



## گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه

سید محمود موسوی<sup>۱</sup>  
محمد رنجبر حسینی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۰

### چکیده

حکمت الهی و حکیم بودن خداوند یکی از مبانی فکری متکلمان امامیه و راهگشای مباحث مهم کلامی است. ردپای انگاره حکیم بودن خداوند را می‌توان در مباحثی چون قاعده حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، ضرورت بعثت انبیا و نصب امام، هدفمندی افعال الهی، آلام، اعواض، انتصاف و سایر مباحث کلامی یافت.

متکلمان امامیه گاهی از حکیم بودن خداوند «اجتناب او از هر گونه فعل قبیح و اخلال در امر واجب» را اراده نموده‌اند که این مهمترین لایه معنایی از حکمت الهی است و با مفهوم عدل الهی یکسان گرفته شده است. در این مقاله سعی شده با رویکردی کارکرد گرایانه به مفهوم‌شناسی حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه پرداخته که تا حدودی به دلیل این یکسان‌انگاری اشاره شود. بر اساس این انگاره هر نوع امر و فعل قبیح مانند: ظالم بودن، عبث بودن، کذب، نقض غرض و امور دیگر از خداوند حکیم سلب می‌شود.

گاهی متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی این واژه از حکمت الهی، اتقان صنع و فعل الهی را اراده نموده و در مواردی نیز به معنای معرفت افضل و حقیقی به همه اشیا دانسته‌اند. با بررسی اندیشه‌های متکلمان امامیه مشخص می‌شود که حکمت الهی نسبت به معنایی که از آن اراده می‌شود می‌تواند از صفات ذاتی یا فعلی خداوند باشد.

### واژگان کلیدی

متکلمان امامیه، حکمت، حکیم، عدل.

۱. استادیار دانشگاه باقر العلوم (ع.ا.س.)

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

## درآمد

آموزه حکیم بودن خداوند تنها به حوزه علم کلام خلاصه نمی‌شود، بلکه حوزه سایر علوم مانند فلسفه، اصول فقه، علوم قرآنی و ... را نیز در نور دیده است. خداوند متعال در قرآن بیش از ۹۷ بار خود را حکیم توصیف نموده و در آیاتی نیز واژه حکیم با علیم همراه شده است *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا* (نساء: ۱۱ و ۲۴ و ۹۲). این همراهی دلیلی بر آن است که حکیم به معنای علیم و حکمت به معنای دانش نیست و مقصود، معنای دیگری است. از گذشته این دغدغه ذهنی وجود داشته که متکلمان امامیه در نهایت چه برداشت معنای از حکمت الهی و حکیم بودن او داشته‌اند و با آن‌گره‌های مباحث کلامی و اعتقادی را گشوده‌اند. فهم این مهم در گرو بررسی معانی لغوی واژه حکمت است؛ بنابراین ابتدا به این امر می‌پردازیم و سپس به مفهوم شناسی حکمت الهی از دیدگاه متکلمان امامیه خواهیم پرداخت.

## حکمت

واژه حکمت مصدر نوعی از فعل ثلاثی حَكَمَ، يَحْكُمُ است و مصدر اصلی آن ماده حُكْم می‌باشد. لغت شناسان حُكْم را به معنای منع (فراهیدی، ۱۴۰۰ق، ۱: ۴۱۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۲۷؛ جوهری، ۴۰۷ق: ۱۹۲)، علم و فقه (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۲: ۱۲۹) و عدل (فراهیدی، همان: ۴۰۱) دانسته‌اند. از آنجایی که واژه حکمت به لحاظ صرفی، مصدر نوعی است، دلالت بر نوع خاصی از حکم می‌کند. لغویون حکمت را حکمی می‌دانند که صاحب آن را از اخلاق ناپسند (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۰)، جهل (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و فساد (فراهیدی، همان: ۴۰۱) باز می‌دارد. از این گذشته گروهی از لغت شناسان، حکمت را به معرفت افضل اشیا به واسطه افضل علوم دانسته‌اند (ابن منظور، همان: ۱۲۹).

واژه حکیم که بر وزن فعیل است از مشتقات حُكْم و گاهی (فعیل) به معنای فاعل می‌باشد که مراد از آن حاکم، عالم است (ابن منظور، همان) و گاهی حکیم به معنای مُفْعَل، یعنی کسی که کارها را مُحَكَّم و متقن انجام می‌دهد به کار رفته (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و به صاحب حکمت نیز حکیم اطلاق شده است (جوهری، همان: ۱۹۲)، البته حکیم به معنای مفعولی «مُفْعَل» نیز آمده و آن وصف قرآن کریم می‌باشد *وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمِ* (یس: ۲)؛ یعنی کتاب مُحَكَّم و متقنی که در آن اختلاف و اضطرابی نیست (ابن منظور، همان: ۱۲۹).

به نظر می‌رسد متکلمان امامیه حکمت به معنای اتقان و استحکام را پیش‌فرض ذهنی خود قرار داده‌اند که در پایان مقاله به آن خواهیم پرداخت.

### الف. حکمت به معنای اجتناب از فعل قبیح و اخلال در امر واجب

یکی از لایه‌های معنایی حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه، اجتناب فاعل حکیم از انجام فعل قبیح و اخلال در امر واجب است و در تعابیر آنها معنای حکمت با عدل به طور یکسان آمده است. شاید بارزترین مبحثی که این نوع برداشت، خود را نمایان کرده، در جاری کردن مفاد قاعده حسن و قبح عقلی در مورد افعال الهی باشد. مسأله حسن و قبح عقلی که یکی از مباحث مهم در باب افعال الهی می‌باشد، محوری است که بر اساس آن ثابت می‌شود افعال الهی در مقام تکوین و تشریح، مبتنی بر عدل و حکمت هستند. عقل آدمی به عنوان حجت باطنی در کنار پیامبران که حجت ظاهری هستند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ح ۱۲) کاشف از حسن افعال الهی است؛ نه حاکم بر آن، تا لازمه آن نارسایی، محدود بودن و حاکمیت انسانی بر خداوند باری تعالی شود؛ آن هم در بعضی از افعال الهی؛ نه در تمام آن، تا مقوله برانگیختن پیامبران و نازل شدن کتاب‌های آسمانی با چالش روبه‌رو گردد.

بنابراین بر مبنای قاعده مزبور، در افعال الهی دو مقام مورد بحث است؛ یکی مقام ثبوت و واقع و دیگری مقام اثبات. در مقام ثبوت، عقل تمامی افعال الهی را حسن و دارای حکمت و هدف می‌داند؛ زیرا از فاعل حکیم و علیم چیزی جز این انتظار نمی‌رود و متون دینی نیز این را تأکید می‌نمایند؛ *اللّٰدِیْ اَحْسَنَ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقَهُ* (سجده: ۷). اما در مقام اثبات که مقام درک نیکو بودن افعال خداوند است، باید گفت که: عقل تنها کاشف وجه نیکو بودن پاره‌ای از افعال الهی است و می‌تواند با توجه به ملاک مدح و ذم، مفاد این قاعده را در مورد برخی افعال الهی جاری نماید. این تفسیر از قاعده حسن و قبح عقلی مورد اتفاق اکثر متکلمان امامیه می‌باشد (خواجه نصیر الدین، ۱۴۱۴ق: ۹۶؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۴۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۲۸).

از سایر فرق کلامی، معتزله نیز قاعده مذکور را می‌پذیرند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۰۱). اما اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی هستند و مفاد عقلی آن را نمی‌پذیرند و معتقدند که عقل آدمی نمی‌تواند در درک حسن و قبح افعال الهی کاشف باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۰؛ جرجانی، ۱۳۹۸ق، ۳: ۲۶۹).

یکی از مهمترین مباحث افعال الهی اثبات عادل بودن خداوند و نفی ظلم از ساحت او می‌باشد. متکلمان امامیه با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی صفت عدل را برای خداوند اثبات کرده و هر گونه فعلی که لازمه‌اش ظلم از سوی خداوند نسبت به بندگان باشد را نفی می‌کنند؛ به طور مثال شیخ مفید می‌فرماید: «عدل حکیم کسی است که فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و اخلال به واجب نمی‌کند» ( شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

سدید الدین حمصی نیز چنین می‌فرماید که: «کلام در عدل، کلام در افعال الهی است؛ یعنی همه افعال الهی نیک هستند و چون ذات خداوند، حکیم است، از قبیح و اخلال در واجب منزه می‌باشد» (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰).

مرحوم شیخ طوسی هم عدل حکیم را کسی می‌داند که فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و در امر واجب کوتاهی نمی‌کند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

متکلمان دیگر امامیه نیز تعبیری از معنای حکمت الهی و مساوی قرار دادن آن با عدل ارائه می‌دهند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۱). همچنین در اندیشه بعضی از معتزله، برداشتی از حکیم بودن خداوند به چشم می‌خورد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۰۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۷). برای روشن تر شدن این برداشت از حکمت الهی مصادیق فعل قبیح را که متکلمان با توجه به حکیم بودن خداوند از او سلب نموده‌اند برمی‌شمیریم؛

## ظلم

بارزترین مصداق فعل قبیح ظلم است که از ساحت افعال خداوند نفی می‌شود و آیات قرآن نیز بر ظالم بودن خداوند تأکید کرده‌اند؛ *أَنَّ اللَّهَ كَيْسٌ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ* (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ فصلت: ۴۶؛ ق: ۲۹). همچنین در روایات این آموزه آمده است که: *التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَهَمَّهُ* (نهج البلاغه: حکمت ۴۷۰) و یا در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام اینگونه بیان شده که: *...أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَلْقِكَ مَا لَا مَكَ عَلَيْهِ* (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۹۶) متکلمان امامیه نیز با الهام از این نوع متون دینی، ساحت خداوند حکیم را از هرگونه ظلم و جور پیروان دانسته‌اند. به طور مثال اکثر متکلمان امامیه در بحث آلام غیر استحقاقی قائل به وجوب عوض از سوی خداوند شده‌اند؛ به طوری که عقل آدمی کشف می‌کند همه آلام و شروری که توسط انسان‌های

دیگر یا بلاای طبیعی به انسان می‌رسد، تحت اراده تکوینی خداوند صورت می‌پذیرد و برای این که عدالت و در نتیجه حکمت الهی زیر سؤال نرود، عوض و جبرانی از سوی خداوند به متألم عطا می‌شود؛ چرا که عدم جبران آلم از سوی فاعل حکیم نوعی ظلم بر متألم است و ظلم هم قبیح است و ذات خداوند از هر نوع قباحتی پاک می‌باشد (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق: ۱؛ ۳۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۶؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۷۲).

بعضی از متکلمان امامیه نیز معتقدند که باید جبران به حدی باشد که رضایت متألم را جلب کند؛ به طوری که اگر متألم را بین درد و عوض و عافیت متحیر کنند، او درد و عوض را بر عافیت ترجیح دهد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹).

همچنین بعضی از متکلمان امامیه در بحث انتصاف در کنار تأکید قرآن بر انتقام از مجرمان و ظالمان (سجده: ۱۲۲، دخان: ۱۶) با دلیل عقلی بر ضرورت انتصاف بر خداوند استدلال نموده‌اند؛ چرا که عدم انتقام الهی و عدم ستاندن داد مظلوم از ظالم، ظلم بر مظلوم و قبیح می‌باشد و ساحت مقدس خداوند عادل حکیم از هر گونه قباحتی دور است (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۲؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۰).

همانطور که مشخص گردید متکلمان امامیه با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی و جاری دانستن آن بر بعضی از افعال الهی، حکم به وجوب عوض و انتصاف بر خداوند در شرور و آلام غیر استحقاقی داده‌اند.

### عبث بودن

متکلمان امامیه معتقدند که افعال الهی دارای غایت و غرض معقول هستند و این هدف و غایت به فعل و مخلوق برمی‌گردد؛ نه به خالق، تا سبب استکمال ذات الهی و موجب نقص و نیازمندی خداوند شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۳۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۴۵؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱؛ ۲۵۸).

اشاعره برخلاف امامیه بر این باورند که افعال الهی غایت ندارند؛ زیرا لازمه غایت داشتن، استکمال ذات است (ایجی، قاضی عضالدین، ۱۳۹۸ق: ۳۳۲). در واقع اینان به این نکته واقف نشده‌اند که بین غایت فعل و فاعل تفاوت وجود دارد؛ چرا که افعال الهی دارای غایت، هدف و مصلحت معقولند، این غایت به مخلوق برمی‌گردد؛ نه به خالق، تا لازمه‌اش استکمال ذات باشد (علامه حلی، ۱۸۹۲: ۸۹ - ۹۰).

خداوند متعال در قرآن به صراحت از عبث نبودن خلقت انسان سخن می‌گوید: فَحَسْبِبْتُمْ أَنْمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵) و یا در آیاتی دیگر لعب نبودن خلقت آسمان و زمین و مابین آنها را یادآوری می‌کند (انبیاء: ۱۶؛ دخان: ۳۸). همچنین در روایت معروف امام رضا علیه السلام نیز عبث بودن افعال خداوند حکیم نفی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۲، ح: ۹۹: ۳۴). در اندیشه متکلمان امامیه لازمه غایت و هدف نداشتن یک فعل، عبث بودن آن است و انجام فعل عبث و بیهوده از سوی فاعل حکیم قبیح است و عقل حکم می‌کند که افعال خداوند هدف داشته باشند؛ چرا که ساحت خداوند از هرگونه فعل قبیحی دور است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۷ و ۱۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۶۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۲؛ علامه حلی، ۱۹۸۲، ۱۴۱۵ ق: ۳۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۳ ق: ۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ ق: ۸۳ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶).

با این انگاره هر امری که لازمه آن عبث بودن فعل خداوند باشد از او سلب می‌شود؛ به‌طور مثال در بحث حسن آلام بعضی از متکلمان امامیه معتقدند که آلام و شرور باید دارای مصلحت و حکمت باشند؛ چرا که اگر آلام دارای هدف معقولی نباشند، ما با احتمالات سه گانه دیگر روبه‌رو هستیم. پس اگر آلام از روی ظلم، عبث یا مفسده باشند و چون همه اینها از مصادیق فعل قبیح هستند و ساحت الهی دور از این امور است، نتیجه می‌گیریم همه آلامی که از جانب خداوند به بندگان می‌رسد، حسن می‌باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ ق: ۲۱۵ و ۲۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

### نقض غرض

در گفتار اکثر متکلمان امامیه «و اللطف واجب» آمده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۵۹؛ حمصی، ۱۴۱۲ ق: ۲: ۲۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۳۱؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ ق: ۲۰۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ ق: ۱: ۱۵) و در مباحث متعدد کلامی مانند اثبات ضرورت نبوت و امامت از این قاعده بهره می‌جویند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۱۷؛ وجوب تکلیف شرعی (حمصی، ۱۴۱۲ ق: ۱: ۲۸۹) وجوب عصمت انبیاء (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۲۵) لزوم وعد و وعید (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق: ۶۷ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳). قاعده لطف، ثمره گرایش متکلمان امامیه به مباحث عقلی است و استناد آن به حکمت الهی می‌باشد. شیخ مفید در دلیل وجوب لطف بر خداوند می‌فرماید: *الدلیل علی*

وجوبه توقف غرض المكلف علیه، فیکون واجباً فی الحکمه هو المطلوب (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵)؛ دلیل وجوب لطف بر خداوند، توقف غرض مکلف بر آن است، پس در حکمت الهی لطف بر خداوند واجب و مطلوب می‌باشد؛ اگر چه مرحوم شیخ مفید در مطلبی دیگر وجوب لطف در خداوند را از جهت جود و کرم الهی می‌داند و بیان می‌کند که استناد لطف به عدل الهی نیست که اگر انجام نداد خداوند ظالم باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹). اما غالب متکلمان امامیه در تعلیل وجوب لطف بر خداوند متعال از این راه وارد شده‌اند که لطف حاصل کننده غرض مکلف (خدا) از تکلیف بر مکلف است و چون لطف محصل غرض شارع است از باب حکمت بر او واجب است؛ زیرا اگر هر امری که غرض شارع را فراهم می‌کند، از سوی خدا انجام نشود، موجب نقض غرض می‌شود و نقض غرض قبیح است و ساحت الهی از فعل قبیح منزّه می‌باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۳).  
با این اصل کلی هر چیزی که موجب نقض غرض نشود قبیح شمرده می‌شود و عقل عملی آن را از ساحت خداوند دور می‌نماید.

## کذب

یکی دیگر از مصادیق فعل قبیح، کذب و دروغ است. هر انسانی به‌طور ذاتی قبیح بودن دروغ را درک می‌کند. متکلمان امامیه قائل به صادق بودن خداوند و عدم صدور کذب از او هستند و علت آن را قباحت کذب و صادر نشدن آن از فاعل حکیم می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۳۵۰: ۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶). بنابراین عدم اتصاف خداوند به کذب، حکم عقل به قباحت آن و در نتیجه عدم صادر شدن از خداوند با توجه به حکیم بودن او است.  
متکلمان امامیه علاوه بر کذب مصادیق دیگری از فعل قبیح را نیز با توجه به انگاره‌ای از حکیم بودن خداوند از ذات باری تعالی سلب می‌نمایند؛ مانند تکلیف بما لایطاق (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۱؛ ۳۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۱)، اغرای به جهل از سوی خداوند (سیدمرتضی ۱۴۰۱ق: ۲۹۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۴۰؛ شهید اول، ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ۶: ۲۵۴) و عقاب بالایبان (سبحانی، ۱۳۸۱، ۲: ۴۰۹) که این امور با توجه به حکیم بودن خداوند از او صادر نمی‌شود. اگر چه بعضی از موارد بالا مانند تکلیف بما لایطاق و عقاب بالایبان نوعی ظلم محسوب می‌شوند و ارتباط اولیه آنها به عدل مناسب‌تر است تا به حکمت، اما از آن جا که در نتیجه این مقاله اثبات خواهیم کرد که برگشت عدل الهی به حکمت الهی

است، پس می‌توان موارد مذکور را نیز مرتبط با حکمت الهی دانست.

### براهین متکلمان امامیه

در لابلای اندیشه متکلمان امامیه دو نوع استدلال بر حکیم بودن خداوند به معنای دوری از فعل قبیح و ناشایست مشاهده می‌شود؛

#### ۱. حکمت خداوند

حکمت خداوند لازمه واجب‌الوجود بودن او است و این استدلال با براهین پیشینی واجب‌الوجود و بی‌نیازی مطلق خداوند ثابت شده است. این کمال وجودی، اقتضا می‌کند که ذات باری تعالی از هرگونه فعل قبیح و زشتی که موجب نقص و کاستی است، تنزیه شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۸؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۲۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵).

#### ۲. استغنا و علم خداوند

استغنا و علم خداوند دلایلی بر عدم صدور فعل قبیح از خداوند است. متکلمان امامیه در این برهان می‌گویند: چون خداوند از فعل قبیح بی‌نیاز است و داعی و حاجتی به آن ندارد و از سوی دیگر چون عالم است و به قباحت فعل قبیح جهل ندارد، این فعل قبیح از او صادر نمی‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۴؛ ۲۹۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۸۹؛ علامه حلی، ۱۸۹۲: ۸۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶).

به نظر می‌رسد استدلال دوم، تحلیل و نتیجه‌ای است که پایه‌های نظری آن بر استدلال نخست استوار است؛ زیرا نخست این که بی‌نیازی خداوند بر باور کمال ذاتی و دور بودن ذاتش از نقایص استوار است و دوم این که اگر ممکن است کسی بگوید که خداوند نه از روی نیاز و نه از روی جهل فعل قبیحی را انجام می‌دهد، بلکه - نعوذ بالله - برای سرگرمی این کار را می‌کند و عبث است، چه باید گفت؟ آیا جز این است که باید از راه برهان پیشینی، ذات الهی را پیراسته از هرگونه نقص و کاستی دانست و سپس فعل قبیح و ناشایست را که مصادیق این نقصان است از ذات الهی سلب نمود! البته در مقام تحلیل می‌توان گفت که: غالب کسانی که فعل قبیح را مانند ظلم انجام می‌دهند یا نیاز است و یا جهل و غفلت و چون این امور در مورد خداوند منتفی است، پس فاعل آن نخواهد بود.



## ب. حکمت به معنای اتقان صنع

یکی دیگر از معانی حکمت الهی، اتقان صنع است. خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: **صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ؛** صنع و خلقت برای خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورد (نمل: ۸۸). در آیاتی دیگر نیز قرآن کریم را محکم و متقن توصیف می‌کند (هود: ۱؛ یس: ۲؛ لقمان: ۲).

در روایتی از امام علی علیه السلام هم بیان شده است که: **هو الحكيم العليمُ اتقنَ ما أرادَ مِنْ خَلْقِهِ...؛** و او خدای حکیم و علیمی است که هر آنچه را اراده کند متقن خلق می‌نماید (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱). بر همین مبنا برخی از متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت و الهام از متون دینی، حکمت را به معنای اتقان فعل دانسته‌اند.

در بیانی از شیخ صدوق رحمته الله نیز آمده است که: «معنای دوم حکمت الهی یعنی خداوند و افعالش محکم، استوار و متقن است و از فساد و تباهی دور می‌باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۲۱۳). همچنین علامه حلی در شرح سخن مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «واجب الوجود بودن خداوند اقتضا می‌کند توصیف شدن او را به حکمت...؛ زیرا به درستی، افعال خداوند در غایت احکام و اتقان و نهایت کمال است» (علامه حلی: ۳۰۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ ق: ۳۵۳). این برداشت از حکمت الهی و حکیم بودن خداوند در آثار سایر متکلمان امامیه و اشاعره نیز مشاهده می‌شود (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۲۸)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۷۹، آمدی، ۱۴۲۳ ق: ۱: ۳۳۰).

متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت - که شرح آن در درآمد گذشت - که حکمت به نوعی از علم، فعل یا گفتار متقن اطلاق می‌شود و با توجه به آیات (نمل: ۸۸؛ هود: ۱؛ فصلت: ۴۲) روایاتی که حکمت به اتقان فعل تفسیر شده (صدوق، ۱۳۸۷، ۱، ح ۱۱۹: ۱۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱) یکی از معانی حکمت الهی را متقن و سنجیده بودن افعال الهی می‌دانند. به نظر نگارنده اگر واژه متقن که معادل فارسی آن سنجیده بودن است، تحلیل شود و معلوم گردد که چه مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی باید در یک فعل باشد تا آن را متقن بدانیم، به فهم بهتر ما از حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه کمک نماید.

از مهم‌ترین ویژگی‌های یک فعل حکیمانه، متقن و دور از خطا و سفاهت بودن آن است. این مؤلفه و پیش فرض معرفتی از یک امر حکیمانه در جملات متکلمان امامیه مشهود است. به خصوص در

مواردی که واژه حکمت را با صواب همراه نموده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۸۵ و ۲۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴ و ۳۸؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷ و ۸۵). زیرا صواب در لغت یعنی حق و درست که ضد خطا می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۳۵). انسان حکیم فعلش صواب است و در مقابل آن سفیه قرار دارد که فعلش از روی سفاهت می‌باشد. در روایات نیز واژه حکمت با صواب همراه شده (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۸۸) و ضد آن سفاهت قلمداد گشته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۶۷). مدلول این روایات ما را به یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های یک فعل متقن و حکیمانه رهنمون می‌سازد که همان دوری از خطا، لغزش و نقصان است.

### ج. حکمت به معنای معرفت به حقایق اشیا

سومین معنایی که از حکمت الهی در اندیشه امامیه مشاهده می‌شود، حکمت به معنای معرفت و علم خاصی است که به حقایق اشیا تعلق می‌گیرد. از آنجایی که خداوند متعال، عالم به این نوع علم است، حکیم واقعی می‌باشد. بنابراین در این معنا، حکمت مرادف علم قرار گرفته است؛ البته علم خاص و ویژه. شیخ صدوق در این باره می‌گوید: «نخستین معنای حکیم، عالم است و حکمت نیز در لغت به معنای علم می‌باشد و سخن خداوند مبنی بر *یُوتی الحکمة من یشاء* به این دلیل است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۱).

در میان آثار بعضی از متکلمان امامیه انگاره حکمت الهی به معنای علم خاص به حقایق اشیا مشاهده می‌شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳؛ مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۸۶؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۵۶۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۱۵۸) ناگفته نماند حکمت به معنای معرفت حقیقی اشیا به افضل علوم، در اندیشه سایر دانشمندان اسلامی اعم از مفسران، فلاسفه و عرفا نیز وجود دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۹۲).

### نتیجه‌گیری

از بررسی اقوال متکلمان امامیه مشخص گردید که گستره معنایی حکمت الهی در اندیشه آنان در سه حوزه معنایی مهم جلوه می‌نماید. مهم‌ترین معنای حکمت الهی، اجتناب فاعل حکیم از فعل قبیح و اخلال در امر واجب است. این برداشت با تعریف عدل در آثار بعضی از متکلمان امامیه متقدم، همسان شده است؛ به خصوص این که واژه عدل و حکیم را قرین هم ذکر نموده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

فهم دقیق و تخصصی این قرابت معنایی احتیاج به مقاله‌ای جدا تحت عنوان «قرابت یا تفاوت معنایی عدل و حکمت در کلام امامیه» دارد، اما به نظر می‌رسد با تتبعی که انجام شد علت این قرابت معنایی، این است که متکلمان امامیه، عدل را زیر مجموعه و از نتایج حکمت دانسته‌اند و این انگاره به‌طور کامل در آثار بعضی از آنان به چشم می‌خورد؛ به‌طور شیخ صدوق می‌گوید: «اگر نظام هستی عادلانه نباشد، لازمه‌اش ظلم و خروج از حکمت و صواب و تدبیر به سوی عبث و ظلم و فساد است» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۸ و ۲۱۸ و ۳۹۷).

مرحوم شیخ طوسی نیز می‌نویسد: «علم به عدل الهی کامل نمی‌شود؛ مگر علم حاصل شود که همه افعال الهی حکیمانه و از روی صواب است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و در انجام امر واجب اخلال نمی‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴ و ۳۸).

همچنین علامه حلی در عبارتی جامع می‌گوید: «جمیع افعال خداوند از روی حکمت و صواب است و در آنها ظلم و جور، کذب و عبث و فاحشه راه ندارد. فواحش و قبیح و کذب و جهل از افعال بندگان است و خداوند متعال منزّه و پاک از آنها است» (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷). البته ایشان مطلب بالا را با بیان‌های مختلف ذکر می‌کنند و آن را بدیهی و روشن می‌دانند (همان: ۸۵ - ۸۶ و ۹۵). استوار بودن عدل الهی بر حکمت او در آثار برخی دیگر از متکلمان امامیه مشهود می‌باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۱؛ ۲۲۷؛ مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۴؛ ۴۳). علت استواری این است که نقطه مقابل عدل، ظلم می‌باشد و ظلم بارزترین مصداق فعل قبیح و یا بودنش خود قبیح گرفته شده و گرنه واژه قبیح یک مفهوم انتزاعی و اعتباری است که به جهت مصداق بودنش معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ پس امامیه ظلم، عبث، فساد، فحشا، کذب، نقض، غرض را با توجه به حکیم بودن خداوند از افعال او سلب نموده‌اند؛ چرا که فعل قبیح با تمامی مصادیقش در ساحت الهی راه ندارد.

یکی دیگر از علل متفرع دانستن عدل بر حکمت الهی، الهام امامیه از بعضی روایات است؛ به‌طور مثال در روایتی، مرحوم شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام از صحبت فضل بن شاذان با امام رضا علیه السلام از قول حضرت در وصف حکیم این‌طور نقل می‌کند که: «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَكِيمٌ وَ لَا يَكُونُ الْحَكِيمُ وَ لَا يُوصَفُ بِالْحَكْمَةِ إِلَّا الَّذِي يَحْظُرُ الْفَسَادَ وَ يَأْمُرُ بِالصَّلَاحِ وَ يَزْجُرُ عَنِ الظُّلْمِ وَ يَنْهَى عَنِ الْفَوَاحِشِ...؛ همانا خداوند تبارک و تعالی، حکیم است و خداوند، حکیم و به حکمت وصف نمی‌شود؛ مگر این که از فساد دوری کند، به آنچه صلاح است، امر نماید، از ظلم بر حذر دارد و از

فواحش نهی نماید» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۲، ح ۹۹: ۳۴).

نتیجه دومی که از این نوشتار حاصل می‌شود، این است که حکمت الهی به معنای «اجتناب فاعل حکیم از فعل قبیح و اخلال در امر واجب» از نتایج اتقان صنع است؛ چراکه لازمه اتقان فعل، دور بودن فعل از هرگونه خطا، نقصان و زشتی و هر امر سفیهانه می‌باشد. به عبارت دیگر تا یک فعل، انسجام درونی و بیرونی نداشته باشد و دور از نقایص و قبايح نباشد، نمی‌توانیم آن را متقن و حکیمانه قلمداد نماییم.

معنای سوم از حکمت الهی که به اعتقاد امامیه معرفتی ویژه و خاص به حقایق اشیا است، در واقع برگشتش به صفت علم الهی می‌باشد. این برداشت از حکمت الهی ریشه در آیات (بقره: ۲۶۹؛ لقمان: ۱۲؛ بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲؛ مائده: ۱۱) و روایاتی دارد که حکمت را نوعی علم و معرفت خاص دانسته‌اند (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۵۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۶۴). البته این معنا بیگانه و بی‌ربط به گوهر معنایی واژه حکمت نیست؛ زیرا علم و معرفتی، علم به حقایق اشیا و افضل علوم است که دور از خطا و مطابق واقع باشد.

نتیجه پایانی که می‌توان از این واژه گرفت، این است که اگر حکمت الهی به معنای اول و دوم باشد از صفات فعل الهی است و اگر آن را از مقوله علم خاص بدانیم، برگشت آن به علم الهی و از صفات ذات می‌باشد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، مؤسسه بعثت.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی رحمته الله علیه.
۵. ایجی، قاضی عضدالدین، (۱۳۹۸ق)، مواقف، قم، شریف رضی.
۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، شرح مقاصد، ج ۴، قم، افست قم.

۸. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۹۸ق)، شرح مواقف، قم، شریف رضی.
۹. جوهری، اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد، بیروت، دارالعلم.
۱۰. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، لوامع البینات فی شرح الاسماء الحسنی، قاهره.
۱۳. راغب، اصفهانی، (۱۴۲۷ق)، المفردات فی الفاظ القرآن کریم، قم، طلیعه نور.
۱۴. سبجانی، جعفر، (۱۴۱۶ق)، التحسین و التقیح العقلین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، ج ۴، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، محاضرات فی الالهیات (تلخیص ربانی گلپایگانی)، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، الانصاف فی مسائل دام فیہ الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. سیدرضی، او الحسن محمد (۱۳۷۷)، نهج البلاغه، تحقیق: محمد دشتی، قم، بنیاد نهج البلاغه.
۲۱. سیدمرتضی، علی (۱۳۵۰)، تنزیة الانبیاء، قم، شریف رضی.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، رسائل شریف مرتضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. شیر، سیدعبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین، قم، انوار الهدی.
۲۵. شهرستانی، ابو الفتوح عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، محمد بدران، قم، شریف رضی.
۲۶. شهید اول، شمس الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، اربع رسائل کلامیه، بیاضی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۳۰. شیخ مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیة، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی.
۳۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، قوائد العقاید، بیروت، دار الاضواء.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، رسائل العشر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۳ق)، رسالة السعدیة، بیروت، دارالصفوه.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، الفین، قم، مؤسسه اسلامی.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، قم، شریف رضی.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، مشهد، مؤسسه عاشورا.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، باب حادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصلوق، بیروت، دار الكتاب لبنانی.
۴۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، منهاج الیقین، تهران، دار اسوه.
۴۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۲۱ق)، تفسیر عیاشی، قم، مؤسسه بعثت.

۵۰. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۲ق)، *احیاء العلوم الدین، بیروت، دارالکتاب عربی*.
۵۱. فاضل مقداد بن عبدالسیوری، جمال الدین، (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین فی نهج المسترشدين، قم، انتشارات آیت الله مرعشی*.
۵۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۲ق)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد، مجمع بحوث اسلامی*.
۵۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، *انوار الجلالی؛ فی شرح الفصول النصیریة، مجمع بحوث اسلامی، مشهد*.
۵۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵)، *شرح باب حادی عشر، مؤسسه مطالعات اسلامی تهران*.
۵۵. فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العین، قم، انتشارات هجرت*.
۵۶. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *مصباح المنیر، قم، دار الهجره*.
۵۷. قاضی عبدالجبار معتزلی، (۱۴۲۲ق)، *شرح اصول خمسہ، بیروت، دارالاحیاء لثراث العربی*.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *الکافی، علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه*.
۵۹. لاهیجی، عبدالرازق، (۱۳۷۶)، *گوهر مراد، تهران، میراث مکتوب*.
۶۰. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار، بیروت، چاپ مؤسسه الوفاء*.
۶۱. مرعشی، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، *احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی*.
۶۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نشر کتاب*.
۶۳. صدر المتألهین، محمد بم ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی*.
۶۴. نوبختی، ابواسحاق، (۱۴۱۰ق)، *الیاقوت فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی*.

