

Assessment of Kalam Arguments based on Divine Wisdom with an Emphasis on Fayyaz Lahiji's Views

Javad Vafae Moghani^{1*}, *Mohsen Javadi*², *Babak Abbasi*³, *Amir Abbas Alizamani*⁴

1. PhD Student, Department of Philosophy of Religion and New Theological Issues, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran
2. Professor, Department of Philosophy of Ethics, Qom University, Qom, Iran
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Tehran, Iran
4. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran

(Received: June 24, 2019; Accepted: February 29, 2020)

Abstract

The appeal to Divine Wisdom, either as independent axiom or a framework for other principles, has been widely prevalent in theologians' arguments. In the present study, after presenting some cases of this trend and through logical analysis, Abd al-Razzaq Lahiji's arguments based on Divine Wisdom are scrutinized and criticized in particular. As a hypothesis, the author believes Lahiji's appeal to this divine attribute is, at least partially, inaccurate and thus, his arguments are logically inconclusive. Seemingly, the use of this divine attribute is often in a posterior manner, and this method has been applied merely to discursively rationalize religious dogmas and revealed propositions. In addition, elaboration on this particular topic requires comprehensive inner knowledge about all details of the universe and the ultimate goal of the creation. Many other cases which, based on this principle, must have been done or created, yet are left unrealized, can be taken as serious counter-examples to this theological framework. It must be noted the main theme of the present study does not concern the objective reality per se, for based on decisive rational arguments and explicit religious teachings, all Divine actions are carried out in the ultimate wisdom for the ultimate good.

Keywords: Divine Wisdom, The All Wise, Argument from Wisdom, Principle of Benevolence, Abd al-Razzaq Lahiji.

* **Corresponding Author:** hojrehman@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۴۶۷-۴۸۸ (مقاله پژوهشی)

ارزیابی استدلال‌های کلامی مبتنی بر صفت حکمت الهی، با تأکید بر آرای فیاض لاهیجی

جواد وفائی مغانی^{۱*}، محسن جوادی^۲، بابک عباسی^۳، امیرعباس علیزمانی^۴

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد

علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

۴. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۰)

چکیده

استفاده از صفت حکمت الهی در استدلال‌های متکلمان به صورت مستقل یا به عنوان مبنایی برای اصلی دیگر، رواج بسیاری داشته است. نویسندگان، استدلال‌های لاهیجی را که بر این صفت مبتنی هستند، با روش تحلیل منطقی نقد و بررسی می‌کنند. استفاده از این صفت، دستکم در پاره‌ای از موارد، ناصحیح است و استدلال‌ها به لحاظ منطقی منتج نیستند. به نظر می‌رسد غالباً استفاده از این صفت به صورت پسینی بوده و تنها به منظور مستدل کردن عقلی گزاره‌های نقلی، به این روش تکیه شده است. به علاوه آنکه اظهار نظر در این مسئله، مستلزم علم باطنی و کامل نسبت به زوایای هستی و علت غایی جهان خواهد بود. وجود موارد نقض فراوان نیز که مطابق با همین مبنا، قاعدتاً باید از سوی خداوند محقق شده باشد، اما در واقع محقق نشده است، دلیل دیگری بر نادرستی این مبنا خواهد بود. شایان ذکر است که بحث مقاله، در مقام ثبوت و واقع نیست؛ چرا که با ادله قطعی عقلی، تمامی افعال الهی، در نهایت حکمت هستند؛ بلکه بحث در مقام کشف آن حکمت و فهم عقل پر از محدودیت و نقص انسان نسبت به آن مصادیق است.

واژگان کلیدی

برهان حکمت، حکمت الهی، خداوند حکیم، عبدالرزاق لاهیجی، قاعده لطف، نقض غرض.

مقدمه

در اسلام و به‌طور خاص مذهب تشیع، عقل از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به اعتقادات اصلی یک فرد است و تقلید در اصول دین، به نظر مشهور فقها و متکلمان جایز نیست (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۷). همین مسئله سبب شده است که در گذر چهارده سده که از مبدأ اسلام می‌گذرد، ویرایش‌های متفاوت و متکاملی از استدلال‌های اعتقادی عرضه شود. گاهی استدلالی بر وجود خدا چندین سده یقینی و بدیهی تلقی می‌شد؛ ولی بر اثر گذر زمان و نمایان شدن برخی اشکال‌ها، از عرصه وجود حذف شده و جای آن را براهین متقن‌تر و بدیهی‌تر گرفته‌اند.^۱ در برخی موارد نوع تبیین یک دلیل، با انتقادهای فراوان همراه شده است که بر اثر بازسازی مجدد برخی از مقدمات و احیاناً حذف یا اضافه شدن برخی دیگر، همان برهان با شکل جدیدی در آثار متکلمان بعدی خودنمایی می‌کند.^۲

در استدلال‌های کلامی، از جمله مقدماتی که فراوان از آن بهره می‌برند، حکمت الهی است. این صفت خود به‌طور مستقیم، یا آثار و لوازمش به گونه غیرمستقیم، در بسیاری از براهین نقش ایفا می‌کند. برای مثال در اثبات نیاز بشر به دین، ارسال رسل، عصمت انبیا، نیاز به امام، عصمت امام، عدم تحریف قرآن، تبیین مسئله شرور، عادلانه بودن شریعت، اثبات معاد و موارد فراوان دیگر، از این رهگذر استفاده شده است.

در این میان استفاده از صفت مذکور، گاه به گونه روشن و صریح و گاه به‌صورت گزاره بدیهی پنهان، مفروض تلقی شده و در وهله‌ای دیگر، مبنایی برای قاعده دیگری (همچون قاعده لطف)^۳ قرار گرفته است و به آن مستند می‌شود.

۱. استفاده از قاعده لطف در براهین متعدد، از جمله همین موارد است که در لسان متکلمان به‌وفور استفاده

می‌شد، ولی اکنون تقریباً آن استفاده فراوان منسوخ شده و به مبنای آن که حکمت است، تمسک می‌شود.

۲. برهان حدوث و قدمی که در مکتب شیخ مفید سخن از آن می‌رود، متفاوت با تقریر همین برهان است که در مکتب

بغداد متأخر یعنی مکتب شریف مرتضی به‌کار می‌رود. برای اطلاعات بیشتر رک: عطایی نظری، ۱۳۹۷: ۵ - ۳۰.

۳. قاعده لطف بنا بر نظر فیاض لاهیجی و شماری از متکلمان دیگر، مبنایش و برهانش صفت حکمت الهی است؛

شایان ذکر است که بحث، در مقام ثبوت و واقع نیست؛ چرا که با ادله قطعی عقلی، تمامی افعال خدا در نهایت حکمت هستند؛ بلکه سخن در مقام کشف آن حکمت و فهم عقل پر از محدودیت و نقص بشر نسبت به آن مصادیق است.

پیشینه تحقیق

اگرچه در نقد و بررسی قاعده لطف منابع زیادی به چشم می‌خورد؛ ولی در خصوص تحلیل آن دسته از استدلال‌های فیاض لاهیجی که مبتنی بر صفت حکمت است، هیچ مقاله مستقلی یافت نشد. از طرف دیگر مقالاتی در زمینه گستره و کاربرد حکمت الهی به چشم می‌خورد (جبریلی، ۱۳۹۵: ۹۷ - ۱۱۴). اما با این حال، موضوع مذکور (یعنی نقد استدلال‌های مبتنی بر حکمت) به صورت کلی و با نگاهی متفاوت، تنها در یک مقاله دیده شد (ایزدی، ۱۳۹۴: ۱۳۷ - ۱۵۸). نویسنده در آنجا به صورت کلی استدلال‌های متکلمان را بررسی می‌کند و با نگاهی انتقادی به این مسئله می‌پردازد.

نقد و بررسی موارد استفاده فیاض لاهیجی از حکمت الهی

عبدالرزاق لاهیجی، در جای‌جای مباحث کلامی از صفت حکمت الهی استفاده کرده یا به طور مستقیم و صریح، یا به واسطه قاعده لطف، قاعده‌ای که مبنای آن، صفت حکمت الهی است. در ذیل به منظور نقد و بررسی، بعضی از موارد را بیان خواهیم کرد.

حُسن و ضرورت بعثت انبیا

لاهیجی در مقام تبیین ضرورت بعثت انبیا، گاهی به لطف و گاهی به نقض غرض تکیه می‌کند. تبیین اول) در همه شرایع، اخبار به واجبات و محرمات وجود داشته است و همین اطلاع داشتن، مکلف را به تکالیف عقلیه‌اش (واجبات و منهیات عقلیه) نزدیک می‌کند.

لذا تمسک به این قاعده در واقع استفاده از صفت حکمت الهی در پوشش دیگری محسوب می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۹ - ۸۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۳۸۷؛ طوسی، ۱۴۱۶: ۸۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۷۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷ - ۱۱۸).

بنابراین تعهد تکالیف شرعیه، لامحاله مکلف را به تعهد بر تکالیف عقلیه مقرب خواهد کرد و همین مسئله دلیل وجوب بعثت انبیاست (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۸۹)؛

تبیین دوم) ایشان به گونه دیگری از حکمت استفاده و بر نقض غرض تأکید می‌کند. عبارت ایشان چنین است:

«نبوت مشتمل است بر فواید بسیار، مانند: تقویت عقل در احکامی که مستقل است به ادراک آن، و دلالتش بر احکامی که مستقل نیست به ادراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت به جهت تحصیل معرفت الهی و تهیة سعادت جاودانی و ارشاد ناس به ضار و نافع از ادویه و اغذیه که ناچار است انسان را از استعمال آن، و راهی نیست عقل را به معرفت آن، به غیر از تجربه، و تجربه مستدعی زمانی است که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتواند بود و منجر به هلاک شود؛ و حال آنکه اصل تجربه، بسا که مؤدی به هلاکت گردد، و غیر آن من الفوائد الّتی لا تحصی. و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله؛ پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول، موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است، باشد، و اهمال، مؤدی به هلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید. پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۹).

نقد و بررسی استدلال

اشکال اول: بر هر دو تبیین (اشکال مصداقی بر لطف)

آیا انسان به تنهایی می‌تواند لطف بودن فعلی را آن هم به صورت یقینی تشخیص دهد؟! و اگر به صورت موجبه جزیه پاسخ این سؤال مثبت باشد، آیا بهراستی مواردی که فیاض لاهیجی از آن استفاده کرده، از همان مواردی است که علم بشر یارای رسیدن به آن را دارد یا خیر؟! به نظر می‌رسد که پاسخ هر دو سؤال منفی خواهد بود. لایه‌ای بودن و عمق داشتن مصداقی لطف، امری است که تشخیصش بر انسانی که به لحاظ علمی محدودیت فراوانی دارد، دشوار و بلکه محال خواهد بود.^۱ این اشکال در داستان خضر و موسی، به روشنی از

۱. مقصود محال ذاتی نیست، بلکه محال وقوعی مراد است.

زبان خداوند متعال بیان شده است. حضرت موسی به‌عنوان فردی که علمش نسبت به وقایع محدود است و تنها به لایه ظاهری لطف توجه دارد و خضر نبی به‌عنوان کسی که علم فراتر داشته است و فعل ظاهری را نه تنها مصداق لطف، بلکه از مصادیق ظلم می‌داند؛ چرا که توجهش به باطن ماجراست (رک: کهف: ۶۵ - ۸۲).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که هر دو تبیین از این جهت (یعنی تشخیص مصادیق افعال حکیمانه الهی) به‌صورت جدی جای مناقشه دارند؛

اشکال دوم: بر تبیین دوم

فیاض در بخشی از تبیین دوم خود چنین آورده است که: «ترک ایجاد نبی و ارسال رسول، موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است، باشد». اگر اهمال نوع انسان، قبیح است، به چه دلیلی تنها راه خروج از این اهمال، ایجاد و ارسال نبی دانسته می‌شود؟ آیا نمی‌توان راه‌های دیگری را تصور کرد؟ چرا نتوان فرض کرد که در روز قیامت خدا بگوید که برای من موضوعیت داشت که به‌سوی هیچ انسانی، هیچ رسول ظاهری و بشری نفرستم، بلکه بر همه انسان‌ها با همان فطرت و عقل خودشان محاجه خواهد شد؟! در نتیجه این مقدمه هم مستلزم علم کامل و دقیق نسبت به زوایای جهان هستی و علت غایی جهان است که نسبت به آدمیان منتفی محسوب می‌شود.

اشکال سوم: بر تبیین دوم

با توجه به دو اشکال فوق، حکم به نقض غرض نیز منتفی است.

حُسن و ضرورت تکلیف شرعی

فیاض برای اثبات ضرورت تکالیف شرعی، به قاعده لطف تکیه می‌کند و گاهی مستقیماً از نقض غرض و از حکمت الهی سخن می‌راند. وی معتقد است که متعهد شدن بر تکالیف شرعی، بدون شک، مکلفان را به تعهد در تکالیف عقلیه نزدیک می‌کند؛ از این جهت، وجوب تکالیف، لطف مقرب از طرف خداوند است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۸۹).

در جای دیگر با تفصیل بیشتری در مقام ضرورت تکالیف شرعی، دو دلیل می‌آورد:

دلیل اول: «... دلیل بر حسن تکالیف شرعیه، بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه؛ چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه، از صلاه و صیام و سایر طاعات، لامحاله نزدیک تر باشد به عمل کردن به مقتضای تکالیف عقلیه، مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل، و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و دور شود بلاشبهه از مخالفت آن. پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب، پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد، و اگر نه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۳).

خلاصه دلیل دوم چنین است:

۱. إخلال به تکلیف، نقض غرض است (زیرا تکلیف باعث رساندن انسان به کمال حقیقی می شود)؛
۲. نقض غرض قبیح است. پس تکلیف لامحاله واجب است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۴).

نقد و بررسی

اشکال اول

لاهیجی معتقد است که: «متعهد شدن بر تکالیف شرعیه، قطعاً مکلفین را به تعهد در تکالیف عقلیه نزدیک می کند...» به راستی با چه ملاکی می توان فهمید که چه چیزی مقرب و چه غیرمقرب نیست؟! به علاوه، بسیاری از تکالیف شرعی، همچون نماز و حج، دربردارنده سختی ها و مسئولیت های هستند که عقل آدمی در حسن و ضرورت آن مسئولیت ها، هیچ گونه نظری ندارد؛ چرا که تکالیف شرعی دو نوع است: «گاهی تکالیفی است که عقل بدان راه داشته و عقل و شرع در مقام تأیید یکدیگر گام برمی دارند؛ اما گاهی تکالیفی است که از چارچوب اندیشه عقل، تخصصاً خارج است»؛

اشکال دوم

اگر قبول کنیم که تکالیف شرعی، موجب رساندن انسان به کمال حقیقی شود؛ به چه دلیلی عدم تکلیف، موجب نرسیدن به کمال حقیقی خواهد شد؟! به عبارت دیگر انحصار این

مطلب را از کجا به دست آوردید؟ بدیهی است که بدون اثبات انحصار، استدلال از حجیت می‌افتد؛

اشکال سوم

اینکه گفته شده است که: «هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعی، ... لامحاله نزدیک‌تر باشد به عمل کردن به مقتضای تکالیف عقلیه، مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و ...، و دور شود بلاشبهه از مخالفت آن». در این زمینه سه نکته وجود دارد:

اولاً: به چه دلیلی هر آنچه مکلف را به عمل نسبت به مقتضای تکالیف عقلیه نزدیک کند، بر خداوند تحقق آن چیز لازم است؟! ثانیاً: مصادیقی هستند که وجودشان سبب تقرب مکلف به احکام عقلیه می‌شود، ولی در عالم واقع چنین چیزی اتفاق نیفتاده است؛ ثالثاً: به راستی با چه ملاکی می‌توان به گزاره زیر ضرورت بخشید که:

«هر آن چیزی که انسان‌ها با عقل (سرشار از محدودیت و پر از نقص) خود می‌فهمند که آن چیز باعث تقرب مکلفین به تکالیف عقلی می‌شود، محقق کردنش بر خداوند حکیم قطعاً لازم است»؟

لزوم عصمت انبیا

عبدالرزاق لاهیجی عصمت انبیا را از سه جهت بر خداوند متعال واجب می‌داند:

- اول از آن جهت که برای انبیای الهی لطف است؛

- دوم از آن جهت که برای مکلفان لطف است.

- سوم از آن جهت که اگر عصمتی در کار نباشد، غرض الهی حاصل نشود.

وی در مقام توضیح وجه اول و دوم چنین می‌گوید:

اول: عصمت لطفی است مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص به ایشان. چه

لطف آن است که مقرب مکلف باشد به ادای تکلیف. و عصمت نیز مقرب انبیا است به ادای تکلیف مخصوص که تبلیغ است.

دوم: عصمت انبیا لطف است مر مکلفین را در تصدیق انبیا، که تکلیفی است مر مکلفین را. چه با وجوب عصمت انبیا، مکلفین نزدیک شوند به تصدیق ایشان. و در تقریر این هر دو وجه به طریق شکل اول گوییم:

مقدمه ۱: عصمت انبیا لطف است. مقدمه ۲: هر لطف واجب است. نتیجه دهد که عصمت انبیا واجب است.

در مقام وجه سوم یعنی نقض غرض نیز به شکل قیاس استثنایی چنین آورده است: مقدم: اگر عصمت انبیا واجب نباشد، نقض غرض الهی لازم آید. تالی: لیکن نقض غرض الهی ممتنع است، نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۹۰ - ۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

نقد و بررسی

لاهیجی در مقام اثبات عصمت انبیا از دو جهت دلیل آورد: اول تکیه به قاعده لطف و دوم استفاده از نقض غرض که هر دو از لوازم حکمت الهی هستند.

اشکال

چه دلیلی بر کلیت مقدمه دوم وجود دارد؟ چه بسا لطف آشکاری که در کنارش لطف پنهانی بوده که از مصلحت بالاتری برخوردار است و همچنین چه بسا لطف آشکاری که با لطف مساوی دیگری در تعارض قرار دارد که انسان از حکمت آن بی‌خبر است؛ لذا کلیت کبری مخدوش خواهد بود. به منظور تحقق لطف الهی نه تنها باید اولاً لطف بودن یک فعل ثابت شود؛ بلکه در وهله دوم، نبودن مانع برای تحقق آن لطف دلیل می‌خواهد و در نهایت انحصار آن لطف، باید به گونه یقینی دانسته شود؛ که مجموع این موارد مستلزم علمی است که نسبت به انسان‌های معمولی منتفی محسوب می‌شود؛

حیطه عصمت پیامبران و لزوم داشتن برخی از ویژگی‌ها

لاهیجی حیطه عصمت پیامبران را بسیار وسیع می‌داند و دلیل بر آن را لطف دانسته و از

آنجا که معتقد بوده که هر لطفی بر خداوند واجب است؛ در نتیجه این گستره از عصمت هم لازم خواهد شد. به باور وی حیطة عصمت پیامبران، شامل مصادیق ذیل می‌شود:

از جهت کمّی: هم قبل از بعثت و هم بعد از بعثت (تمام عمر)؛

از جهت کیفی:

- از جهت گناهان: مصون باشد از تمامی ذنوب اعم از:

* صغیره و کبیره؛

* عمدأ، تأویل کردن، سهواً و نسیاناً؛

* چه در اعتقادات، چه در امور تبلیغی، چه در فتوا دادن و چه در حالات و افعال.

- از جهت تنزه از اوصاف و ویژگی‌ها

* جمیع عیوب جسمانیه/ اخلاق ذمیمه نفسانیه/ امراض مزمنه/ خساست و دنائت

ذات/ کفر پدر و مادر/ رذالت قبیله/ و هر آنچه موجب تنفر طبع شود تا مانع از گرویدن مردم نشود (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹ و ۴۲۳).

وی هرگونه لطفی را که کامل‌تر و جامع‌تر باشد، اتم دانسته است و آن را می‌پذیرد. از منظر وی مقتضای لطف آن خواهد بود که آنچه موجب نفرت مردم است، به‌هیچ‌وجه و در هیچ زمانی محقق نشود.

نقد و بررسی

از مجموع آنچه بیان شد، روشن می‌شود که لاهیجی حیطة عصمت را چه حوزه وسیعی می‌داند. حیطة‌ای که تمام آن با یک گزاره ثابت می‌شود که «هر آنچه باعث نزدیک شدن مردم به اطاعت از پیامبران می‌شود، لطف محسوب می‌شود؛ لذا بر خدا لازم است که آن را محقق سازد».

اشکال اول

چرا هر چیزی که باعث تنفر (چه بسا نادرست) برخی از مردم نسبت به پیامبر شود، مقتضای لطف آن است که پیامبر منزّه از آن باشد؟! آیا نمی‌توان پیامبری را با اوصاف زیر

تصور کرد؟ پیامبری مبعوث شده از قبیله‌ای رذل، یا از پدر و مادری کافر، یا برخوردار از عیب جسمانی مانند کم‌شنوایی یا کم‌بینی یا حتی نابینا، یا پیامبری فلج یا به‌لحاظ ظاهری کوتاه قد و سیاه‌پوست باشد و زیبایی چهره متوسط رو به پایینی داشته باشد. به‌راستی چه اشکالی دارد که خدا به جهت مصلحتی که خود می‌داند؛ مثلاً به علت اتمام حجت بر بندگان، یا آزمودن رسولش، برخی از پیامبرانش را در قبیله‌ای پست و رذل مبعوث گرداند یا برای مدت زمانی، به مریضی خاصی مبتلا کند؛ به‌گونه‌ای که حتی مردمان زمانه هم او را به‌خاطر مریضی وی طرد کنند؟ در داستان ایوب پیامبر می‌خوانیم که رنج و بیماری او هفت یا هجده سال طول کشید که حتی نزدیک‌ترین یارانش او را ترک کردند و تنها همسرش نسبت به او وفادار ماند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۶). بنا بر اقوال و روایاتی که نقل شده است یا ضعف جسمانی و ناتوانی و مریضی، یا فقر و تنگدستی یا مجموع این موارد سبب شد که مردم زمانه‌اش او را طرد کنند و از اطرافش پراکنده شوند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۲۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۶۴؛ قمی، ۱۳۸۷: ۲۴۰). در حالی که بر حسب ظاهر اگر ایوب نبی، از سوی خدا به این‌گونه آزمایش‌ها (یعنی ابتلای به مریضی بسیار طولانی یا فقر بسیار شدید) مبتلا نشده بود، مردم و اقوامش او را رها نمی‌کردند و از گردش دور نمی‌شدند. اما در عین حال، خداوند متعال به علت مصلحتی که خود می‌دانسته (و آن مصلحت قطعاً فراتر از مصلحت عدم پراکندگی مردم از اطراف پیامبر بوده) است ایوب را به این شرایط بسیار سخت مبتلا کرد.

اشکال دوم

لاهیجی اعتقاد دارد که حقیقت لطف در عصمت آن است که موجب نفرت مردم به هیچ عنوان و در هیچ زمانی نشود؛ لذا هر آنچه مردم را از مخالفت با پیامبر دور کرده و نسبت به انقیاد او نزدیک کرده، لازم است. اگر چنین ملاکی را بپذیریم، مصادیقی هستند که گرچه مردم را به پیامبر نزدیک می‌کند، در واقع محقق نشده‌اند. مانند ثروتمند بودن پیامبران، مریض نشدن همیشگی ولو به یک سرماخوردگی، کفر نداشتن اولاد و برخوردارگی از بالاترین مراتب عصمت حتی انجام ندادن هیچ ترک اولی. اگر انبیا از موارد

مذکور منزه بودند، بی‌تردید اشتیاق مردم به آنان بیشتر و با لطفِ اتمِ الهی تناسب بیشتری داشت؛ لذا یا خلاف حکمت عمل شده یا آنچه مصداق لطف دانسته شده، کج فهمی ماست. از آنجا که حکمت الهی با ادله عقلی قطعی اثبات شده است، پس مصداق مذکور صحیح نیست. اساساً فهم انسان از مصداق و جزئیات لطف و حکمت یک فهم سطحی و غیردقیق است (چه معلوم که جهان ما ذیل یک جهان کامل دیگری نبوده باشد، به گونه‌ای که جهان درک‌شدنی ما، تنها در حکم یک قطعه از هزاران قطعه پازل آن جهان کامل باشد؟)

عصمت امام و حیطة آن

لاهیجی معتقد بود همچنانکه وجود امام لطف است، عصمت امام نیز لطف خواهد بود. بلکه لطف بودن متحقق نشود، مگر به عصمت.

مقدم: اگر امام معصوم نباشد، نقض غرض لازم آید و مخالفتش لازم آید و کار خلافت از او نیاید.

تالی: لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت و عدم حصول کار خلافت، باطل است. نتیجه دهد که امام واجب است که معصوم باشد. و هو المطلوب (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۱۴).

وی درباره عصمت امام اعتقاد دارد که شامل عصمت از مطلق ذنب و نزاهت از مطلق نقص‌ها می‌شود، چرا که هرگاه امام به صفت مذکوره باشد، نزدیک شوند مکلفین به اطاعتش و دور شوند از مخالفت او؛ پس لطف باشد بودن امام به صفت مذکوره و لطف واجب است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۱۶).

نقد و بررسی

اشکال اول

ضرورتاً مقدم صحیح نیست؛ چرا که وجود مصلحتی مخفی در امام غیرمعصوم می‌تواند متصور باشد و زمانی که وجود احتمالی تصور شد، استدلال باطل می‌شود (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال). همان‌گونه که در ولی فقیه جامع‌الشرایط غیرمعصوم،

مصلحت‌های فراوانی تصور می‌شود. به عبارت دیگر حکم به نقض غرض، علم به تمام زوایای مسئله را می‌طلبد که آن نسبت به انسان منتفی است؛

اشکال دوم

اشکال‌هایی که در عصمت پیامبران بیان شد، در اینجا نیز جاری است که از تکرار آن پرهیز می‌کنیم؛

لزوم تصریح بر نام امام

وجود نص، لطفی است عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالی است از مفسده بالضروره، پس قبیح است که از خدای تعالی نص بر امام صادر نشود. و ممتنع است از او قبیح، پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدای تعالی. پس به طریق شکل اول گوییم:

مقدمه اول: تنصیص بر امام لطف است در معرفت امام؛

مقدمه دوم: و لطف بر خدا واجب، نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدای تعالی واجب باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۱۶ - ۱۱۷).

نقد و بررسی

اشکال اول

اینکه تصریح بر نام امام لطف است، دلیل می‌خواهد. همان‌گونه که می‌توان برای لزوم تصریح امام حکمت‌هایی برشمرد، برای عدم صراحت بر نام امام هم می‌توان حکمت‌هایی همچون محک درک و فهم مردم در شناسایی امام و غیره را برشمرد؛

اشکال دوم

بر فرضی که تصریح در امام لطف باشد، چنین نیست که آن، یگانه راه شناساندن امام به مردم محسوب شود؛ چرا که از راه‌های دیگری همانند معجزه داشتن امام هم می‌تواند ایشان را به مردم معرفی کند. با توجه به نکته ذکر شده، زمانی مقدمه اول مفید واقع می‌شود که انحصارش ثابت شود و حال آنکه انحصار تنصیص در استدلال ثابت نشده است؛

اشکال سوم

انحصار رجحان داشتنِ نص دلیل می‌خواهد. این مطلب که اگر نام امام به‌صراحت آورده شود، خالی از هرگونه مفسده‌ای است یا خیر، دلیل می‌خواهد که در این خصوص استدلالی آورده نشده است؛

اثبات معاد

حکمت، مقتضی وجوب معاد است و الا امر به طاعت و نهی از محرّمات عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع است. پس امتناع صدور عبث، موجب ایصال ثواب و عقاب است و ایصال، موقوف به معاد، پس معاد واجب باشد. پس به طریق قیاس استثنایی گوئیم:

مقدم: اگر معاد واجب نبود، وعد و وعید باطل و امرونهی عبث بودی؛

تالی: لیکن بطلان وعد و وعید و عبث بودن امرونهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد واجب باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵۹).

نقد و بررسی

اشکال اول

نتیجه استدلال مذکور، الزاماً معاد مصطلح نیست؛ بلکه با تناسخ نیز توجیه می‌شود؛

اشکال دوم

می‌توان تصور کرد که معادی نباشد، اما برای امرونهی، نفعی چون نبود هرج و مرج در جامعه یا امور دیگری تصور کرد. آیا نمی‌توان پدر حکیمی را تصور کرد که فرزندش را امرونهی می‌کند؛ بدون آنکه دنیای پس از مرگی برایش تصور شود؟ آیا نمی‌توان حکمتی برای فعل این پدر حکیم تصور کرد؟! اثبات گوش به فرمان بودن فرزند و برخورداری از دنیایی امن، کمترین ثمره است.

اشکال‌های کلی

پس از بیان برخی از استفاده‌های فیاض لاهیجی از صفت حکمت الهی و نقد و بررسی آن،

نوبت آن رسیده است که اشکال‌های کلی این موارد را ذکر کنیم. به عبارت دیگر زمانی که بشر بخواهد با توجه به صفت حکمت الهی، اموری را نتیجه‌گیری و متفرع از آن صفت کند، چه اشکال‌هایی بر این نوع استفاده وارد است و آیا اساساً به لحاظ منطقی می‌توان چنین استفاده‌ای کرد یا خیر؟ در ادامه برآنیم تا این ایرادها را به صورت کلی بیان کنیم.

۱. کمی احاطه علمی آدمیان

حکم دربارهٔ افعال موجودی که علم و حکمتی بی‌متناها دارد؛ از سوی مخلوقی که قطره‌ای از دریای بیکران علم و حکمت او را ندارد، گزافه‌گویی است. انسانی که چندصباحی در این عالم خواهد بود و نسبت به زوایای خلقت و غایت نهایی‌اش از ابتدای جهان تا انتهای آن، رشح‌های از علم هم ندارد و علمش در کلام خالقش «قلیل و کم» توصیف شده است (رک: اسراء: ۸۵) چگونه می‌تواند چرایی فعلی یا عدم فعلی را با عقل خود توجیه کند؟ به راستی ما چه می‌دانیم که یک فعلی به چه حکمتی است و در چارچوب نظام خلقت در کجای هستی قرار گرفته است و قبل و بعد آن، به چه هدفی رهنمون می‌شود؟ بی‌شک تنها خالق می‌تواند حکیمانانه و غیرحکیمانانه بودنش را تشخیص دهد.

۲. پسینی بودن استدلال‌های متکی بر صفت حکمت

این‌گونه استدلال‌ها، اغلب به صورت پسینی است. اساساً متکلمان پس از اثبات یک فعل الهی آن هم به صورت نقلی، شروع به مقدمه‌چینی به گمان خود عقلی کرده‌اند و حکمت‌سازی می‌کنند. در حالی که پیش‌فرض بحث آن بوده که ابتدائاً حکیمانانه یا غیرحکیمانانه بودن فعلی ثابت نشده است. شیخ صدوق ذیل مسئله‌ای به مناسبت اشاره می‌کند که عقل انسان، مصلحت و لطف بودن را به صورت پیشینی نمی‌تواند بفهمد؛ بلکه اگر هم بفهمد، به صورت پسینی است (که روش متکلمان است) «راه شناخت عدل و ظلم و ملاک تشخیص دادن (مصادیقشان)، تمایل و نفرت انسان نسبت به آن امور نیست؛ بلکه عقل فقط از منظر خودش، آن امر را نیکو و یا قبیح می‌شمرد؛ لذا جایز نیست که ما نسبت به فعلی از افعال، حکم به قباحت آن کنیم؛ چرا که نسبت به علل آن ناآگاهیم و نباید از حد عدالت خارج شده و مطابق ظاهر آن فعل حکم کنیم...» (قمی، ۱۳۹۸: ۳۹۶).

استدلال‌آورندگان به پندار خود حکمت‌هایی قطعی برای آن فعل به تصویر می‌کشند؛ به گونه‌ای که اگر خداوند آن را محقق نکند، غیرحکیم است و حال آنکه از آنجایی که ابتدائاً در متون نقلی چنین فعلی را ثابت شده یافته‌اند، با اطمینان خاطر به حکمت‌سازی می‌پردازند. بنابراین نمی‌توان پیش از کسب معرفت نقلی، به قطعیت حکیمانه بودن آن فعل حکم کرد.

نتیجه آنکه تنها ملازمه‌ای یک‌سویه برقرار است و آن اینکه:

۱. هر فعلی که خداوند انجام می‌دهد، قطعاً حکیمانه است (تصدیق صادق / گزارهٔ پسینی)؛

اما آیا می‌توان از سوی دیگری هم ملازمه را برقرار دانست که:

۲. هر فعلی که با عقل و علم خودمان تشخیص دهیم که حکیمانه است، بر خدای حکیم لازم است که این فعل را محقق کند (تصدیق کاذب / گزارهٔ پیشینی)؛

ملازمهٔ دوم، ملازمه‌ای است که مورد قبول متکلمان است و حال آنکه چنین ملازمه‌ای کاذب است، ولی در حقیقت ایشان به واسطهٔ ملازمهٔ اول، علم به حکیمانه یا غیرحکیمانه بودن فعلی پیدا کرده که ملازمه‌ای صحیح است، اما نقلی خواهد بود. خلاصه آنکه:

- ملازمهٔ اول، صادق ولی غیرمفید در بحث است (چون پسینی و نقلی است)؛

- ملازمهٔ دوم، مفید در بحث (چون پیشینی و غیرنقلی بوده) ولی کاذب است.

۱. معیارهای دوگانه داشتن استدلال‌آورندگان

متکلمان در مواجهه با افعالی که عقل آدمی نمی‌تواند آن را توجیه کند، از عباراتی چون محدودیت علم انسان، غایت‌نهایی جهان، تقدیم مصالح عمومی بر مصالح فردی، ندانستن حکمت افعال الهی و ... استفاده می‌کنند؛ اما در مواردی که دلایل نقلی، آن افعال را ثابت کرده است؛ به سادگی به حکمت‌سازی عقلی می‌پردازند؛

۲. وجود موارد نقض فراوان

مطابق مبنای متکلمان، موارد ذهنی فراوانی وجود دارد که فعلی حکیمانه به شمار می‌آیند؛

اما در واقع محقق نشده‌اند. وجود این مسئله حاکی از آن است که افعال الهی، در چارچوب حکمت‌سازیِ ذهن بشر نمی‌گنجند و در این مسئله باید تابع نقل باشیم و نه عقل خودمان.

به گزاره‌های زیر توجه کنید:

۱. در صورتی که در بازه زمانی عروج حضرت عیسی (ع) تا تولد پیامبر اکرم (ص) پیامبران تشریحی دیگری مبعوث شده‌اند تا مردم را به سعادت نزدیک کنند، این فعل یک فعل حکیمانه است؛

۲. اگر در زمانه پیامبر اکرم (ص) در اقصی نقاط جهان پیامبران تبلیغی وجود می‌داشت تا قومشان را نسبت به رسالت ایشان ارشاد کنند، فعلی حکیمانه بود؛

۳. حضور ائمه در هر زمان و هر مکان که خوف جان ایشان نمی‌رود، فعل حکیمانه‌ای است؛

۴. اگر در عصر حاضر هر سال معجزه‌ای نو آورده شود که آن معجزه در آیات قرآن قبلاً ذکر شده بود، این فعل، لطف و حکمتی از جانب خدا بود که باعث مقربیت بندگان می‌شد؛

۵. سالی یک بار ندایی از آسمان شنیده می‌شد که «اشهد ان محمداً رسول الله و اشهد ان علیاً ولی الله» و این کار توسط پیامبر اکرم (ص) پیش‌بینی شده بود؛

۶. ماجرای خلافت بلافضل امیرالمؤمنین (ع) به صورت صریح در قرآن آمده بود؛

۷. عصمت داشتن و مصونیت ولی فقیه از هرگونه انحراف و اشتباهی، مسئله‌ای که قطعاً مؤمنان را به قرب الهی نزدیک کرده و قطعاً فعلی حکیمانه است.

تصور کنید اگر هر یک از گزاره‌های فوق، در عالم واقع اتفاق افتاده بود، چه می‌شد؟ قاعدتاً فعلی حکیمانه تلقی و با همین اسلوب کلی برهان حکمت اثبات می‌شد و در مقام استدلال، به آن استناد می‌کردند. ولی بدون شک مصلحت بزرگ‌تری وجود داشته است که هیچ‌یک از این امور در عالم واقع محقق نشده‌اند. مصلحتی که از منظر انسان‌ها مخفی است و خدا به آن علم دارد.

چند سؤال

- اگر دو فعل دارای حکمت، با هم تعارض پیدا کنند، چه باید کرد؟ به گونه‌ای که برخی از عقلاً تشخیص دهند که این فعل مصداق لطف بزرگی است و بر خدا انجام دادن آن لازم است. اما برخی دیگر محقق نشدن همین فعل از جانب خداوند را مصداق لطف عظیم دیگری بدانند که باید جلوی آن گرفته شود. در اینجا چه باید کرد؟

- اگر فعل الف، برای برخی حکیمانه باشد و همین فعل (الف) برای برخی دیگر غیرحکیمانه، آیا خداوند باید این فعل را انجام دهد یا خیر؟

آیا عقل بشر را یارای پاسخ به این قبیل سؤالات هست یا تنها آن ذات عالم حکیم لطیف می‌داند که این فعل در چارچوب حکمتش گنجانده می‌شود یا خیر؟!

به نظر می‌رسد که برای دانستن تحقق فعلی از سوی خدا، دستکم باید به سه سؤال پاسخ داد.

۱. آیا این فعل، فعل حکیمانه‌ای است؟ (در عالم اثبات)

۲. آیا محقق شدن این فعل حکیمانه، مانعی ندارد؟ (در عالم ثبوت)

۳. آیا این فعل حکیمانه‌ای که تحققش بدون مانع است، یک لطف انحصاری خواهد بود و نمی‌توان لطف بزرگ‌تر دیگری را در نظر گرفت؟ (ترجیح حکیمانه بودن این فعل و یگانه بودنش، دلیل دیگری می‌خواهد)

اساساً حکمت امور، تابع نکات ظریف، عمیق، دقیق و پنهانی است که چه بسا از منظر فکری آدمیان، بی‌نهایت فاصله داشته باشد و سخن در این فضا، حاکی از جهل آدمیان است.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

از آنچه گذشت روشن شد که استفاده از حکمت الهی و علم به مصادیق این صفت، آن هم تنها به کمک عقل، به سبب وجود نقاط پنهان و تاریکش و نیز نقصان علم بشر، محال به نظر می‌رسد که البته همین اشکال در مورد قاعده لطف نیز جاری است. قاعده‌ای که نقشش در

کلام شیعه بسیار پررنگ بوده، ولی به علت برخی نارسایی‌ها، حذف یا بسیار کمرنگ شده است.^۱ برخی به گمان خود برای جایگزین کردن قاعده لطف، به مبنا و ریشه آن، یعنی حکمت الهی تکیه کرده‌اند، غافل از آنکه استفاده از آن مبنا نیز، مملو از همان ابهامات و پیچیدگی‌هاست.

لاهیجی در استدلال‌های فراوانی از صفت حکمت الهی مستقیم یا غیرمستقیم (مانند قاعده لطف و قاعده نقض غرض) استفاده مصداقی کرده که این بهره‌گیری، ناصحیح بوده و باید به دلایل عقلی جایگزین شود یا حتی به گزاره‌های نقلی تکیه کرد که خالی از این قبیل اشکالات هستند. در انتها به منظور اولاً جلوگیری از هرگونه سوءاستفاده از صفت حکمت الهی و ثانیاً ترمیم و به‌روزرسانی مجموعه استدلال‌های مطرح‌شده، دو سؤال زیر مطرح می‌شود. امید آنکه محققان و نویسندگان دغدغه‌مند این عرصه، بیندیشند و دست به قلم شوند و به راه‌حل مفیدی راهنمایی کنند.

۱. استفاده مصداقی کردن از صفت حکمت الهی، باید از چه استانداردهایی برخوردار باشد؟ اساساً برای استفاده از این صفت، باید به معیار و استاندارد دقیقی دست یافت تا دانستن حدود و ثغور این صفت، مانع هرگونه کج‌روی و سوءاستفاده در این موضوع شود؛
 ۲. به جای استدلال‌های فیاض لاهیجی که به این شکل از صفت مذکور (چه مستقیم و چه غیرمستقیم) استفاده کرده است، از چه استدلال‌های جایگزین دیگری می‌توان بهره برد تا این نقیصه مرتفع شود؟

در نهایت سزاوار است که به منظور در امان ماندن از این قبیل اشکال‌ها و رهنمون شدن به نتایج مورد نظر، از راهکارهای جایگزینی استفاده کرد که در ادامه به برخی از این

۱. ملاصدرا درباره قاعده لطف چنین می‌گوید: استدلال‌های متکی به قاعده لطف، از ضعف و نارسایی خالی نیست؛ چرا که دست عقول انسان‌ها از درک پیچیدگی‌های الطاف الهی نسبت به بندگان کوتاه است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۷۵).

راهبردها اشاره خواهیم کرد. شایان ذکر است که این امور بیشتر جنبه توصیه‌ای دارند و راهکار دقیق و مشخصی برای اثبات نتیجه، مورد نظر نیست؛ بلکه بر عهده محققان و اندیشمندان این حوزه است که با تمرکز بر این توصیه‌ها، مسیر جدیدی را طی کنند و به نتایج دینی مورد نظر رهنمون شوند.

۱. استفاده از صفت حکمت با روش حصر عقلی دقیق

توضیح آنکه به منظور تثبیت و تحکیم بحث و اینکه جای هیچ‌گونه اشکال و ابهامی وجود نداشته باشد، یکی از کارهای قالبی و شکلی که شاید از سوی متکلم انجام گیرد، آن است که مقدمات بحث از راه حصر عقلی دقیق پیش گرفته شود؛

۲. نظام‌سازی جدید در علم کلام

اینکه اساساً مبنا و سیر منطقی مباحث کلامی، از مبحث خداشناسی و اوصاف خدا آغاز شده و سرانجام به انسان و راهنماشناسی و در نهایت مقصدشناسی (معاد) می‌رسد، سیر صحیحی به نظر نمی‌رسد. سزاوار است که سیر منطقی کلامی متفاوت و بحث به‌جای آنکه از خالق شروع شود، از سوی مخلوق (یعنی خود انسان و ویژگی‌های او) آغاز شود و در ادامه به موضوع خداشناسی و اوصاف خداوند به‌عنوان مقصد پسینی علم کلام پردازند. ثمره مدل پیشنهادی آن است که این‌گونه اشکال‌هایی که در این رساله به آن اشاره شده است، جاری نخواهد شد؛ زیرا زمانی که متکلم می‌خواهد از اوصاف الهی همچون صفت حکمت کمک بگیرد و به نتیجه دلخواه اعتقادی خود برسد، مشکل‌هایی وجود دارد و آن، قیاس اوصاف الهی به احوالات آدمیان است و این قیاس نادرست، نتیجه‌ای نادرست را در پی خواهد داشت و اساساً از آنجا که عمق اوصاف الهی برای انسان ناشناخته است؛ به‌خوبی نمی‌توان از آن برای اثبات موضوعات بعدی (که به خود انسان مربوط است) همچون نیاز به وحی، نبوت، معاد و تکلیف و ... استفاده کرد. در صورتی که اگر سیر بحث از انسان و اوصاف او شروع شود، از آنجایی که وی نسبت به اوصاف، ویژگی‌ها و احوالات خود، التفات و علم حضوری کاملی دارد؛ نمی‌توان این قبیل علوم را به اشکال‌های این‌چنینی متهم کرد. بنابراین تغییر سیر منطقی مباحث علم کلام، شاید راهکاری اساسی برای حل این مشکلات تلقی شود؛

۳. استفاده از روش پسینی در استدلال‌ها

فیاض در مباحث اثباتی کلامی، بسیار می‌کوشد تا جایی که می‌تواند از روش عقلی استفاده کند و از آنجا که این روش اغلب با محدودیت‌ها و نقص‌های متعددی مواجه است، در نهایت با اشکال‌های منطقی فراوانی روبه‌رو خواهند شد. اشکال‌هایی از قبیل آنچه در این مقاله به آن اشاره شد. اما نکته‌ای که به نظر می‌رسد آن است که در (حداقل پاره‌ای از موضوعات) هیچ اشکالی ندارد که به صورت پسینی بحث شود. برای مثال برای اثبات شریعت و لزوم تکلیف، به جای آنکه به دلایل عقلی تکیه شود و ادعای پیشینی بودن بحث را داشته باشند، صراحتاً بحث را به صورت پسینی پیش ببرند و از ادله نقلی مربوط کمک بگیرند و تنها به عنوان مؤید استفاده کنند؛ چرا که اساساً پس از اثبات عقلی رسول و عصمت آن، تمامی کلمات او دارای اعتبار خواهد شد و می‌توان به جهت شریعت و لزوم تکلیف، به آن استناد کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ایزدی، جنان (۱۳۹۴). تحلیل انتقادی کاربرد «حکمت الهی» در کلام شیعه، مجله فلسفه و کلام اسلامی، تهران: سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان: ۱۳۷ - ۱۵۸.
۲. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ق). قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. بنی هاشمی خمینی، سیدمحمدحسن (۱۳۷۶). توضیح المسائل مراجع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، مصحح جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۵. جبرئیلی، محمد صفر؛ علی نقلی، جعفر (۱۳۹۵). گستره کاربرد قاعده حکمت در مسائل کلامی، مجله تخصصی کلام اسلامی، قم: شماره ۹۹، پاییز: ۹۷ - ۱۱۴.
۶. حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ ق). المنقذ من التقليد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶). امامت در بینش اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۸. شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی لصدر المتألهین، جلد ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. طبرسی، امین الاسلام (۱۴۱۵ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۴، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۶ ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء.
۱۲. طوسی، محمدبن محمد (۱۴۱۶ ق). قواعد العقائد (مع تعلیقات السبحانی)، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

۱۳. عطایی نظری، حمید (۱۳۹۷). سیر تطور برهان حدوث و قدم در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد متقدم، فصلنامه نقد و نظر، قم: سال ۲۳، شماره ۳، پاییز: ۵ - ۳۰.
۱۴. قمی، ابی الحسن (۱۳۸۷ ق). تفسیر القمی، جلد ۲، نجف: منشورات مکتب الهدی.
۱۵. قمی، شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ ق). التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تهران: الزهراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: سایه.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). تفسیر نمونه، جلد ۱۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه.