ولی در نظر برخی دیگر عبارت است از تمایلی که بعد از تصور و تصدیق حاصل می شود و بعد از آن عزم و تحقیق و سپس اراده تحقق می یابد در برخی آیات قرآن بیان می شود که اراده و مشیت تکوینی الهی در همه جا نافذ است و فعلی که متعلق اراده او قرار گیرد بدون هیچ قید و شرطی محقق می شود (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۳ - ۲۵۵). اراده در مورد مخلوقات عبارت است از تصمیم درونی و افعالی که پس از آن ظاهر می شود اما اراده خداوند متعال صرفاً به معنای ایجاد است و صفات اندیشه کردن تفکر و تصمیم از خداوند منتفی است (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۳ - ۲۵۵).

بهترین تعریف اراده مربوط به حکمای امامیه است بدین گونه که اراده را شوق مؤکدی که متعاقب داعی است یا ادراک چیزی که ملایم با طبع است تعریف کردند و داعی نیز ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخیلی است که موجب تحریک اعضاء به خاطر تفصیل چیزی است. اراده در حق تعالی عین همان داعی و نیز عین علم عنایی حق تعالی به نظام خیر بوده و علم هم عین ذات قدوسی صفات اوست (رضا نژاد، ۱۳۷۱، ص ۶۹۳).

انواع اراده الهی

اراده واجب تعالی بر دو گونه است: اراده اجمالیه نظر به کل که تفصیلی است نظر به معلول اول و اراده تفصیلیه نظر به کل که سبب قریب ارادات وسایط است و امر تکوینی عبارت از او. پس آنچه عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذات است و نیز همین اراده است که عین علم است چه اراده تفصیلیه که اوامر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعال است و حادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۵۴-۲۵۵).

اراده تکوینی خداوند به کارهای اختیاری ما تعلق ندارد یعنی آن اراده خداوند که در صورت تعلق حادثه را به طور حتم ایجاد خواهد کرد، به کارهای اختیاری ما تعلق ندارد گرچه با اراده تشریحی تمام حرکات و سکنات انسان‌ها را مورد مسئولیت قرار داده است (جعفری، بی تا، ص ۲۱۹) توضیح این مطلب به این صورت است که خداوند متعال دو اراده دارد:

اراده تکوینی: این اراده همان مشیت است که اگر به یک حادثه تعلق بگیرد هیچ‌گونه تخلفی از آن اراده امکان‌پذیر نخواهد بود مثلاً خداوند اراده کرد که این جهان طبیعت را از کوچک‌ترین ذرات تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها ایجاد کند و چون اراده تکوینی است محال است که جهان مطابق خواسته او موجود نگردد (جعفری، بی تا، ص ۲۲۰).

اراده تشریحی: این توسط انبیای عقلا برای ما تبلیغ شده است آنان با اوامر و نواهی که به ما ابلاغ کردند اراده تشریحی خداوند را ارائه نمودند و با این طریق به افراد انسانی اثبات شده است که خداوند فضیلت و سعادت ما را با اراده تشریحی می‌خواهد و این اراده هیچ‌گونه تعلق اجباری در متعلق خود ایجاد نمی‌کند بلکه مفاد آن این است که ما با اختیار خود فضیلت دنیوی و اخروی را کسب می‌کنیم اگر در این نوع اراده کوچک‌ترین اجباری داشت سعادت و فضیلت نامفهوم بود در قران مجید حدود ۴۳ آیه، کلمه اراده با مشتقات مختلف آن را به خداوند نسبت دادند و در ۹۴ مورد اراده را به انسان مربوط ساخته است و این آیات را با این صورت دسته‌بندی می‌کنند ۱- آیاتی که می‌خواهند قطعیت اراده را به مسئله آفرینش بیان کنند ۲- آیاتی که نتیجه اراده‌های انسان‌ها را مورد اراده خود نشان داده است (جعفری، بی تا، ص ۲۲۱-۲۲۰).

در کنار قرآن مجید در روایات اهل بیت نیز بیانات بلندی در زمینه اراده الهی وارد شده است. عموم این روایات ناظر به اراده فعلی خداوند هستند. مثال: در حدیثی روایت شده که از امام علی (ع) سؤال شد آیا خداوند از ازل اراده کننده بود؟ پاسخ امام: همانا اراده کننده ای نیست مگر آن که مراد همراه او باشد. خداوند از ازل عالم و قادر بوده است و سپس اراده کرده است. همچنین در حدیثی که از امام رضا نقل شده علاوه بر بیان حقیقت اراده فعلی خداوند بر تفاوت آن با اراده انسان و تنزه آن از محدودیت های اراده بشری تأکید شده است (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۵۳ - ۲۵۵)؛ اما در نگاه امامیه: آخوند خراسانی علم خدا به نظام کامل هستی را اراده تکوینی او و علم خداوند به مصلحتی که در فعل مکلف است اراده تشریحی او می داند. اصفهانی اراده تشریحی را علاقه و اشتیاق امر به فعل دیگران می داند اما متعلق اراده تکوینی را فعل خود مرید و امر می داند (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

آرای گوناگون متکلمان در بیان حقیقت اراده الهی

اشاعره و حنبله و جبائیان اراده را صفتی زائد بر علم تصور کردند و گفتند خداوند برخی از ممکنات را بدون بعضی دیگر ایجاد نموده است (رضا نژاد، ۱۳۷۱، ص ۶۹۳).

شیخ مفید در اوایل المقالات گفته است: اراده خداوند برای صدور افعالش همان افعال اوست و اراده او برای وقوع آفریدگانش اوامر او به انجام آن هاست (معروف الحسنی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵).

ابوالحسن بصری اراده را نفس داعی دانسته یعنی علم خداوند در مقام فعل بدان چه مصلحت باشد داعی ایجاد بوده و منحصص و اراده است (رضا نژاد، ۱۳۷۱، ص ۶۹۳).

نجمار گفته است که اراده امری سلبی است و آن عبارت است از مغلوب نبودن و مورد اکراه قرار نگرفتن خداوند افعال خود را بدون اجبار و اکراه انجام می دهد (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

کرامیه معتقدند که اراده خداوند حادث در ذات خداوند است (و ذات خداوند محل اراده های گوناگونی است که در او حادث می شوند) (رضا نژاد، ۱۳۷۱، ص ۶۹۳، شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

ابوالحسن صالحی، نظام، جاحظ، علاف و ابوالقاسم بلخی و جز این ها گفتند که اراده عبارت از

علم خداوند به مصالح و منافع موجود در فعل است و آن انگیزه ایجاد فعل است (معروف الحسنى، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

ابوالقاسم کعبی اراده را راجع به عالم بودن حق تعالی به افعال خود و امر بودن به امور و کارهای غیر دانسته است یعنی اراده خداوند نسبت به افعال خودش عبارت از علم او به مصالح است و اراده‌اش نسبت به افعال غیر خودش امر او به رعایت آنها است (رضا نژاد، ۱۳۷۱، ص ۶۹۳ معروف الحسنى، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

حکیمان و فلاسفه مشاء گفتند: اراده عبارت است از علم او به کامل‌ترین صورت خود به‌نظام خلقت است و آن را عنایت نامیدند و عنایت را به احاطه علم خداوند به کل موجودات تعریف نمودند (معروف الحسنى، ۱۳۷۹، ص ص ۲۲۴-۲۲۵).

خواجه نصیر طوسی به‌طور مستقیم اراده را به علم برمی‌گرداند و این علم را از اقسام کیف نفسانی می‌داند (سید هاشمی، موسوی؛ ۱۳۹۱، ص ۱۱۴).

دیدگاه متکلمان و حکمای اسلام درباره ذاتی یا فعلی بودن اراده حق تعالی

در ذاتی و فعلی بودن اراده خداوند بین متکلمین اختلاف است. بدین صورت که برخی اراده خداوند را صفت ذاتی و برخی صفت فعلی و برخی به‌گونه‌ای اراده الهی را هم به صفت ذاتی و صفت فعلی توجیه نمودند. در اینجا به بررسی دیدگاه اساسی متکلمان پیرامون این معما که سه نظریه داشتند پرداخته می‌شود. گروه اول (اراده فعلی): گروهی اراده الهی را همان اعمال قدرت و حاکمیت خداوند می‌دانند و به صفت فعلی قائل بودند (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹).

قاعده بکار برده این گروه برای تشخیص این دو صفت از همدیگر این است که صفت ذات صفتی است که بتوانیم آن را از ذات حق سلب کنیم برخلاف صفت فعل که می‌توان آن را از ذات سلب نمود (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۶) طبق این قاعده اراده صفت فعل است زیرا می‌توانیم آن را از ذات حق تعالی سلب کنیم علاوه بر این قائل بودن صفت ذات برای اراده دو اشکال دارد: اگر اراده صفت ذات یا در ذات باشد لازمه‌اش حدوث ذات باری تعالی است زیرا ماهیت اراده صفتی حادث است. از طرف دیگر اگر اراده را صفت ذات بدانیم لازمه‌اش آن است که عالم قدیم باشد و قدیم

بودن اراده مستلزم قدیم بودن مراد است زیرا انفکاک اراده از مراد محال است (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۷). حضرت امام خمینی در پاسخ این گروه از متکلمان می‌فرماید که اراده دارای دو مرتبه است یکی اراده در مقام فعل که اراده حق تعالی عین فعل او و فعل او همان اراده است. مرتبه دیگر اراده معنای لطیفی است و آن واقعیت اراده است که ملازم با اختیار است (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۸). گروه دوم (اراده ذاتی): اراده خداوند همان علم ذاتی او به نظام احسن است (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹) راغب اصفهانی از جمله کسانی است که به صفت ذاتی اراده قائل است (رئیس السادات، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

گروه سوم (اراده ذاتی و فعلی): اراده الهی در مقام ذات محبت خداوند نسبت به ذات خویش و کمالات آن است و در مقام فعل عبارت است از رضای الهی به وقوع فعل (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹). طرفداران این نظریه گروه متألهین اخیر امامیه هستند به جمع بین اراده ذاتی و فعلی معتقدند، استدلال این گروه چنین است: اول اینکه اراده به عنوان صفت وجودی یکی از صفات کمالیه است و فاعل مرید، اتم و اکمل از فاعل مجبور و مظطر است پس فقدان اراده در مرحله ذات نقض ذات به شمار می‌آید. دوم اینکه نص صریح روایات بالاتفاق اراده خداوند را عین فعل او می‌دانند و جمع این دو مطلب اراده الهی را هم ذاتی و هم فعلی بدانیم (رئیس السادات، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

اراده خداوند از دیدگاه معتزله

معتزله از اقسام توحید، به توحید صفاتی بیشتر توجه نمودند در نظر مشهور است که معتزله منکر صفات ذاتیه و قائل به نیابت ذات از صفات اند ولی با نگاهی به آثار اکثر نویسندگانشان به این حقیقت پی می‌بریم که این مکتب طرفدار نظریه عینیت صفات با ذات اند و آنان صفات زائد بر ذات را انکار نمودند نه اصل واقعیت صفات را (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۷۰). معتزله می‌گویند اگر بگوییم این صفات حادث اند ذات خداوند را محلی برای حوادث دانسته‌ایم در حالی که باری تعالی محل حوادث نیست (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۵۳)؛ بنابراین معتزلیان صفات را همان

ذات و غیر مغایر با آن می‌دانند و معتقدند که صفات حقایق مستقل از ذهن نیستند بلکه صرفاً اعتبارات ذهنی‌اند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

در اینجا به بررسی دیدگاه‌های آن‌ها اراده الهی پرداخته می‌شود. معتزله درباره اراده چنین می‌گویند «الاراده هی اعتقاد النفع او میل یتعقب اعتقاد النفع او ظنه» یعنی اراده عبارت است از اعتقاد به منفعت فعل و یا میلی که بعد از اعتقاد به منفعت یا گمان به منفعت فعل حاصل می‌گردد. از نظر معتزله مرجح علم به منفعت فعل است و اراده جز اخیر علت تامه است اما در نظر اشاعره مرجح خود اراده است نه چیز دیگر. (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵).

عین عبارت معتزله در بیان اراده الهی چنین است: «أن الإرادة شيء خارج عن ذات الباري لا بد من أن يحدث لذاته أو في ذاته يعني: يؤدي آخره إلى ارادة لأنه لم يرد ثم أراد فيان كان يوجد شيء بعد ما لم يوجد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳۱). علی‌رغم اختلاف در میان متکلمان معتزله به‌طور کلی می‌توان این بیان را در دیدگاه اکثر آن‌ها دید بدین صورت که می‌گفتند اراده امری خارج از ذات باری تعالی است اما به ایجاد آن برای ذات یا در ذات نظر دادند یعنی امر دیگری در ایجاد اراده نقش دارد که اشاره به همان نظریه معروف حدوث بودن دارد.

به عبارت دیگر اراده خداوند در نگرش معتزله از دو نگاه قابل‌بحث است: یکی از نظر استقلال و عدم استقلال این صفت از صفات دیگر مثل علم و قدرت؛ که از این جهت معتزله به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی مانند عقل‌گرایان امامیه اراده را نوعی علم می‌دانند، علم به مصلحت و منفعت فعل یعنی داعی؛ اما از نظر گروه دیگر اراده مستقل از علم و مرجح فعل است. دوم از لحاظ مثبت و منفی بودن نگرش معتزله نسبت به این صفت، بدین معنا که گروهی دید مثبتی نسبت به اراده خداوند داشتند در عین اینکه آن را مستقل نمی‌دانستند بدین معنا که بعضی مثل ابوالحسن بصری، نظام و خیاط اراده را نوعی علم می‌دانستند اما ابوهاشم جبایی قائم به حال شد.

گروه دیگر معنای سلبی به اراده می‌دادند؛ مرید بودن خداوند به معنای مغلوب نبودن و مجبور و مکروه نبودن او است (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۸). در نظر این گروه آیه «لیس کمثله شیء» زیربنای تمام اعتقادات آن‌ها در باب صفات است (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰). از طرف دیگر گروهی از معتزله اراده خداوند را حادث نه در محل می‌دانند و این یعنی اضافه شدن صفت اراده بر ذات

حق است و معتقدند که اگر اراده خداوند قدیم باشد از آنجا که متعلق اراده موجودات حادث متغیر می‌باشند اراده نیز در معرض تغییر قرار می‌گیرد و ذات خداوند محل تغییرات می‌شود که محال است. معتزله علاوه بر این دلیل عقلی به دلایل نقلی از آیات جهت حدوث اراده استناد می‌کنند مثلاً در آیه (سوره یونس، ۹۹) «ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعاً» که دلالت بر حدوث اراده دارد؛ نمی‌توان گفت که اگر خداوند اراده کرده بود ایمان بیاورند ایمان آورده بودند که این امر محال است (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

دیدگاه اشاعره در تعریف اراده خداوند

اشاعره و خصوصاً ابوالحسن اشعری بیشترین توجه را به صفت اراده داشته‌اند زیرا اراده به‌طور کلی در بسیاری از امور دینی و ایمانی نتایج زیادی در بردارد (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۶۶-۶۵)؛ بنابراین معنای اراده در نظر اشاعره عبارت از چیزی که مخصص و مرجع از دو طرف مقدر و ممکن به وقوع در زمان خاص و به‌گونه‌ای خاص است. اشاعره برای اراده انسان و خداوند از نظر تعریف تفاوتی قائل نیستند و تنها تفاوت را در این می‌دانند که اراده انسان را حادث و اراده خداوند را قدیم می‌دانند از نظر اشاعره اراده مغایر با علم است و اراده را علم به مصلحت ندانسته برخلاف معتزله که اراده را نوعی علم به مصلحت دانسته‌اند (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴). اشعری به‌عنوان بانی مکتب اشاعره پس از اثبات صفت اراده برای خداوند در ضمن تشریح مسئله حدود اراده به نفی هرگونه حدود و ضوابط برای اراده رأی می‌دهد (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۶۶-۶۵). وی همچنین اراده خداوند را صفتی مستقل از علم و قدرت او می‌داند (رئیس السادات، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

از طرفی همه اشاعره در مورد صفت اراده خداوند توافق دارند که اراده یکی از صفات هفتگانه (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام) ازلی قدیم و زائد بر ذات است اما در مورد تبیین آن دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست: اراده را صفتی می‌داند که سهو و غفلت را از موجود زنده نفی می‌کند و در واقع مرید کسی است که اراده قائم به اوست در این دیدگاه اراده صفت مستقل و غیر از علم

است. در عین حال اراده از بعضی جهات مطابق علم خداوند است: یکی از جهت قدیم بودن و دیگری از جهت زیادت آن بر ذات و سومی از جهت شمول و احاطه. بدین معنا که همه کارها اعم از خیر و شر یا طاعت و معصیت بودن باید مطابق اراده و علم خداوند باشند چون اگر مطابق با علم خدا نباشند مستلزم جهل است و اگر کارها با اراده خداوند نباشند غفلت و عجز خدا لازم می‌آید در این دیدگاه اراده خدا به قدرت خدا بازمی‌گردد (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۷۲).

اشاعره اراده و مشیت و اختیار را مترادف و منحصص فعل می‌دانند. همچنین آن‌ها معتقدند اگر خدا چیزی را اراده کند و بخواهد در حقیقت این خواست به اندازه کراهت عدم آن است. اشاعره برخلاف برخی فرقه‌ها که امر و دستور خدا را بیانگر اراده او می‌دانند معتقدند که امر کردن خدا به چیزی بدون خواست و اراده او بدون اشکال است یعنی در واقع اشاعره امر و اراده را متحد یا لازم هم نمی‌دانند این نظریه به همان بحث و تلقی آن‌ها از صفت تکلم خدا برمی‌گردد که قائل به کلام نفسی بودند برخلاف معتزله که به کلام لفظی باور داشتند (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۷۳) که سرانجام فخر رازی به طرح و تبیین کلام نفسی و لفظی به آشتی دیدگاه دو فرقه اشاعره و معتزله پرداخت و بیان داشت که مراد معتزله از کلام حادث، کلام لفظی است و مراد اشاعره از کلام قدیم، کلام نفسی است (دادبه، ۱۳۶۵، ص ص ۱۵۸-۱۵۷) از طرف دیگر اشاعره اراده را صفت ذات قدیم و قائم به ذات می‌دانند نه صفت فعل زیرا انسان را در افعال خود مجبور می‌دانند و معتقدند که اراده به هر مرادی تعلق می‌گیرد (ریاضی ۱۳۸۹، ص ۷۷).

دیدگاه دوم: اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی که شیوه استدلال عقلی را در کلام اشعری رواج دادند در تعریف اراده خداوند راه متکلمان امامیه و حکما را دنبال کردند در این دیدگاه اراده خداوند به علم برمی‌گردد (ریاضی ۱۳۸۹، ص ۷۴).

رأی دو جبایی (ابوعلی و ابوهاشم) درباره صفات خدا و اراده الهی

ابوعلی (۲۳۵-۳۰۳ ه.ق) عقیده داشت صفات خداوند لذاته است اما ابوهاشم این نظریه را مطرح کرد که صفات خداوند به واسطه آن چیزی است که او در ذات خویش بر آن است (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۵). حق تعالی از ازل عالم به اشیاء و جواهر و اعراض است و روا نیست که چیزی که

پروردگار بداند که وجود پیدا نمی‌کند و خبر به عدم موجود شدن آن‌هم بدهد وجود پیدا کند. اینکه می‌گویند خداوند عالم است معنی آن این است که پروردگار عارف است و اشیاء را می‌داند لذا به او عارف و عالم گفته می‌شود. خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر و مرید است نه اینکه سامع و بصیر باشد زیرا این امر مستلزم وجود مسموع و مبصر است در صورتی که مسموعات و مبصرات از ازل نبوده‌اند؛ و توصیف خداوند از اینکه او «سامع و مبصر است» از صفات ذات است (فاضل، ۱۳۶۲، ص. ۶۷).

بنابراین صفات حق تعالی بر سه قسم است: ۱. صفات ذات: مانند صمد و قائم و قیوم و... ۲. صفات نفس: مانند عزیز و سبوح و قدوس و... ۳- صفات فعل: جواد و شدید. (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۶۷) ابوعلی قصد داشت توفیقی میان تنزیه مطلق و توصیف باری تعالی به برخی از صفات پدید آورد لذا اظهار داشت که خداوند ذاتاً مستحق صفاتی است و شایسته حالی است که برای ذاتش ثابت است (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۶۸). با تدبر در دیدگاه ابوعلی به این حقیقت می‌رسیم که وی معتقد است که خداوند تعالی ذاتاً مستحق صفات اربعه قدرت، عالمیت، حیات و موجودیت است اما شیخ ابوهاشم بر این باور است علت دارا بودن این صفات برای خداوند داشتن حال یا حالتی ذاتی است (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

ابوعلی جبائی بر این عقیده بود که اراده هستی‌بخش به یک شی غیر از خود آن و غیر از خلق آن است و این نیز روا نیست که خداوند سبحان به چیزی بگوید «کن». وی مدعی بود که خلق همان مخلوق است (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۸).

ابوهاشم جبایی (۲۷۷-۳۲۱ ه.ق): مهم‌ترین مسئله کلامی که ابوهاشم بدان شهرت یافته مسئله احوال است این مسئله از صفات خداوند و کیفیت قیام صفات به ذات خدا بحث می‌کند. در واقع به تبیین نحوه ارتباط ذات باری تعالی با صفات او می‌پردازد و یکراه حل میانه جهت پیوند این ارتباط بود (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۰) معتزله بصره و قاضی عبدالجبار و جمهور شیوخ معتزله از جمله کسانی بودند که رأی ابوهاشم را پذیرفتند. وی معتقد است که ذات از طریق احوال شناخته می‌شود و احوال هم به تنهایی شناخته نمی‌شوند. باقلانی بر گفته ابوهاشم خرده گرفته که چیزی که معلوم نباشد دلیل آوردن برای آن صحیح نیست (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۶۹-۷۰). ابوهاشم معتقد است که

انسان درمی‌یابد که میان علم به ذات چیزی بدون توجه به صفات و عوارضش و علم به همان ذات با توجه به صفاتش فرق است زیرا ممکن است که عقل ذات را درک کند اما نداند که آن ذات مثلاً متصف به صفت علم است یا نه؟ (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۷۱).

ابوهاشم در توجیه نظریه احوال می‌گوید عالم بودن عالم، حالتی است که مفهوم آن غیر از مفهوم ذات است و همچنین قادر و حی و سمیع و بصیر چنین حالتی مثل عالم دارند در مقایسه با ذات. لذا وی برای خداوند حالتی اثبات می‌کند که موجب علم و قدرت حیات و اراده و سمیع و بصیر می‌شود؛ و معتقد است مفهوم بصیر بودن، خداوند غیر از عالم بودن اوست (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۷۱). ابوهاشم برخلاف حسن بصری معتقد بود فعل خلقت همان اراده است و نه تصور و اندیشه؛ زیرا خلقت فعل است و فعل اراده را اقتضا می‌کند (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۷). همچنین ابو هاشم مانند پدرش ابوعلی می‌گوید اراده خداوند حادث است اما نه در محل، بلکه قائم به خود است. پس هر دو جبایی مانند اشاعره بر آن‌اند که اراده صفتی زائد بر علم و غیر آن است (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۴۰).

دلیل توجیهی نظریه ابوهاشم جبایی

ابوهاشم نظریه پدرش را که ذات را علت صفات می‌دانست، رد کرد زیرا که ذات و صفات باری تعالی در شناخت تلازم ندارند یعنی با قبول این اصل که ذات علت صفات است لازم می‌آید که هر که ذات را شناخته است صفات را نیز هم شناخته است، درحالی‌که این چنین نیست. از طرف دیگر این صفات عقلی به ذات بر نمی‌گردند بدین صورت که عقل برای آن‌ها وجه اشتراک و اختلاف قائل است هر چند که با ذات درک می‌شوند بنابراین وی عقیده داشت که صفات خداوند به صورت حال‌اند؛ یعنی علاوه بر اینکه ذات موجود است صفتی معلوم دارد و آن را حال نامید (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۱). وی بیان می‌کند که حال تعریف حقیقی قابل‌ذکری ندارد تا بدین وسیله آن را به حد و حقیقت خویش به گونه‌ای که شامل همه حال‌ها شود بشناسیم چراکه ارائه تعریف حقیقی از آن به اثبات حال برای حال می‌انجامد (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۸۰)؛ اما می‌توان گفت حال صفت موجود است اما خودش وجود ندارد بلکه حال به جنبه معنایی اشیاء ارتباط دارد نه جهت

وجودی، زیرا که احوال به عالم ذهن و اعتبارات برمی‌گردد بنابراین نه موجود است و نه معدوم. وجود و عدم به عالم عین مربوط‌اند اما احوال به عالم ذهن (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۲). ابوهاشم احوال را به دو قسم تقسیم کرد:

۱. حالی که علت دارد: عبارت است از هر حکمی که درباره‌ی علتی است که شرط آن حیاط باشد، مانند علم و قدرت.

۲. حالی که علت ندارد: هر صفتی که برای ذات ثابت باشد، بدون اینکه علت زائد بر ذات داشته باشد مانند عرض است و سیاهی رنگ است. رابطه ذات و صفات باری تعالی از نوع دوم نیست زیرا صفات در ذات خداوند مندرج نیستند. ابوهاشم در نظریه حال بر جهات مفاهیم و تمایز صفات تأکید داشت. به عقیده ابوهاشم تمایز و تشابه موجودات به احوال آن‌ها برمی‌گردد که به نام اجناس و انواع معروف‌اند. درحالی‌که از نظر دیگران وجه تمایز و تماثل موجودات عینی خود ذات اشیاست البته این نظریه توسط فلاسفه و متکلمان اشعری مورد اشکال و انتقاد واقع شده است (ریاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۳).

غزالی و ابطال عقیده فلاسفه و معتزله در انکار صفات خدا

فلاسفه بر محال بودن اثبات علم و قدرت و اراده زائد بر ذات برای مبدأ اول اتفاق دارند چنانکه برخی از اندیشمندان معتزله بر این امر اتفاق دارند و گمان کردند که این اسامی در شرع وارد شده و اطلاق آن‌ها بر سبیل لغت جایز است و این اسامی بر ذات واحدی برمی‌گردد (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱، ابن رشد، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵). فلاسفه به دو طریقه (برهان) این مسئله (عینیت ذات و صفات) را مطرح کرده‌اند (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۳) غزالی در پاسخ معتقد است که آن‌ها قادر بر بازگرداندن همه آنچه برای ذات وصف می‌کنند به نفس ذات نیستند زیرا برای او صفت عالم بودن را اثبات می‌کنند و همین آن‌ها را ملزم می‌کند که بپذیرند این صفت امری زائد بر مجرد وجود است (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱-۱۵۵).

دیدگاه غزالی در مورد اراده الهی

غزالی در تعریف اراده گوید: «اراده عبارت از ایقاع خداوند است فعل را باوجود عدم غفلت، پس قصد و عمد به احداث محدث اراده می‌شود» و افعال خدا همه از روی اراده است و خدا مرید است. اراده خدا را حدی و قیدی نیست و این اراده را به چنان حدی رسد که بدین طریق خداوند سبب هر عملی است در جماد و هر فعلی در حیوان و انسان؛ و همین غزالی را واداشته تا اصل سببیت را موردانتقاد شدید قرار دهد؛ که اقتران میان آنچه سبب می‌گویند و آنچه را سبب می‌پندارند اقتران ضروری نیست (الفاخوری، ۱۳۷۳، ص ۵۵۲).

علم به اینکه خدای تعالی برای افعال خویش مرید است و همه موجودات به مشیت و اراده خداوند ایجاد و صادر می‌شوند و او مبدی و معید و فعال لما یرید است. غزالی می‌گوید خداوند مرید است زیرا معتقد است که هر فعلی که از او صادر گردد ممکن است ضد آن از وی صادر شود و هر چیزی که آن را ضدی نباشد ممکن است که از او این کار عیناً قبل از آن یا بعد از آن صادر گردد یعنی قدرت مناسب دو ضد و دو وقت به مناسبتی واحد رادار است. پس ناچار از اراده صارفه قدرت به یکی از دو مقدور است و اگر علم از اراده در تخصیص معلوم بی‌نیاز باشد تا بدان جا که گویند در وقتی وجود یافت که علم به وجودش سبقت داشته جایز باشد که از قدرت بی‌نیاز باشد تا اینکه بگویند بدون قدرت وجود یافت زیرا علم باوجود آن در او سبقت داشته است (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷).

هدف غزالی از بیان این مطالب این است که قدرت و اراده خدا متلازم‌اند یعنی هیچ کاری بدون قدرت او تحقق نمی‌یابد زیرا اگر اراده باقدرت همراه نباشد بویژه در انجام دادن اضرار آن فعل را به‌طور حقیقی فعل نمی‌تواند خواند (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷).

غزالی معتقد است که اراده خداوند قدیم است و آن در قدم به احداث حوادث در اوقات لایق به آن‌ها تعلق یافته، بنا بر وفق علم ازلی؛ زیرا اگر اراده او حادث می‌بود البته محل حوادث می‌شد و اگر در غیر ذات او حدوث می‌یافت او مرید به آن‌ها نمی‌بود همچنان که شما متحرک به حرکتی که در ذات شما نیست نمی‌شوید و هر طور فرض شود حدوث آن‌ها نیازمند اراده دیگری می‌گردد

و همین طور این اراده به اراده دیگری نیازمند می‌شود و امر تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد و اگر جایز بود که اراده‌ای بدون اراده‌ای حادث شود البته جایز می‌بود که عالم به غیر اراده حادث می‌گردد (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

همچنین غزالی معتقد است که هرگاه ظاهر شود که افعال بندگان مخلوق خداست صحیح باشد که آن‌ها را خدا اراده کرده است (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵). از طرف دیگر غزالی در پاسخ این شبهه که چگونه خداوند نهی می‌کند از آنچه اراده می‌کند و امر می‌کند بدان چه اراده نمی‌کند، بیان می‌کند که امر غیر از اراده است (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

«پس خدای تعالی مرید کائنات و مدبر حادثات است پس در ملک و ملکوت، قلیل و کثیر یا صغیر و کثیر، خیر و شر، نفع یا ضرر ایمان چیزی جز به قضا و قدر و حکمت و مشیت او جریان نمی‌یابد امر او را رد کننده‌ای و قضای او را تعقیب کننده‌ای نیست و اراده او در جمله صفات او به ذات او قائم است» (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۷).

نتیجه

در این نوشتار مطالبی از قبیل تقسیم صفات خداوند، معنا و مفهوم اراده و دیدگاه‌های مختلف پیرامون اراده خداوند، انواع اراده الهی، دیدگاه معتزله و اشعری در مورد اراده و در آخر دیدگاه غزالی، ابوعلی و ابوهاشم جبایی با تأکید بر نظریه احوال وی در مورد صفات ذکر شد بنابراین نتایج ذیل حاصل می‌شود:

- اولاً با لحاظ کردن مشهورترین تقسیم صفات خداوند به ثبوتی و سلبی اراده خداوند مهم‌ترین صفت ثبوتی است که میان متکلمان مناقشات زیادی حول این مسئله صورت گرفته است.
- ثانیاً در تقسیم دیگر صفات به ذاتی و فعلی، سه نظریه مشهور است بدین صورت که گروهی رأی به فعلی بودن صفت اراده، گروهی دیگر به ذاتی بودن و گروه سوم به جمع هر دو وجه که نظریه درست است (هم فعلی و هم ذاتی)، دادند.
- ثالثاً معتزله گروهی بودند با اندیشه‌های متفاوت بدین صورت که گروهی اراده را نوعی علم

می‌دانستند و گروهی دیگر معنای سلبی به آن می‌دادند اما من حیث مجموع اراده را امری حادث دانستند و به ذکر دلیل پرداختند در این میان ابوهاشم جبایی از جمله کسانی بود که در باب صفات جهت خود را از معتزله جدا نمود و نظریه احوال را مطرح نموده است بدین صورت که صفات نه موجودند نه معدوم نه معلوم‌اند و نه مجهول. وی معتقد بود اراده صفتی زائد بر علم است و نظر به حادث بودن اراده داده اما برای آن محل قائل نبوده است.

- رابعاً این امر مسلم است که علت شکل‌گیری مکتب اشعری صرفاً عقل‌گرایان معتزلی بوده است. دیدگاه همه متکلمان اشعری این است که برای خداوند هفت صفت قدیم لحاظ کردند که اراده یکی از این صفات هفتگانه است.
- خامساً غزالی از جمله کسانی است که هم خود به تألیف آثار زیادی پرداخته و هم دیگران به نگاشتن کتاب‌های زیادی در مورد وی همت گماشتند اما این متکلم در طول حیات خویش به مبارزه با گروه‌هایی از قبیل فلاسفه، باطنیه و معتزله پرداخته است. مهم‌ترین اختلاف وی با معتزله توجه بیش‌ازحد این گروه به عقل و بی‌توجهی به شرع است.
- سادساً غزالی در مسئله صفات خصوصاً اراده الهی به نقد دیدگاه معتزله پرداخته و معتقد بود که اراده خداوند قدیم است و خداوند مدیر و مدبر کائنات است و به ذکر اشکالاتی جهت حادث بودن اراده خداوند اشاره نموده است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح نو. جلد دوم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). اسماء و صفات حق. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۷). تهافت التهافت. ترجمه: حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
۴. ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ ق). التعليقات، به تحقیق: عبدالرحمان بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام. ترجمه: حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. جلد اول.
۶. برنجکار، رضا (۱۳۸۱). آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی. قم: انتشارات طه. چاپ چهارم.
۷. جعفری، محمدتقی (بی‌تا). جبر و اختیار. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه.
۸. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه: سید احمد فهری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. دادبه، اصغر (۱۳۶۵). آرای کلامی فخرالدین رازی. مجله معارف. ۶۵ (۷). ص ص ۱۹۴-۱۳۱.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸). درآمدی بر علم کلام. قم: انتشارات دارالفکر.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳). کلام تطبیقی (توحید، صفات و عدل الهی). قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. رضا نژاد نوشین، غلامحسین (۱۳۷۱). حکیم سبزواری، تهران، انتشارات سنایی. چاپ اول.
۱۳. ریاضی، نوریه (۱۳۸۹). اراده الهی و رابطه آن با صفات و آثار خداوند. سبزواری: انتشارات چاپار.

۱۴. رئیس السادات، سید حسن (۱۳۸۲). اندیشه‌های کلامی شیعه. مشهد: نشر جلیل.
۱۵. سبجانی، جعفر، (۱۳۷۵). راه خداشناسی و شناخت صفات او. قم: انتشارات مکتب اسلام. چاپ اول.
۱۶. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۱)، آموزش کلام اسلامی. جلد اول. قم: نشر طه، چاپ دوم.
۱۷. سید هاشمی، اسماعیل و موسوی، سید صفی اله (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی اراده الهی از منظر خواجه نصیر طوسی و ابوالحسن اشعری. فصلنامه اندیشه نوین دینی شیراز. ۱۵ (۳۱). ص ۱۱۱-۱۲۶.
۱۸. شیخ الاسلامی، سید اسعد (۱۳۶۳). تحقیقی در مسائل کلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. شیخ الاسلامی، سید اسعد (۱۳۸۶). سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره. تهران: انتشارات سمت.
۲۰. شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و توضیح کشف المراد. قم: انتشارات دارالعلم، جلد اول. چاپ سوم.
۲۱. غزالی، ابو حامد (۱۳۶۳). تهافت الفلاسفه. ترجمه: علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات جامی. چاپ دوم.
۲۲. غزالی، ابو حامد (۱۳۶۴). احیاء علوم الدین. ترجمه: علاءالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲۳. غزالی، ابو حامد (۱۳۸۴). قواعد العقاید. ترجمه: علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات جامی.
۲۴. الفاخوری، حنا؛ خلیل الجر (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ سوم.
۲۵. فاضل (یزدی مطلق)، محمود (۱۳۶۲). بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله. تهران: نشر دانشگاهی.
۲۶. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.

۲۷. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۹). شیعه در برابر معتزله و اشاعره. ترجمه: سید محمدصادق عارف. مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۸. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۴). عرفان اسلامی و مباحث کلامی. تهران: انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، چاپ اول.