

## هم آوایی خط فکری شیخ مفید با معتزله بغداد در تبیین ماهیت اراده خداوند

a.aghvam@isca.ac.ir

اکبر اقوام کرباسی / استادیار گروه کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳

### چکیده

شیخ مفید در میان متکلمان امامیه، جایگاه ویژه و ممتازی دارد و بی‌تردید تحلیل و تبیین او از آموزه‌های اعتقادی، نقشی تأثیرگذار در تحلیل تاریخ فکر امامیه خواهد داشت. اراده خدا و ماهیت آن، از جمله آموزه‌هایی است که شیخ مفید پیرامون آن رساله‌ای مستقل تحریر کرده است و برخی شاگردانش همچون کراچکی، تبیین و تحلیل او را پرورانده‌اند. خط فکری شیخ مفید، اگرچه همانند تمامی متکلمان عدلیه اراده را حادث می‌داند، ولی از یک سو بر اساس روش‌شناسی‌ای که در کلام‌ورزی خویش بدان التزام دارد، و از سویی دیگر بر پایه برخی از روایات، بین اراده خدا و اراده انسان تفاوت می‌گذارد و به لحاظ وجودشناسی، اراده را همان امر مکون عینی و خارجی می‌داند. شیخ مفید در معناشناسی صفت اراده، معتقد است: امکان انتساب صفت اراده به خداوند وجود ندارد و تنها به دلیل سمع می‌توان خداوند را مرید دانست. از این رو، استعمال این صفت را برای خداوند مجازاً روا می‌دارد. اما این تبیین را پیش‌تر برخی از معتزلیان بغدادی، همچون بلخی کعبی، هم ارائه کرده و برای آن دلیل اقامه نموده بودند. بعید نیست اقبال شیخ مفید به رویکرد و تحلیل معتزلیان بغدادی، به دلیل همسوانگاری این دیدگاه با روایات امامیه بوده باشد.

**کلیدواژه‌ها:** شیخ مفید، کراچکی، ماهیت اراده، بلخی کعبی، معتزله بغداد.

پژوهش‌های امروزی حوزه تاریخ کلام و اندیشه در سده‌های نخست، حکایت‌گر این واقعیت است که دست‌کم دو جریان مهم کلام روایی و کلام نظریه‌پرداز مدرسه کوفه (ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱)، در دوره‌های بعد نیز امتداد یافتند. اندیشه محدثان کوفی یا همان کلام روایی امامیه، سال‌ها بعد از مدرسه کوفه، در مدرسه قم امتداد یافت؛ اما اندیشه‌ورزی جریان دیگر متکلمان امامیه در مدرسه کوفه، اگرچه یک سده خموشی و ایستایی را تجربه کرد (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۳۰)، اما از اوایل غیبت صغرا کم‌کم نشاط و پویایی‌اش را بازیافت. تولد دوباره کلام امامیه، بیشتر مرهون تلاش‌های علمی متکلمان خاندان نویختی (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۴) و معتزلیان شیعه‌شده‌ای همچون ابن‌قبه رازی، ابن‌مملک، ابوعیسی وراقی و... (ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۱) و پاره‌ای دیگر از متکلمان کمتر شناخته‌شده امامیه (ر.ک: موسوی تنیانی، ۱۳۹۱) بود؛ اما نمی‌توان انکار کرد که این تلاش‌ها در عصر شیخ مفید و سیدمرتضی به اوج شکوفایی خود رسید و هیبت و سطوتی برای کلام امامیه فراهم آورد که تا قرن‌ها امتداد داشت (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۷۴). از این رو به درستی می‌توان ادعا کرد که تفاوت‌های روشی و محتوایی متکلمان این دوره از تاریخ کلام امامیه با مدرسه پیشین کلام امامیه در کوفه، مدرسه دیگری را در تاریخ اندیشه‌ورزی کلام رقم زده است که با نام و نشان «مدرسه کلامی بغداد» شناسانده می‌شود (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵). این مدرسه کلامی، دو دوره بی‌درپی را درون خویش جای داده است که هر یک شاخصه‌های خود را دارند؛ اما دوران طلایی و اوج این مدرسه، از زمان شیخ مفید به مدت تقریباً یک قرن ادامه یافته است (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۲). این دوران، مقارن است با حضور شیخ مفید و شاگردش سیدمرتضی، که هر دو از بزرگ‌مردان عرصه کلام در این دوره از تاریخ کلام امامیه محسوب می‌شوند. این مقاله درصدد است نشان دهد تبیینی که شیخ مفید و خط فکری او از ماهیت اراده خدا به دست می‌دهد، از یک سو در چه نسبتی با روایات امامیه است و از سوی دیگر، چه مناسبتی با تبیین اراده از نظر متکلمان معتزلی بغدادی دارد.

مشخصه اصلی خط فکری شیخ مفید را بیش از همه باید در روش‌شناسی مألوف وی پیدا کرد. او با این باور که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم درست از روایات امامان معصوم علیهم‌السلام بنا نهاده است، (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۱) از سوی به نقد اعتقادات شیخ صدوق به‌عنوان میراث‌بر جریان محدثان کوفه پرداخته (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب) و از سوی دیگر و بر همین پایه، دیدگاه نویختیان و معتزله بصره را به نقد کشیده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۳۳-۳۴، ۵۳، ۷۳، ۷۹ و ۸۳). مقایسه آرا و محتوای کلامی ایده‌های شیخ مفید با اندیشه‌های معتزلیان شیعه‌شده و خط فکری شاگردش سیدمرتضی، این گفته را تأیید می‌کند که شیخ مفید چرخش‌های فکری قابل توجهی در اندیشه‌ورزی با پیشینیان خودش از یک سو، و فاصله‌ای معنادار با سیدمرتضی و هوادارانش از سوی دیگر دارد (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۲).

اما از سوی دیگر، همگرایی شیخ مفید با معتزله بغداد را هم نباید از نظر پنهان داشت؛ هرچند این همگرایی، با تحلیل روش‌شناسی کلامی شیخ مفید و قرابت آن روش، با شیوه و منهج کلامی معتزلیان بغداد قابل تحلیل باشد (مکدرموت، ۱۳۶۳، ص ۶۹). معتزله بغداد یکی از دو جریان سترگ فکری در میان معتزلیان است که با مخالفت

بشربین معتمر با اسلاف خود در پاره‌ای مسائل مهم به وجود آمده است. وی که درس آموخته گرایش رایج و عمومی معتزلیان در بصره بود، در عین وفاداری به اصول پنج‌گانه اعتزال و مبانی اساسی آن، ایده‌های جدیدی مطرح کرد تا بدین وسیله خود و پیروانش را از دیگر معتزلیان متمایز کرده باشد. دلایل اصلی جدایی بشربین معتمر از جریان عمومی اعتزال، هرچه بوده، اختلاف در رویکردهای سیاسی یکی از مهم‌ترین آنها بوده که البته تأثیر قابل توجهی در عقاید دو گروه داشته است (رک: سلطانی، ۱۳۹۳). جریان عمومی اعتزال بر پایه اصل امر به معروف و نهی از منکر، چاره‌ای جز موضع‌گیری در مسائل سیاسی نداشتند و اساساً همین امر نقطه کانونی تفاوت اعتزال سیاسی با جریان اجتماعی حلیسیه محسوب می‌شود که عدم داوری و سکوت در نزاع‌های سیاسی را پیشینه خود می‌نمود (رک: ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۴). برای نمونه، *واصل بن عطاء*، از بزرگان اعتزال بصری، بر همین پایه یکی از طرف‌های درگیر در جنگ جمل را لابعینه خطاکار می‌دانست (ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۶۰)؛ اما پذیرش خطاکار بودن علی علیه السلام برای رویکرد بغدادی اعتزال سخت‌گران بود. به راستی میل به تشیع میان معتزلیان بغداد، شاخص قابل توجهی است که آنان را از جریان بصری اعتزال جدا می‌سازد (رک: موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۲۰۳). تمایل به تشیع بغدادی‌ها به این معناست که آنها در بحث امامت قائل به افضلیت حضرت علی علیه السلام بر *ابی بکر* بودند و از معاویه و عمروبن عاص دوری می‌جستند (رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲، ص ۱۶۵؛ بغدادی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۳). حال آنکه بصری‌ها معتقد بودند که علی علیه السلام فقط در امر خلافت برتر از دیگر خلفاست (رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۷۶۷). از بشربین معتمر، *ثمامه بن الاشرس*، *جعفر بن مبشر*، *جعفر بن حرب*، *احمد بن ابی‌داود*، *ابو جعفر اسکافی*، *ابوالحسین خیاط* و *ابوالقاسم بلخی* می‌توان به‌عنوان مشاهیر معتزله بغداد یاد کرد (رک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲، ص ۱۴۵، ۲۷، ۸۶، ۹۶، ۹۸ و...).

باری، اگرچه انتظار می‌رفت اندیشه‌های شیخ مفید میان شاگردانش امتداد یافته باشد، اما بیشتر آنان، بیش از آنکه به روش و محتوای کلامی شیخ وفادار باشند، به جریان کلامی شاگردش سیدمرتضی پیوستند. در این میان، تنها نام *ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی* یا *کراچکی* را به‌عنوان میراث‌بر و پیرو جریان کلامی استادش شیخ مفید می‌شناسیم (رک: کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ رضایی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۱۹؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰-۲۳۱). سؤال اینجاست که این تغییر رویکرد، از چه روست و چرا این اقبال به سمت جریان کلامی اعتزال بغدادی از سوی شیخ مفید - دست‌کم در خصوص اراده الهی - رخ داده است؟ ضرورت و اهمیت این بحث از آن روست که چه بسیار از مستشرقانی که حسب تحلیل نادرست از همین واقعه تاریخی، کلام امامیه و خصوصاً شیخ مفید را وام‌دار کلام اعتزالی دانسته و طبعاً اصالت و استقلال این دانش را میان امامیان به چالش کشیده‌اند برای نمونه کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید اثر مارتین مکدموت بر همین پایه شکل گرفته است.

### پیشینه موضوع تا قبل از شیخ مفید

بحث درباره ماهیت اراده پروردگار، درازایی به طول تاریخ اسلام دارد. این موضوع در شمار مباحثی است که از آن در قرآن صحبت شده و تا آخرین آثار کلامی معاصر نیز همچنان زنده و محل بحث و گفت‌وگوست. نیم‌نگاهی به برخی

آیات قرآن، مانند: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳)؛ «... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (حج: ۱۴)؛ «... فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶) و یا «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، حاوی این پیام است که ارادهٔ چونان فعلی، از افعال خداوند، و نشان‌دهندهٔ «فعلیتِ پروردگار» می‌باشد. این در حالی است که بحث دربارهٔ ماهیت این اراده، در سامانهٔ روایات بسط بیشتری یافته و تبیین کامل‌تری از آن ارائه شده است. روایات مرتبط با این موضوع به این نکته توجه می‌دهند که نباید میان ارادهٔ انسان با ارادهٔ خدا یکسان‌انگاری شود؛ چراکه حقیقتِ ارادهٔ انسان با خداوند متفاوت است و هر کدام احکامی متفاوت برای خویش دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳). با این همه، این دستاورد و نتیجهٔ بدون اختلافِ منابع و حیانی است که اراده، حقیقت و کنه فعل حق تعالی، بلکه منشأ تحقق افعال اوست. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید داشتند که همین اراده، حقیقتی حادث و ممتاز از ذات است و نباید به مرید یا مراد برگردانده شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۷، ح ۱۸؛ ص ۳۳۹، ح ۸ و...).

متکلمان امامیه نیز که از نخستین روزهای کلام‌ورزی، رسالت خود را تبیین همین مضامین اعتقادی می‌دانستند، تلاش می‌کردند بر پایهٔ متون و حیانی و در چارچوب آیات و روایات نظریه‌پردازی کنند (ر.ک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱). از این‌روست که در تاریخ کلام امامیه مشاهده می‌کنیم هشام‌بن‌حکم در نخستین مدرسهٔ کلامی امامیه، ارادهٔ خداوند را به «حرکت» معرفی می‌کرد و در تبیین این مضمون، به نظریهٔ «معنا» متوسل می‌شد. وی معتقد بود که حرکت در کنار علم، کلام و... فعل خداست و حقیقت فعل پروردگار، چیزی جز معنا نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱).

منظور از حرکت در اندیشهٔ او، حرکتی نبود که در عالم مخلوقات دیده می‌شود؛ بلکه یک کمال و ویژگی برای ذات دانسته می‌شد که به اعتبار ماحصل آن، یعنی حرکتِ مُشاهد در عالم خارج، حرکت نامیده شده است. ثمرهٔ این نگاه نیز آن بود که اراده از مقولهٔ «تغییر»، و «اقدام و کنشی» وجودی به نام فعل دانسته شود (همان، ص ۴۰ و ۵۸۴).

معنا نیز در نظر هشام امری بود که نه ذات خدا دانسته می‌شد و نه از آن جدایی داشت؛ از این‌رو، چون در رتبه‌ای غیر از ذات خداوند قرار داشت، مخلوق و حادث دانسته می‌شد؛ چنان که حقیقت فعل در نظر متکلمانِ نخستین چنین بود. از طرفی دیگر، معنا در مرتبه و عداد دیگر مخلوقات عالم هم قرار نمی‌گرفت؛ لذا از احکام موجودات عالم مخلوقات، مثل جوهر یا عرض بودن آنها هم سخنی به میان نمی‌آمد. گویی هشام‌بن‌حکم که با فرمول «لا هی هو و لا هی غیره» از ایده و نظریهٔ «معنا» یاد می‌کرد (ر.ک: همان، ص ۴۱، ۵۵، ۲۲۲ و...)، در واقع جدای از مرتبهٔ ذاتِ خداوند و به غیر از عالمِ مخلوقات و اشیا، عملاً از مقام دیگری سخن می‌کرد که نه احکام ذات را برمی‌تابید و نه از ویژگی‌های عالمِ مخلوقات پیروی می‌کرد (همان، ص ۳۷). این رفتار هشام‌بن‌حکم از آن‌رو بود که می‌کوشید بر اساس متون و حیانی به سمت و سوی نظریه‌پردازی رو کند. لذا اگر در متون و حیانی، اراده مخلوقی دانسته شده که به نفسها و قبل از دیگر اشیاء خلق شده است و دیگر اشیا، به‌واسطهٔ آن پا به عرصهٔ وجود نهاده‌اند (صدوق، ۱۳۸۹ق، ص ۳۳۹، ح ۸)، آنگاه تبیین اراده با ارائهٔ نظریهٔ «معنا»، تبیین صفتی از صفاتِ پروردگار خواهد بود که از یک‌سو در عداد صفاتِ ذاتِ پروردگار جای نگرفته و حادث است؛ اما از سوی دیگر، در کنار دیگر مخلوقاتِ عالم، نیز طبقه‌بندی نشده و نسبتش با خداوند همچنان محفوظ است.

این تبیین‌گری بدین معناست که طبق نظر متکلمان کوفه، اراده خداوند حقیقتی غیر از مراد و شیء مکنون خارجی است؛ ایده و تلقی‌ای که خواهیم دید بعدها امثال شیخ مفید یا برخی از معتزلیان بدان باور داشتند و در تبیین اراده، از آن سخن می‌گفتند. طبیعی است با چنین پنداری، اگر ادعا شود که مراد متکلمان کوفه از فعل خواندن اراده، فعل در معنای مصدری، یعنی فعالیت و خلاقیت بوده است، نه فعل به معنای حاصل مصدر که در خارج ایجاد می‌شود و مخلوق نام دارد، ادعای ناموجهی نیست.

اما تبیین اراده بر اساس حرکت و معنا، تنها تبیین متکلمان دوره حضور اهل بیت علیهم‌السلام از اراده خداوند بود. / شعری دیدگاه امامیان را در دوران غیبت صغری به‌گونه‌ای دیگر ارائه می‌کند تا نشان داده باشد که این دسته از متکلمان امامیه اراده را حرکت نمی‌دانند (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱). بر پایه این گزارش، این گروه خود دو دسته‌اند: عده‌ای همچنان می‌پذیرند که اراده مخلوق است، اما خلق آن نیازی به اراده‌ای دیگر ندارد. گویی خلق اراده نوعی خلق خاص است که مانند دیگر مخلوقات، نیازمند اراده در خلق خودش نیست. اینکه چرا این گروه همچنان از واژه مخلوق برای چنین تلقی‌ای از اراده استفاده می‌کنند، ای‌سا به این دلیل بوده است که تأکید شود اراده با ذات و خالق اشتباه نشود. دسته دیگری که اراده را حرکت نمی‌دانند، معتقدند که منظور از اراده، همان مراد یا شیء مکنون خارجی است. در سطور گذشته یادآوری شد که در نگاه متکلمان عصر حضور، اراده یک فعل در معنای مصدری خود و غیر از مراد و شیء مکنون خارجی است؛ اما تلقی این گروه از متکلمان دوران غیبت، حاوی این پیام است که موضع متکلمان امامیه به تدریج در حال تغییر است و از فعل در معنای مصدری به فعل در معنای حاصل مصدری تغییر مسیر می‌دهد (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱)؛ اما به‌راستی چرا این اتفاق رخ داده و موضع شیخ مفید در این دوره از تاریخ کلام امامیه چگونه بوده است؟

### اراده الهی در نظر شیخ مفید

بازخوانی نظریه شیخ مفید پیرامون اراده الهی چندان با دشواری کمبود داده و اطلاعات مواجه نیست؛ چراکه حجم اطلاعات و آثار برجای مانده از او، به نسبت بیشتر از گذشتگان است. شیخ مفید که در کتاب *تصحیح الاعتقادات* تلقی استادش شیخ صدوق را به نقد کشیده، بحث اراده الهی را نیز از این انتقاد مستثنا نکرده است. وی به غیر از *تصحیح الاعتقادات*، رساله‌ای در موضوع اراده با عنوان *مسئله فی الارادة* نیز به رشته تحریر درآورده که در مجموعه آثار او چاپ شده است. همچنین کتاب *اوایل المقالات* او نیز حاوی اطلاعات دقیقی درباره این موضوع است. وی در همین کتاب، معنایی کلی از اراده بدین شرح مطرح کرده است: «انَّ الإرادة التی هی قصد لإيجاد أحد الصدين الخاطرين ببال المرید موجبة لمرادها» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۱۰۲).

در این معنا، اراده از نظر شیخ، قصد ایجاد یکی از دو طرف مقابل هم در ذهن مرید است؛ مثل انجام دادن یا انجام ندادن کاری. این تعریف، در واقع همان معنای لغوی اراده است؛ لذا شیخ مفید برای فهم دقیق‌تر ماهیت اراده الهی، تفکیک و تمایز میان اراده خداوند و اراده انسان را لازم می‌شمارد و تأکید می‌کند اراده خداوند از آن جهت که خالق است، و اراده انسان به آن لحاظ که مخلوق است، هر یک لوازم خاص خود را دارند. به نظر

می‌رسد این تفکیک برگرفته از روایت صحیح صفوان بن یحیی بوده باشد که در آن امام علی بن موسی الرضا علیه السلام بین اراده خالق و مخلوق فاصله می‌گذارند. این روایت نقشی اساسی در تلقی شیخ از اراده دارد. صفوان نقل کرده است: «الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرَوِي وَ لَا يَهْمُ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳).

نباید فراموش کرد که منابع وحیانی نقشی اساسی در سامانمند کردن باورهای شیخ مفید دارند. او خود مدعی این شیوه است که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم درست از روایات امامان معصوم علیهم السلام بنا نهاده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف، ص ۵۱). بر همین پایه، شیخ مفید معتقد است که اراده خداوند نسبت به افعال خودش (اراده تکوینی)، همان ایجاد افعال است. از همین رو در *اوایل المقالات* می‌نویسد: «و أقول إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله و إرادته لأفعاله خلقه أمره بالأفعال» (همان، ص ۵۳). او تصریح کرده است که این دریافت، برگرفته از روایاتی است که از سوی خاندان وحی در اختیار او قرار داشته و اعتقاد امامیان دیگر نیز همین است (همان، ص ۵۳). بعید نیست دلیل شیخ مفید در این مدعا، روایت پیش‌گفته از صفوان باشد که در آن، اراده خداوند، احداث فعل دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۸، ح ۴).

شناساندن اراده به نفس فعل در تبیین اراده خداوند، جدای از متن پیشین - که از *اوایل المقالات* نقل شد - به تکرار در رساله *مسئله فی الإرادة* هم گوشزد شده است: وی می‌نویسد: «الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج، ص ۱۱) یا «ثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد و أنها نفس فعله الأثنياء» (همان) یا «...أن إرادة الله تعالى لفعله هي نفس ذلك الفعل و لا تثبتون له إرادة غير المراد...» (همان، ص ۱۳).

شیخ مفید در توضیح و تبیین یکی بودن اراده و فعل خدا کوشیده است نشان دهد که تقدم اراده بر مراد، تنها در مخلوقات پذیرفتنی است و این تقدم، در مورد خداوند متصور نیست. وی در رساله *مسئله فی الإرادة*، ضمن اینکه تأکید می‌کند اراده در مورد خداوند عین فعل است، این‌گونه بر تفاوت اراده الهی با اراده بندگان استدلال می‌کند که مخلوقات به واسطه نقص و نیازمندیشان، تصور و نیت درونی و خطورات و واردات قلبی دارند؛ و بر همین اساس برای انجام فعل باید بر آن نیت و خواست درونی عزم و اراده پیدا کنند تا پس از آن، فعل واقع و محقق شود. لذا اراده در مخلوقات، مقدم بر فعل است. اما از آنجا که خدای متعال از نیاز منزّه است و وجود انگیزه و خطورات قلبی برای تحقق افعالش محال است، پس باید اراده در مورد او معنایی متفاوت با معنایی که در مخلوقات بیان شد، داشته باشد و آن، خود انجام فعل است، نه تصور فعل و عزم بر انجام آن.

این همه بدین معناست که اراده در نظر شیخ مفید، همچون دیگر متکلمان کوفه و محدثان قم، حادث و از صفات فعل خداوند است؛ اما نکته جالب توجه آن است که شیخ مفید مرید بودن خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند. وی می‌نویسد: «و أقول: إن الله تعالى مرید من جهة السمع، و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن، و لا أوجب ذلك من جهة العقول» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف، ص ۵۳). لذا این سؤال به‌طور جدی مطرح خواهد

شد که دلیل چنین باور و اعتقادی چیست؟ علامه مجلسی در پاسخ به این پرسش، روایت پیش‌گفته از صفوان بن یحیی را معیار و ملاک شیخ مفید برای سمعی بودن دلیل اراده دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳۸، ح ۴). این پاسخ قابل توجه است و نباید از آن به سادگی عبور کرد. به‌هرحال در این امر تردیدی نیست که تمام متکلمان تا دوره شیخ مفید، اراده را مفهومی غیر از علم و غیر از قدرت می‌دانسته‌اند؛ مفهومی که خلق و آفرینش با آن گره خورده و فاعلیت را تبیین می‌کرده است؛ اما شیخ مفید بر اساس همین روایت معتقد است مفهومی که از اراده درک می‌شود، مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی مثل اندیشیدن و تفکر است که بدون آن ویژگی‌ها، اراده نخواهد بود؛ به‌خلاف علم و قدرت که می‌توان بین مفاهیم مخلوقی و خالق آن، حد مشترکی در نظر گرفت. از همین رو معتقد است که نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را به خدا استناد داد.

اما سؤال دومی که بلافاصله مطرح می‌شود، این است که در این صورت، به چه دلیل چنین مفهومی به خداوند نسبت داده می‌شود و چرا خداوند «مرید» خوانده شده است؟ در پاسخ به این سؤال، شیخ مفید معتقد است: انتساب اراده به خداوند، تنها از آن‌روست که در ادله سمعی از آن سخن به میان آمده است؛ وگرنه دلیل عقلی ناتوان‌تر از آن است که بتواند وصف مریدیت را برای خداوند به اثبات برساند. براین اساس، شیخ مفید کاربرد و اطلاق صفت اراده برای خداوند را صرفاً مجاز و استعاری می‌داند؛ زیرا از نظر او اقامه ادله عقلی برای انتساب چنین صفاتی به خداوند ممکن نخواهد بود.

او با صراحت درباره استعمال مجازی اراده صحبت می‌کند و در کنار تبیین اراده الهی به نفس فعل، اراده خدا نسبت به افعال بشر (اراده تشریحی) را امر به افعال می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۳) و به این نکته تصریح می‌کند که چنین نسبتی استعاره و مجاز است. وی می‌نویسد: «فأما إرادة الله تعالى لأفعال خلقه فهي أمره لهم بالأفعال و وصفناه له بأنه يرید منه كذا إنما هو استعارة و مجاز و كذلك كل من وصف بأنه مرید لما ليس من فعله تعالى طريق الاستعارة و المجاز... فقولنا إن الله يرید من عباده الطاعة إنما معناه أنه يأمرهم بها» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۱۴).

وی برای اثبات دیدگاه خود مبنی بر استعاری بودن نسبت اراده به خداوند، نیازمند اقامه دلیل است. بدین‌منظور، در ابتدای کتاب **مسئله فی الإرادة** تصریح می‌کند که اختلافی در مرید بودن خداوند نیست؛ اما آیا او ذاتاً چنین است یا زیادت اراده، مرید خوانده می‌شود؟ نتیجه بحث او در پاسخ به این پرسش، استناد مجازی اراده به خداوند است. وی استدلال می‌کند که خداوند از دو حال خارج نیست: یا بالذات مرید است یا بالاراده. خداوند بالذات مرید نیست؛ چراکه این پندار مستلزم انتساب افعال قبح به خداوند است؛ حال آنکه خداوند منزّه از آن است که فعل قبیح انجام دهد. همین‌طور مرید به اراده هم نیست؛ چراکه این اراده از دو حال خارج نخواهد بود: یا موجود است یا معدوم. آن را نمی‌توان معدوم دانست؛ چراکه معدوم شیئیت ندارد و نمی‌تواند برای غیرش حکمی ارائه کند؛ اما اگر موجود باشد، باز از دو حال خارج نیست: یا قدیم است یا محدث. اراده نمی‌تواند قدیم باشد؛ چرا که جدای از تماثل با خداوند در قدمت، مستلزم پذیرش قدم مرادات هم خواهد بود؛ پس گریزراهی نیست، مگر آنکه خداوند را مرید به اراده‌ای محدث بدانیم؛ اما این نیز پذیرفته نیست؛ چراکه حتی هواداران و مثبتین اراده برای خداوند، آن را عرض می‌دانند و عرض، ناگزیر مستلزم تکیه و حلول در محل است. این محل، یقیناً نمی‌تواند خداوند باشد؛ زیرا خداوند قدیم است و اراده‌ای که از آن بحث می‌شود، حادث؛ و امر قدیم نمی‌تواند محل امور حادث باشد. همین‌طور این محل، غیر

خداوند هم نمی‌تواند باشد؛ چراکه در این صورت، اراده به خدا منسوب نخواهد بود؛ بلکه به آن محلی منتسب می‌شود که در آن حلول کرده است. تنها فرض باقی‌مانده آن است که گفته شود اراده عرضی حادث، اما لا فی المحل است. این گفته نیز نامعقول و ناپذیرفتنی است. پس تنها صورتی که می‌توان برای کاربست اراده در ادلهٔ سمعی دانست، آن است که استعمال آن مجاز و استعاره دانسته شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۷-۸).

به‌هرحال در دیدگاه **شیخ مفید**، ارادهٔ تکوین شیء، چیزی جز خودِ تکوین نیست. گویی در تحلیل شیخ از اراده، وصف خدا به مرید بودن، همان اراده به‌معنای فعل مصدری است و اینکه خدا اراده کرده چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعل» ایجاد کردن نیست. پس ارادهٔ خدا در مورد افعالش، عین فعلِ خلق و آفرینش آنهاست؛ و از آن سو در مورد افعال بندگانش، عین امر اوست. در کنار این نگاه وجودشناسانه به اراده، نگاه معاشناسانهٔ شیخ به این صفت، راه به جایی نمی‌برد و دستاورد آن، استناد مجازی این صفت به خداوند است.

### کراجکی و هم‌نویایی با اندیشهٔ شیخ مفید

*ابوالفتح کراجکی*، با اینکه محضر علمی شیخ طوسی را درک کرده است، در مسیر اندیشه‌ورزی، از استاد دیگرش شیخ مفید تبعیت می‌کند. او نیز می‌کوشد با اقامهٔ دلیلی شبیه آنچه شیخ مفید مطرح کرده است، نشان دهد که نمی‌توان حقیقتاً خداوند را به اراده وصف نمود. وی بر اساس برهان خلف می‌نویسد: اگر خداوند در حقیقت مرید باشد، از دو حال خارج نیست: یا لنفسه مرید است یا بالاراده. حالت اول، مستلزم امر محالی همچون ارادهٔ قبیح توسط خداوند است در حالت دوم نیز یا خداوند به اراده‌ای قدیم مرید خوانده می‌شود یا به اراده‌ای حادث. اما در جای خود ثابت شده است که تنها یک موجود قدیم وجود دارد و آن خداوند است و لا غیر. پس ناگزیر خداوند به ارادهٔ محدثه مرید خوانده می‌شود. اما کراجکی این شکل را هم محال می‌داند و می‌نویسد: «و هذا أيضا يستحيل لأن الإرادة لا تكون إلا عرضا و العرض يفتقر إلى محل و الله تعالى غير محل للأعراض و لا يجوز أن تكون إرادته حالة في غيره كما لا يجوز أن يكون عالما بعلم يحل في غيره و قادرا بقدرته تحل في غيره. و لا يجوز أيضا أن تكون لا فيه و لا في غيره لأنه عرض و العرض يفتقر إلى محل يحملها و يصح بوجوده وجودها» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۰).

این تلقی کاملاً در مقابل تبیین دیگر متکلمان امامیه در بغداد، همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی بود که تنها صورت پذیرفتنی در این استدلال را آن می‌دانستند که اراده عرضی است که لا فی المحل حادث می‌شود (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۰-۳۸۶؛ طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۰-۸۱)؛ اما کراجکی تأکید می‌کند که این برداشت پذیرفتنی نیست و عرض برای وجودش نیازمند محل است.

با این همه، او باید به این سؤال پاسخ دهد که آیا خداوند را مرید می‌داند یا نه؟ و اگر چنین است، معنای ارادهٔ الهی نزد او چیست؟ وی برخلاف سیدمرتضی و شیخ طوسی - که برای اثبات اراده دلیل عقلی اقامه می‌کردند - همانند شیخ مفید معتقد است تنها از طریق دلیل سمع باید پذیرفت که خداوند مرید است. وی در فصلی با عنوان «بیان صفات المجاز» می‌نویسد: «فأما الذي يوصف الله تعالى به و مرادنا به غير حقيقة الوصف في نفسه فهو كثير، فمنه مرید و كاره و غضبان و راض و محب و مبغض و سميع و بصير و راء و مدرک فهذه صفات لا تدل على



و جوب صفة يتصف بها و إنما نحن متبعون للسمع الوارد بها و لم يرد السمع إلا على مجاز اللغة و اتساعاتها و المراد بكل صفة منها غير حقيقتها» (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۸).

وی همچون شیخ مفید تأکید می‌کند که از نظر معناشناسی، اسنادِ صفتِ مریدیت به خداوند، تنها بالاستعاره و بالمجاز ممکن است. کراچکی برای تصحیح و وجه کاربرد این صفت برای خداوند، معنای لغوی اراده را به میان می‌آورد و موجود مرید را موجودی تعریف می‌کند که قصد ایجاد یکی از دو طرفِ مقابل هم را در ذهن می‌پروراند. وی می‌نویسد: «علم: أن المرید فی الحقیقة و المعقولة هو القاصد إلى أحد الضدین، اللذین خطراً بیاله الموجب له بقصده و إیثاره دون غیره» (همان).

اما او این معنا را همانند شیخ مفید تنها در مخلوقات ساری و جاری می‌داند و توصیف خداوند به آن را - از آن جهت که خدا معروضِ خواطر نمی‌شود و نیازمند فکر و اندیشه هم نیست - نمی‌پسندد. وی در متنی شبیه استادش مفید، همین نکته را متذکر می‌شود که به این دلیل می‌توان این واژه را بر خداوند اسناد داد که افعال او همچون افعال انسان‌ها از سر غفلت و ایجاب نیست و او به افعالش آگاهی دارد. همین خصایص مشترک است که وجه و جواز استناد اراده به خداوند را فراهم می‌آورد. وی می‌نویسد: «فإنما معنی قولنا إن الله تعالی مرید لأفعاله أنها وقفت و هو عالم بها غیر شاغلة، و لا هو موجودا لمسبب وجب من غیره مریدا له، فصح إذا أردنا أن نخبر بأن الله تعالی يفعل لا من سهو و لا غفلة و لا یایجاب من غیره أن تقول هو مرید لفعله و یکون هذا الوصف استعارة لأن حقیقته كما ذکرناه لا یکون إلا فی المحدث» (همان).

به روشنی می‌توان قضاوت کرد که کراچکی کاملاً همانند شیخ مفید معتقد است و همسو با او در موضوع اراده گام می‌نهد؛ اما جالب اینجاست که رویکرد و تبیین شیخ مفید و شاگردش کراچکی، پیش‌تر توسط جریان اعتزال بغدادی ارائه شده بود.

### تبیین معتزلیان بغداد از اراده خداوند

هرچند میان معتزلیان اختلاف‌های چشمگیری در زمینه تبیین اراده الهی می‌توان یافت (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۹-۱۹۰)، اما قاضی عبدالجبار تأکید می‌کند با همه این اختلافات، تمامی معتزله اراده را امری حادث و از صفات فعل خداوند می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ق ۲، ص ۲۵). نخستین مطالعات درباره تبیین‌های معتزلیان متقدم از اراده الهی، نشان از یک تئوری اصلی و اساسی بین شیوخ اصلی اعتزال، به‌ویژه در بصره، و دست‌کم دو نظریه حاشیه‌ای دارد که به ابوهندیل علاف، بشرین معتمر و نظام نسبت داده شده است (همان، ص ۲۵ و ۲۶). آن‌گونه که از گزارش‌های قاضی عبدالجبار برمی‌آید، دیدگاه ابوهندیل دیدگاه پذیرفته‌شده بیشتر شیوخ اعتزال بصری، همچون ابوعلی و ابوهاشم جیائی، بوده است. اراده در نظر ابوالهندیل به معنای خلق و فعل در حوزه تکوین و امر در حوزه تشریح است؛ اما اگر اراده الهی در حوزه تکوین به معنای خلق و امری حادث است، سؤال آن است که محل آن اراده کجاست؟ طبیعی است پاسخ این پرسش برای متکلمی که اراده را حادث می‌داند، نمی‌تواند ذات الهی باشد؛ از این‌روست که در تاریخ معتزله، ابوهندیل اولین متکلمی است که محلی برای اراده الهی قائل نیست و آن را حادث لا فی المحل می‌خواند؛

ایده‌ای که بعدها نیز بیشتر شیوخ معتزله آن را پذیرفتند (همان، ص ۲۷). دیدگاه دیگر، به بشرین ممتصر مؤسس گرایش بغدادی اعتزال، منسوب شده است که برای اراده‌ی خداوند دو مقام در نظر می‌گیرد و در هر دو حالت، خداوند مرید است: یکی در مقام ذات که ذات، به اراده نسبت داده می‌شود؛ و دیگری در مقام فعل که فعل، او منسوب به اراده می‌شود (همان، ص ۲۶). رویکرد سوم میان معتزله، رویکردی است که منکر اراده برای خداوند است و آن را امری مجازی می‌داند. این دیدگاه با نام *بلخی کعبی*، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان گرایش بغدادی اعتزال، و *نظام و جاحظ*، از نظریه‌پردازان بصری معتزله، گره خورده است. این سه اندیشمند، حقیقتی برای اراده قائل نبودند و انتساب آن به خداوند را مجازاً صحیح می‌دانستند. این مطلب را *شهرستانی* گزارش کرده است که از نظر *نظام*، نمی‌توان حقیقتاً خداوند را به صفت اراده وصف کرد. با این همه، از آنجاکه منابع وحیانی، خداوند را مرید خوانده‌اند، اراده در افعال الهی، به معنای خلق مریدات بر پایه علم الهی دانسته می‌شود و منظور از اراده در افعال بندگان، امر و نهی خداوند به آن افعال خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹). همین مضمون را *قاضی عبدالجبار* برای *بلخی* هم مطرح کرده است که مرید خوانده شدن خداوند، بدان معناست که او از سر توجه و آگاهی، ایجادکننده افعال خویش است. همچنین اراده افعال بندگان از سوی خداوند، به معنای آن است که خداوند آنان را به آن فعل مأمور ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۲).

*شهرستانی* تأکید می‌کند نظریه *بلخی کعبی* هماهنگ با *نظام* بوده و *بلخی* اعتقاد خویش درباره اراده را از *نظام* گرفته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹). بر اساس آنچه در *نهایت‌الاقدام* آمده است، *بلخی* در حمایت از دیدگاه *نظام* دو برهان هم ارائه می‌کند تا ایده *نظام* را بیشتر روشن کرده باشد. نتیجه این برهان چنین است که اراده تنها در انسان می‌تواند قابل قبول و تحلیل‌پذیر باشد؛ زیرا اراده به معنای قصد و عزم است و منشأ آن، بی‌اطلاعی و ناآگاهی انسان است؛ اما چون همین منشأ در خداوند تعالی وجود ندارد و خداوند عالم بر همه چیز است و در کنار آن بر همه کار نیز قدرت دارد، طبعاً قصد و عزم و اراده‌ای هم برای آن نمی‌توان در نظر گرفت (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲۸). به روشنی می‌توان دید که *نظام*، تمام ظرفیتی را که از اراده مورد انتظار است، در علم و قدرت الهی خلاصه می‌بیند و از همین رو خداوند را ذاتاً و حقیقتاً مرید نمی‌داند. باری، انکار اراده خداوند، نقطه اشتراک دیدگاه *نظام* و *کعبی* است.

مطلب دیگری که می‌تواند در این‌همانی دیدگاه شیخ مفید با معتزله بغداد در زمینه اراده خداوند مورد توجه قرار گیرد، گزارشی است که *اشعری* در *مقالات‌الاسلامیین* درباره نظریه *نظام* و همفکران او دارد و در واقع تبیین‌گر تلقی او از مرید خوانده شدن خداوند است. بر پایه این گزارش، در نظریه *نظام* درباره اراده خداوند، با سه‌گانه‌ای همچون ذات، فعل (= تکوین) و مراد (= متکون) مواجهیم که در آن، اراده تکوین‌شیء چیزی جز خود تکوین نیست. گویی در تحلیل *نظام* از اراده، وصف خدا به مرید بودن، چیزی جز اراده به معنای مصدری نیست. پس، از دیدگاه *نظام*، فعل تنها به معنای مصدری - و نه حاصل مصدر - است و اینکه خدا اراده کرده است چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعل» ایجاد کردن نیست. به‌زعم وی، اراده خدا در مورد افعالش، عین «فعل» خلق و آفرینش آنهاست؛ و از آن سو، در مورد افعال بندگان، عین امر اوست. *نظام* معتقد است: اگر به خداوند نسبت داده شود که خداوند واقعه‌ای را در آینده اراده کرده است، این تنها بدین معناست که بر وقوع آن

حکم کرده و از آن خبر داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۰)؛ اما چگونه می‌توان این همسویی را تحلیل کرد؟ بعید نیست شیخ مفید رویکرد معتزلیان بغداد را بیش از دیگران به جریان فکری امامیه نزدیک می‌دانسته و احتمالاً تبیین و تلقی آنان از معارف را همسو و همگام با روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیده است و لذا از همین رو هم تأکید می‌کند تلقی‌اش از اراده با معتزله بغداد همسو و همراه است.

## نتیجه‌گیری

چنان‌که اشاره شد، مدرسه کلامی بغداد دو دوره متوالی را پشت سر نهاد. خواندیم که نوبختیان و معتزلیان شیعه‌شده، به‌عنوان نخستین متکلمان امامیه پسافترت، چگونه از نظریه کوفیان متقدم همچون هشام‌بن‌حکم در تبیین اراده به حرکت دست کشیدند و آن را به نفس فعل شناساندند. این واقعه بیش از همه، به فاصله‌گیری متکلمان این دوران از روش‌شناسی معهود متکلمان دوره حضور بازمی‌گشت که بر اساس آن تلاش می‌شد ایده‌پردازی‌ها بر پایه متون وحیانی صورت پذیرد؛ اما دوری از همین منابع وحیانی، خود باعث شد نوقدمانی همچون معتزلیان شیعه‌شده یا حتی نوبختیان، صرفاً به فعل بودن اراده بسنده کنند و ذومرتبه بودن آن را - که اختصاصاً روایات امامیه آن را تبیین می‌کرد - نادیده بگیرند.

شاید از همین‌رو امثال شیخ مفید - که با میراث قم آشناست - تا اندازه‌ای توانست به همان فضای اندیشه‌ورزی در کوفه سده دوم بازگردد. شیخ مفید بر اساس پاره‌ای از روایات، که کلینی در یک باب آن را جای داده بود و اراده را فعل خداوند معرفی می‌کرد، معتقد بود که اراده فعل خدا و حادث است و در عداد صفات فعل طبقه‌بندی می‌شود. مشکل معنانشناسانه‌ای که شیخ مفید آن را برگرفته از روایات می‌دانست، باعث شده بود که درصدد انکار اثبات عقلی اراده برای خداوند برآید و مرید بودن خداوند را تنها از این‌رو روا بداند که در منابع وحیانی از آن یاد شده است. لذا به‌گمان او اسناد این صفت به خداوند، صرفاً به‌صورت مجاز پذیرفته خواهد بود. شیخ مفید معتقد بود مفهومی که از اراده درک می‌شود، مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی، مثل تروی و تفکر است که بدون آن ویژگی‌ها، اراده نخواهد بود؛ برخلاف علم و قدرت، که می‌توان بین مفاهیم مخلوقی و خالق آن، حد مشترکی در نظر گرفت. از این‌رو، وی معتقد بود که نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را به خدا استناد داد.

این تلقی و تبیین با دیدگاه متکلمان معتزله بغداد، که پیش از شیخ مفید زندگی می‌کردند، همسان و همگام بود. به راستی نزدیکی این ایده با نظریه شیخ مفید انکارناپذیر است و نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعید نیست شیخ مفید رویکرد معتزلیان بغداد را بیش از دیگران به جریان فکری امامیه نزدیک می‌دانسته و احتمالاً تبیین و تلقی آنان از معارف را همسو و همگام با روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیده است. از این‌رو او خود تصریح می‌کند آنچه در تبیین ماهیت اراده ارائه کرده، کاملاً همان چیزی است که بلخی کعبی معتزلی در بغداد ارائه نموده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۵۳). با این حساب، شاید نتوان تلاش شیخ مفید برای بازگشت به منهج و روش‌شناسی متکلمان کوفه را چندان موفقیت‌آمیز دانست؛ به‌ویژه که پروژه وی دوام چندانی نیافت و توسط متکلمان بعدی همچون سیدمرتضی و شیخ طوسی پیگیری نشد.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۳۸۰، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق، محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، ۱۳۶۴، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تصحیح احسان عباس، قم، منشورات الرضی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ربر، و سیدان، انتشارات فرانس شتاینر.
- اقوام کرباسی، اکبر، ۱۳۹۱، «مدرسه کلامی کوفه»، *نقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۱۹ق، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه المصریه و النشر.
- جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۵، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، زیر نظر محمدتقی سبحانی، قم، دارالحدیث.
- حسینی زاده، سیدعلی، ۱۳۹۲، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، *تحقیقات کلامی*، ش ۲، ص ۸۷-۱۱۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *نوبختیان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رضایی، محمدجعفر، ۱۳۹۳، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، *تحقیقات کلامی*، ش ۴، ص ۷-۲۲.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۹۱، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، *نقد و نظر*، ش ۶۵، ص ۵-۳۷.
- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۳، «معتزله بصره؛ تفاوت‌ها و تمایزها»، *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، دوره اول، ش ۱، ص ۱۱-۲۸.
- سیدمرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی)، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، ج سوم، قم، شریف رضی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۰ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه: الفرید جیوم، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۳۰ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، تحقیق السید محمد کاظم الموسوی، قم، دلیل ما.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق، *قوام الدین ملائکدیم*، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۷۲، *طبقات المعتزله*، مصر، بی‌نا.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران دارالکتب الإسلامیة.
- کراجکی، محمدبن علی بن عثمان، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، تصحیح شیخ عبدالله نعمه، بیروت، دارالذخائر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*، تحقیق جمعی از محققین، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مفید، محمدبن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق (الف)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ب)، *تصحیح الاعتقادات الإمامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ج)، *مسئله فی الإرادة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکدموت، مارتین جیمز، ۱۳۶۳، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۶۷، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- موسی تینانی، سیدعلی اکبر، ۱۳۹۱، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، *نقد و نظر*، ش ۶۶، ص ۶۰-۸۲.
- میرزایی، عباس، ۱۳۹۱، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»، *نقد و نظر*، ش ۶۶، ص ۲۸-۵۹.
- ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۶، *مسائل الامامة*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.