

سعدی و قضا و قدر*

مهدی محقق

کلمه «قضا» و «قدر» که پس از این درباره آن سخن به تفصیل خواهد رفت در نوشته‌های سعدی بسیار به کار رفته است. از جمله:

من دوش قضا یار و قدر پشتم بود

نارنج زنخدان تو در مشتم بود

دیدم که همی گزم لب شیرینت

بیدار چو گشتم سر انگشتم بود^(۱)

و همچنین:

بار عشقت کجا کشد دل من

که قضا و قدر نمی‌تابد

ناوک غمزه بر دل سعدی

مزن ای جان که بر نمی‌تابد^(۲)

*. متن سخنرانی که در روز هشتم اردیبهشت ۱۳۵۰ در کنگره جهانی سعدی و حافظ در شیراز ایراد شده است، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مهر ۱۳۵۰، صص ۱۹ تا ۴۲.

و گاه کلمه «قضا» به تنهایی آورده مانند:

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه
به شکر یا به شکایت برآید از دهنی
فرشته‌ای که وکیل است بر خزائن باد
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیره‌زنی^(۳)

و همچنین:

قضا به ناله مظلوم و لابه محروم
دگر نمی‌شود ای نفس بس که کوشیدی
کنون حلاوت پیوند را بدانی قدر
که شربت غم هجران تلخ نوشیدی^(۴)
و گاهی از قدر تعبیر به «تقدیر» شده است همچون:

تقدیر درین میانم انداخت
هرچند کناره می‌گرفتم
گر کشته شوم عجب مدارید
من خود ز حیات در شگفتم^(۵)

و همچنین:

با همه تدبیر خویش ما سپر انداختیم
روی به دیوار صبر چشم به تقدیر او
چاره مغلوب نیست جز سپر انداختن
چون نتواند که رو درکشد از تیر او^(۶)

و گاهی اشاره می‌کند به اینکه آدمی را چاره‌ای جز از رضا به قضای محتوم و قدر ازلی نیست مانند:

جهان بر آب نهاده‌ست و عاقلان دانند
 که روی آب نه جای قرار بنیاد است
 رضا به حکم قضا اختیار کن سعدی
 که هرکه بندهٔ حق شد ز خلق آزاد است^(۷)

و نیز:

رضا به حکم قضا گر دهیم و گر ندهیم
 از این کمند نشاید به شیرمردی رست
 بنفشه‌وار نشستن چه سود سر در پیش
 دریغ بیهده خوردن بدان دو نرگس مست^(۸)

و همچنین بیان می‌نماید که سعادت و شقاوت مردمان در ازل معلوم شده و سرنوشت هرکس پیش از آمدنش به این جهان تعیین گردیده است مانند:

کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست
 آن بی‌بصر بود که کند تکیه بر عصا
 تا روز اوگت چه نوشتست بر جبین
 زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیاء^(۹)

و همچنین:

قلم به طالع میمون و بخت بد رفته است
 اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود

گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق

نبنشته بود که این ناجی است و آن مردود^(۱۰)

و بالجمله او به صراحت می‌گوید که آدمی را جبر مطلق فرا گرفته و در اختیار بر او گشوده نگردیده است مانند:

به مقتضای جهان اختیار کن سعدی

که دایم آن نبود کاخ‌تیار ما باشد^(۱۱)

✱

من اختیار خود را تسلیم عشق کردم

همچون زمام اشتر در دست ساریانان^(۱۲)

آنچه که نقل گردید نمونه‌ای است از صدها مورد که سعدی نظر خود را دربارهٔ قضا و قدر و جبر و اختیار اظهار داشته است. شکی نیست که او هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و مقری و ادیب و متکلم و فیلسوف و خطیب و واعظ و مذکر که در مدارس و معاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند پیرو مکتب کلامی اشعری بوده است و یکی از اصول مهم این مکتب عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است. آنان بندگان را در اعمالشان مجبور می‌دانند و معتقدند که افعال عباد مخلوق و مخترع خداوند است.

از آنجا که مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی به‌شمار می‌رود و دانشمندان و نویسندگان و شاعران این سرزمین برخی جبری و برخی دیگر قدری بوده‌اند و افکار جبری در آثار شاعر بزرگ ما سعدی انعکاس یافته است نویسنده مناسب دید که در این گفتار اشاره‌ای اجمالی به

کیفیت طرح مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان مسلمانان بکند تا هم یکی از موضوعات اساسی کلام روشن شده و هم اندیشه و افکار سعدی در میان اندیشه‌های مختلف اسلامی مشخص گشته باشد.

درباره کلمه «قضا» میان مسلمانان اختلاف است. اشاعره می‌گویند که قضا عبارت است از حکم خداوند به آنچه که بنده انجام دهد اعم از کارهای نیک و کارهای بد ولی دانشمندان معتزله و شیعه این عقیده را قبول ندارند و می‌گویند این معنی یعنی به وجود آمدن کارهای بد و معصیت به وسیله خداوند در بنده از هیچ‌یک از مواردی که قضا در قرآن به کار رفته مستفاد نمی‌شود.

در قرآن کلمه «قضا» به معنی آفریدن و اتمام آن آمده مانند: «فقضاهن سبع سموات فی یومین»^(۱۳) و ما نمی‌توانیم بگوییم خداوند عصیان و گناه را در میان خلق خود به وجود آورده و نیز با آیه «الذی احسن کل شیء خلقه»^(۱۴) منافات دارد.

معنی دوم قضا الزام و امر است چنان که در این آیه آمده: «و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه»^(۱۵) باز هم قضای معصیت از خدا جایز نیست زیرا مناقضت دارد با آیه: «ان الله لا یأمر بالفحشاء»^(۱۶). معنی سوم قضا اعلام و اخبار است چنان که در این آیه وارد شده: «و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب»^(۱۷) با این معنی نیز درست نمی‌دانند که در آینده اطاعت می‌کنند یا عصیان^(۱۸).

شیعه می‌گوید مراد از قضا در افعال حسنه امر به آنها و در افعال قبیحه نهی از آنها و در بندگان خلق و در فعل خداوند ایجاد است^(۱۹).

قدر نیز در موارد مختلف در قرآن به کار رفته است از جمله: «انا کل شیء خلقناه بقدر»^(۲۰) مفسران اشاعره در تفسیر این آیه گفته‌اند یعنی هرچه که

آفریده‌ایم مقدر و مکتوب در لوح محفوظ بوده است و این آیه در وقتی نازل شده است که مشرکان قریش با پیغمبر درمسأله قدر مخاصمت می‌ورزیده‌اند»^(۲۱). و نیز در تفسیر آیه: «و کان امرالله قدرا مقدورا»^(۲۲) گفته شده است که قدر همان قضای سابق است که در لوح محفوظ نوشته شده و گفته پیغمبر: «فرغ ربکم من الخلق و الاجل و الرزق» اشاره به همین است^(۲۳).

برخی از دانشمندان میان قضا و قدر چنین فرق نهاده‌اند که قدر به منزلت آن چیزی است که آماده برای پیمان‌گیری شده درحالی که قضا به منزلت پیمان‌مانه است و این آن‌چنان است که ابوعبیده هنگامی که عمر می‌خواست از طاعون به شام فرار کند گفت: آیا از قضا فرار می‌کنی؟ او پاسخ داد از قضای خدا به قدر می‌گریزم. و این دلیل بر آن است که قدر تا به پایه قضا نرسیده امید می‌رود که خداوند آن را دفع کند ولی قضای خداوند دفع‌شدنی نیست و دلیل بر این مطلب آنکه خداوند فرموده: «و کان امرا مقضیاً»^(۲۴) و همچنین: «کان علی ربک حتما مقضیاً»^(۲۵).

چنان که یاد شد لفظ قضا و قدر به نحو اجمال در قرآن وارد شده ولی مسلمانان تدریجاً درصدد جستجو از حقیقت و واقعیت آن برآمده‌اند. در زمان خلفای راشدین جسته‌گریخته سخن و بحث از قضا و قدر به میان می‌آمد از جمله اینکه از حضرت علی(ع) روایت شده که در پاسخ کسی که در صفین همراه او بوده و پرسیده که مسیر آنان به شام آیا به قضا و قدر خداوند است فرموده: آری ولی نه قضای لازم و قدر محتومی که ثواب و عقاب و وعد و وعید و امر و نهی را باطل گرداند بلکه قضا و قدر خداوند همان امر و حکم اوست که فرموده: «و کان امرالله قدرا مقدورا»^(۲۶) و نیز از حضرت امام حسن و امام حسین سخنانی

درباره قضا و قدر نقل شده از جمله اینکه امام حسن در نامه خود به اهل بصره نوشت: «هرکس به خدا و قضا و قدر او ایمان نیاورد کفر ورزیده و هرکس عصیان خود را بر پروردگارش باز نماید گناه کرده است»^(۲۷).

برخی از دانشمندان معتقدند که احتجاج بر مسأله قدر و سرنوشت ازلی از شام وارد اسلام شد زیرا متکلمان مسیحی در کنیسه شرقی در دمشق از دیرباز به این مسأله سرگرم بودند و دمشق در عصر بنی‌امیه مرکزی از برای مباحثات عقلی در اسلام به‌شمار می‌آمد و بحث جبر و قدر در آنجا سخت رواج داشت.^(۲۸)

از کهن‌ترین منابعی که در آن مسأله جبر و قدر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته نامه حسن بصری به عبدالملک بن مروان پنجمین خلیفه اموی است. عبدالملک طی نامه‌ای از حسن خواسته بود تا بیان کند که چگونه معتقد به قدر است در حالی که در میان صحابه کسی بدان اعتقاد نداشته است. او در پاسخ به تفصیل برای اثبات مدعای خود به آیات قرآن متوسل می‌شود و از جمله می‌گوید که اگر کفر به قضا و قدر خداوند می‌بود او باید از کافر خرسند باشد زیرا خداوند را قضائی نیست که خود بدان راضی نباشد. ظلم و ستم از قضای خداوند نیست بلکه قضای او امر به معروف و عدل و احسان و ایتاء ذی‌القربی و نهی از فحشاء و منکر و بغی است چنانکه فرموده: «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا»^(۲۹) متن پرسش عبدالملک و پاسخ حسن بصری به وسیله خاورشناس آلمانی هلموت ریتز (H. Rittz) در مجله *Der Islam* سال ۱۹۳۳ ص ۶۷ تا ۸۲ چاپ شده است.

برخی از متکلمان که دیده‌اند که نامه حسن بصری موافق مذهب اعتزال است گفته‌اند که شاید این نامه از واصل بن عطا باشد زیرا حسن هیچ‌گاه در این

حقیقت که قدر خیر و شر آن از خداوند بزرگ می‌باشد مخالف با گذشتگان نبوده است.^(۳۰)

از این گذشته نامه‌ای از عمر بن عبدالعزیز هشتمین خلیفه اموی در دست است که آن را به گروهی نوشته که آنان قدر خداوند را که در علم سابق او نافذ است تکذیب کرده‌اند. او این گروه را تشنیع می‌کند بر اینکه آنان نفاذ علم خداوند را در خلقش جبر می‌دانند و جبر را ظلم به‌شمار می‌آورند و نیز حسنات را از خداوند و سیئات را از خود منظور می‌دارند درحالی که هدایت و ضلالت و کفر و ایمان و خیر و شر در دست خداوند است آن را که خواهد راهنمایی می‌کند و آن را که بخواهد گمراه می‌سازد^(۳۱). پروفیسور ژوزف فان اس J. Van Ess استاد دانشگاه توپینگن آلمان در بیست و هشتمین کنگره بین‌المللی خاورشناسان (کانبرا، ژانویه ۱۹۷۱) خطابه‌ای تحقیقی درباره این نامه ایراد کرده است.

گذشته از تعبیراتی که مفسران اهل سنت و جماعت و همچنین مفسران شیعه از قضا و قدر کرده‌اند تفسیری هم به وسیله اهل تأویل یعنی اسماعیلیان از این دو کلمه صورت گرفته است. ابویعقوب سجستانی دانشمند اسماعیلی قضا را به عقل تفسیر کرده زیرا عقل یگانه قاضی میان خلق است که به وسیله آن آدمی به ادراک معلومات و ظفر به مطلوبات دست می‌یابد و قدر را به نفس تفسیر کرده و از آن نفس ناطقه انسانی را اراده نموده است.^(۳۲) و به احتمال قوی ناصر خسرو توجه به همین تفسیر ابویعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است:

هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند

وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
 با دست این سخن ز یکی نامور مرا
 و اکنون که عقل و نفس سخن‌گوی خود منم
 از خویشتن چه باید کردن حذر مرا
 ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر به نام
 چون خویشتن ستورگمانی مبر مرا^(۳۳)
 و مسلماً او که چنین تفسیری را از قضا و قدر می‌کرده جای آن داشته که عوام را
 ملامت کند بر آنکه گناه و کاهلی و قصور و سستی خود را به قضا و قدر
 منسوب می‌دارند:

مباش عامه که عامه به جهل تهمت خویش
 چه بر قضای خدا و چه بر قدر دارد^(۳۴)

*

گنه و کاهلی خود به قضا برچه نهی
 که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست^(۳۵)

*

خویشتن را چون فریبی چون نپرهیزی ز بد
 چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا^(۳۶)
 و همه اینها به یاد می‌آورد گفته شاعر عرب را:
 و عاجز الرأی مضياعٌ لفرصته
 حتی اذا فات امرأ عاتب القدر^(۳۷)

کلمه قدریه که به معتزله اطلاق می‌شود از همین کلمه «قدر» گرفته شده آنان گذشته از این به «اصحاب عدل و توحید» معروف‌اند. باید توجه داشت که این لقب به وسیله مخالفان بر آنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار می‌دارند تا مضمول گفته منسوب به پیغمبر: «القدریه مجوس هذه الامه» نشوند^(۳۸) آنان می‌گویند کسانی که قدر خیر و قدر شر را از خداوند می‌دانند سزاوارترند که قدریه نامیده شوند تا ما که آن را از خدا نفی می‌کنیم یعنی اثبات کننده قدر باید قدریه خوانده شود نه نفی کننده آن. در پاسخ گفته شده که نفی کنندگان قدر مشابهت با مجوس دارند زیرا قدر شر را از خداوند نمی‌دانند و به خلق نسبت می‌دهند و نیز در عبارتی دیگر آمده که: «القدریه خصماء الله فی القدر» شکی نیست که آن‌کس که همه امور را به خداوند مفوض می‌کند با خدا خصومت نمی‌ورزد و خصومت را آن‌کس می‌ورزد که معتقد است که توانایی دارد بر آنچه که خداوند آن را اراده نکرده است.^(۳۹)

چنان که اشاره شد وجه تشابه قدریه با مجوس از آن جهت است که همچنان که مجوس در برابر خالق و مبدأ خیر که یزدان باشد به خالق و مبدأ شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دایره خلق خدا بیرون می‌آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار می‌دهند.^(۴۰) شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هر آن‌کس را که مذهب غیر جبر است

نبی فرموده کو مانند گبر است

چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت

همین نادان احمق ما و من گفت^(۴۱)

حال که سخن بر وجه تسمیه قدریه است باید یادآور شد که برخی از خاورشناسان توهم نموده‌اند که قدریه از آن جهت که معتقد به وجود قدرت در بندگانند قدریه خوانده شده‌اند و این توهم از آنجا ناشی شده که ایجی در مواقف وجه تسمیه را چنین یاد کرده: «برای آنکه افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند و قدر را در آنها انکار می‌کنند» درحالی که عبارت ایجی دو قسمت دارد، در قسمت اول تفسیر مضمون مذهب قدریه و در قسمت دوم اشتقاق لفظ قدریه آمده است.^(۴۲)

چنان که در کتب کلامی یاد شده فرقه قدریه یعنی معتزله از آن‌گاه صورت فرقه به خود گرفت که واصل بن عطا رئیس آنان از مجلس حسن بصری اعتزال جست و تقریر نمود که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه در منزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن به او گفت: «اعتزل عنا» «سپس آنان معتزله نامیده شدند و خود خود را اصحاب عدل و توحید می‌خوانند زیرا پاداش فرمان‌بردار و کیفر گناهکار را بر خدا واجب می‌دانند و صفات قدیمه را نیز از او نفی می‌کنند. و فرقه اشاعره از معتزله آن‌گاه جدا گشت که شیخ ابوالحسن اشعری به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست درباره سه برادری که مرده‌اند یکی مطیع و دیگری عاصی و سدیگر خردسال. او گفت اولی را در بهشت پاداش می‌دهند و دومی را در دوزخ کیفر و سومی را نه ثوابی است و نه عقابی. اشعری گفت اگر سومی بگوید که ای خدا چرا مرا در خردی میراندی و مرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و به تو ایمان آورم و داخل بهشت گردم. جبائی گفت پروردگار می‌گوید من می‌دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان می‌گردی و به دوزخ وارد می‌شوی و مناسب‌تر برای تو آن بود که در خردی بمیری. اشعری گفت اگر

دومی بگوید ای خدا چرا مرا در خردسالی نمیرانیدی تا گناه نکنم و وارد دوزخ نگردم پروردگار چه می‌گوید. جبائی مبهوت گردید و درماند و سپس اشعری ترک آن مذهب گفت. او و پیروانش به ابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت بر آن است مشغول گشتند. لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند.^(۴۳) و باید یادآور شد که اهل سنت و جماعت خراسان و شام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری بودند و به اشاعره اشتهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابومنصور ماتریدی هستند که به ماتریدیه معروف می‌باشند.^(۴۴) اشاعره و ماتریدیه هرچند هر دو اهل سنت و جماعت هستند ولی بر سر پاره‌ای از مسائل مخالف یکدیگر می‌باشند. البته خود معترف‌اند به اینکه این مقدار از اختلاف موجب این نمی‌شود که یکی دیگری را اهل بدعت بخواند. ابن ابی عذبه که خود دربارهٔ اختلافات اشاعره و ماتریدیه کتابی تألیف کرده و آن را «الروضۃ البهیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة» نامیده در آغاز کتاب بدین بیت تمثیل جسته است:

والخلف بینهما قلیل امره

سهل بلا بدع ولا کفران^(۴۵)

نه تنها ماتریدی در بسیاری از مسائل با اشعری مخالف است بلکه ابوحنیفه نیز در پاره‌ای از مسائل با اشعری مخالفت دارد، و می‌توان گفت که ماتریدیه و حنفیه در آن مسائل هم‌عقیده هستند.

سبکی در قصیدهٔ نونیهٔ معروف خود که به بیان اختلافات میان اشعری و ابوحنیفه پرداخته آن اختلافات را بیشتر راجع به لفظ می‌داند و از آن میان چنین گوید:

و لقد یؤول خلافها اما الی
 لفظ کالاستثناء فی الایمان
 و کمتعه انّ السعید یضلّ او
 یشقی و نعمة کافر خوآن

بیت اول ناظر است به آنچه که اشعری گفته است: «انا مؤمن ان شاء الله» و بیت دوم اشاره است به آنچه که او گفته است: «السعید من کتب فی بطن امه سعیدا، و الشقی من کتب فی بطن امه شقیا لایتبدلان» درحالی که ابوحنیفه می گوید: «قد یكون سعیدا ینقلب - والعیاذ بالله - شقیا و بالعکس»^(۴۶) به همان درجه که اشاعره به سنت و حدیث توجه می کردند معتزله به قوانین عقلی و فلسفی متمایل بودند و در آثار خود به ستایش عقل و خرد می پرداختند چنان که بشر بن معتمر از پیشوایان آنان می گوید:

لله درّ العقل من رائد
 و صاحب فی العسر و الیسر
 و حاکم یقضى علی غائب
 قضیة الشاهد للأمر

و حتی از آنان نقل شده است که گفته اند: شرط اول معرفت شک است و پنجاه شک بهتر از یک یقین است.^(۴۷)

در اوایل دوره بنی عباس خاصه در زمان مأمون فکر اعتزال قوت داشت ولی تدریجاً به جهت سخت گیری دستگاه خلافت رو به ضعف نهاد. دانشمندان معتزلی مورد تکفیر قرار گرفتند و از لفظ «معتزلی» هم مانند لفظ «قرمطی» و

«رافضی» کفر و زندقه و بدعت اراده می‌کردند و هرکس را که متهم به این عناوین می‌ساختند مورد زجر و شکنجه قرار می‌دادند:

نام نهی اهل حکمت و دین را

رافضی و قرمطی و معتزلی^(۴۸)

در زمان القادر بالله فکر و عقیده اشعری جنبه دستوری پیدا کرد یعنی عقیده راست و درست بر اساس مکتب اشعری نوشته شد و به «الاعتقاد القادری» موسوم گشت و فقها در ذیل آن نوشتند که این اعتقاد مسلمانان است و هرکه مخالف آن باشد فاسق و کافر است.^(۴۹) این اعتقادنامه به اطراف و اکناف فرستاده شد و در دواوین قرائت گردید و در مدارس و معاهد دینی از جمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می‌گشت.

حسن بن علی بن اسحاق طوسی ملقب به نظام‌الملک در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل^(۵۰) مدارس ایجاد کرد که همه به نظامیه اشتهار دارد. از میان این مدارس شاید بتوان گفت که مهمتر از همه نظامیه بغداد و نیشابور بود و کلام اشعری بر این دو مدرسه حکومت می‌کرد. کتاب الشامل فی اصول‌الدین که براساس عقیده اشعری تدوین یافته بود از کتابهای درسی مدرسه نظامیه بوده^(۵۱) و حتی نام اشعری بر در مدرسه نظامیه بغداد نصب گردیده بوده^(۵۲) بنابراین بسیار روشن است که سعدی که در دارالخلافة اسلامی یعنی بغداد در مدرسه نظامیه شب و روز تلقین و تکرار داشته تحت تأثیر کدام جهت از جهات تفکر اسلامی قرار داشته است.

اشاعره و معتزله در مسائل بسیاری باهم اختلاف دارند که شرح و تفصیل آن در کتب فرق مانند ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفرق بغدادی و الفصل

ابن حزم مضبوط است و شاید بتوان گفت که مهمترین مسأله مورد اختلاف میان آنان یکی مسأله جبر و قدر و دیگری مسأله خلق قرآن است. چنان که اشاره شد سخن بر مسأله قدر ازلی از آنگاه میان مسلمانان رایج گشت که با توجه به عقاید غیراسلامی عقاید اسلامی مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و سپس پس از شکل گرفتن فرقه‌های اسلامی این مسأله در قالب اصول نظری و عقلی و استدلالی درآمد. اشاعره جبری و معتزله قدری‌اند یعنی اشاعره افعال بندگان را مخلوق خدا و معتزله مخلوق بندگان خدا می‌دانند. اشاعره استدلال به آیاتی مانند: «انا کل شیء خلقناه بقدر»^(۵۳) و «کل شیء عنده بمقدار»^(۵۴) و «ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهها ان ذلک علی الله یسیر»^(۵۵) می‌کنند و معتزله به مانند آیات زیر متمسک می‌شوند: «و ما اصابکم من مصیبه - فبما کسبت ایدیکم»^(۵۶) و «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»^(۵۷) و اما ثمود فهدیناهم فاستحيوا العمی علی الهدی»^(۵۸).

و حتی برای تعبیر از خلق اعمال در قرآن آیاتی برای تمسک هردو فرقه وجود دارد. معتزلیان به آیاتی مانند «فتبارک الله احسن الخالقین»^(۵۹) که دلالت دارد بر اینکه غیر خداوند هم خالق هست و یا «الذی احسن کل شیء خلقه»^(۶۰) که دلالت دارد بر اینکه فعل قبیح مخلوق خداوند نیست استناد می‌جویند درحالی که اشعریان به آیاتی مانند «خالق کل شیء»^(۶۱) و «الله خلقکم و ما تعلمون»^(۶۲) که خالقیت به‌طور مطلق برای خداوند است تمسک می‌کنند.^(۶۳) برخی از خاورشناسان معتقدند بر اینکه آیاتی که مشعر بر آزادی و اختیار بنده است در مکه نازل شده ولی تدریجاً در مدینه لحن قرآن به سوی جبر گراییده شده^(۶۴) و

این نظر کلیت ندارد زیرا آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاءالله»^(۶۵) که مورد استناد جبریان است در مکه نازل شده است.^(۶۶)

اشعریان می‌گویند افعال اختیاری بندگان فقط در تحت قدرت خداوند قرار دارد و قدرت آنان را تأثیری در افعالشان نیست و خداوند عادتش بر این جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجاد کند و اگر مانعی در میان نباشد خداوند فعلی را که مقارن قدرت و اختیار بنده است به وجود می‌آورد پس فعل بنده مخلوق و مبدع و محدث خداوند و مکسوب بنده است و مقصود از کسب بنده مقارنت فعل است با قدرت و اراده‌اش بدون اینکه او را تأثیری در وجود فعل باشد جز آنکه او محل از برای فعل است.^(۶۷) بنا به بیان فوق آدمی را قدرت بر چیزی نیست و به استطاعت موصوف نمی‌گردد بلکه او در افعالش مجبور است و قدرت و اراده و اختیاری او را نیست و خداوند افعال را در بنده خلق می‌کند چنان که در سایر جمادات خلق می‌کند چنان که گفته می‌شود: درخت میوه داد و آب جاری شد و سنگ به حرکت درآمد و خورشید طلوع و غروب کرد و آسمان ابری گردید و باران آمد و زمین شکوفه داد و گیاه روئید.^(۶۸)

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی

زاری از ما نی تو زاری می‌کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز تست

ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات

برد و مات ما ز تست ای خوش صفات

ما همه شیران ولی شیر علم
 حمله‌مان از باد باشد دم‌به‌دم
 حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد
 جان فدای آنکه ناپیداست باد
 گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست
 ما کمان و تیراندازش خداست
 تو ز قرآن باز جو تفسیر بیت
 گفت ایزد «ما رمیت اذ رمیت»^(۶۹)

باید یادآور شد که جبریان نیز بر دو گروه‌اند: جبری خالص یعنی آنکه بنده را اصلاً دارای فعل و قدرت نمی‌داند و جبری متوسط یعنی آنکه بنده را دارای قدرتی غیرمؤثر می‌داند^(۷۰). اما معتزلیان می‌گویند خداوند را به هیچ وجه مداخلی در اعمال مردم نیست او آنان را بر طاعت و معصیت مجبور نمی‌کند و دلیل بر این مطلب آنکه آدمی خود مشعر است بر اینکه می‌تواند سخن بگوید و می‌تواند خاموش بنشیند و می‌تواند چیزی را نگه دارد و می‌تواند رها کند.

اینکه گویی این کنم یا آن کنم
 خود دلیل اختیار است ای صنم
 و دیگر آنکه اگر آدمی بر افعال خود مجبور باشد امر و نهی خدا معنی ندارد و خداوند نباید بنده را بر گناهش عقاب نماید.
 اگر کار بودست و رفته قلم
 چرا خورد باید به بیهوده غم

اگر ناید از تو نه نیک و نه بد
 روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
 عقوبت محالست اگر بت پرست
 به فرمان ایزد پرستند صنم
 ستمکار زی تو خدایست اگر
 به دست تو او کرد بر من ستم
 کتاب و پیمبر چه بایست اگر
 نشد حکم کرده نه بیش و نه کم^(۷۱)

بنا بر عقیده آنان خدا افعال را در بندگان نیافریده بلکه آنان خود خلق کننده افعال خود هستند و این مسأله یکی از مسائل مهم اصل دوم از اصول پنج گانه معتزله است^(۷۲).

اهل اعتزال در پاسخ آنان که ایراد کردند که اگر خدا خالق افعال عباد نباشد علم ازلی او چگونه تصور می شود یعنی اگر او با علم ازلی خود می دانسته که بنده ای عصیان می ورزد آن بنده باید عصیان بورزد تا اینکه علم خداوند کامل باشد به قول معروف:

می خوردن من حق ز ازل می دانست

گر می نخورم علم خدا جهل بود

گفته اند که علم خداوند به اشیاء سبب وجود آنها نمی شود زیرا اگر چنین بود همه اشیاء قدیم و ازلی می بود زیرا علم ازلی خدا به آن تعلق گرفته بود. خداوند اشیاء را به حقایق وجودشان می داند. اگر چیزهایی اند که خداوند به وجود می آورد او عالم است که آنها را به وجود می آورد و اگر چیزهایی اند که

آدمی آنها را اختیار می‌کند خداوند می‌داند که آدمی آنها را اختیار می‌کند و اگر ایراد شود به اینکه وقتی خدا می‌داند که آدمی سخن خواهد گفت آیا رواست که خاموش بنشیند پاسخ داده می‌شود که اگر به جای سخن گفتن خاموشی را اختیار کند گوییم که در اصل خدا می‌دانست که او خاموشی را برمی‌گزیند زیرا خداوند عالم به حاصل فعل انسان است که بعد از هر تدبیری از او صادر می‌گردد^(۷۳).

همچنین تأویل قد جفّ القلم
 بهر تحریف است بر شغل اهمّ
 پس قلم بنوشت که هر کار را
 لایق آن هست تأثیر و جزا
 کز روی جفّ القلم کثر آیدت
 راستی آری سعادت زایدت
 ظلم آری مدبری جفّ القلم
 عدل آری برخوردار جفّ القلم
 معنی جفّ القلم کی آن بود
 که جفاها با وفا یکسان بود^(۷۴)
 بل جفا را هم جفا جفّ القلم
 و آن وفا را هم وفا جفّ القلم^(۷۴)

حال که به‌طور اجمال نظر اشاعره و معتزله در مسأله جبر و اختیار روشن گشت باید یادآور شد که شیعه حد فاصل میان آن دو یعنی امر بین الامرین را برگزیده و آن را مستند به حدیث معروفی که از امام جعفر صادق نقل شده کرده است. آن حدیث عبارت است از: «الاجبر و لاتفویض ولكن امر بین الامرین»^(۷۵)

این نظر مورد توجه بسیاری از خردمندان واقع گشته که کوشیده‌اند که خود را از دو نقطه افراط و تفریط یعنی جبر و تفویض بیرون آورده و به مرکز اعتدال امر بین امرین فرود آیند: ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف عرب می‌گوید:

لا تعش مجبرا و لا قدريا

و اجتهد فی توسط بینینا^(۷۶)

ناصرخسرو شاعر و متکلم اسماعیلی گوید:

به میان قدر و جبر ره راست بجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر در دو عناست^(۷۷)

از میان متکلمان اهل سنت غزالی کوشیده است که در عقیده جبر و اختیار حالت میانین یعنی اقتصاد در اعتقاد را برگزیند. او در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» خود می‌گوید که جبریان قدرت عبد را انکار می‌کنند بنابراین عقیدت، آنان فرقی میان حرکت مرتعش و حرکت اختیاری قائل نیستند و ثانیاً با سلب قدرت از عبد تکالیف شرعی باطل می‌گردد. معتزلیان قدرت خداوند را انکار می‌کنند و همه افعال را مخلوق و مخترع بندگان می‌دانند آنان بنابراین عقیده اجماع سلف را مبنی بر اینکه خالق و مخترعی جز خداد نیست انکار می‌کنند و دیگر اینکه نسبت خلق و اختراع فعل به کسی می‌دهند که خود از آن آگاه نیست. و قول حق این است که قدرت را از خدا و بنده هر دو بدانیم و ممکن است ایراد شود که چگونه دو قدرت بر مقدر واحد توارد می‌کنند. پاسخ آن است که اگر دو قدرت مختلف باشد و وجه تعلق آن دو قدرت بر مقدر نیز مختلف باشد اشکالی لازم نمی‌آید^(۷۸). دانشمندان شیعه امر بین امرین را به طریق مختلف تبیین و توجیه کرده‌اند.

ابوجعفر محمد بن علی معروف به ابن بابویه محدث معروف شیعه می‌گوید هنگامی که از او پرسیده شد امر بین امرین چیست او پاسخ داد مثل آن مثل مردی است که او را بر انجام معصیتی ببینی و او را نهی کنی ولی او از آن گناه باز نایستد و تو او را رها سازی تا آن معصیت را انجام دهد. حال که او سخن تو را نپذیرفته و تو او را رها کرده‌ای نمی‌توان گفت که تو او را به گناه فرمان داده‌ای.^(۷۹)

محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید می‌گوید واسطه میان جبر و اختیار این است که خداوند خلق را بر افعالشان قادر ساخته و حدود و رسوم آنها را معین کرده و آنان را با زجر و تخویف و وعد و وعید از قبایح باز داشته حال که او آنان را قادر ساخته نمی‌توان گفت که آنان را مجبور کرده است و نیز نشاید گفت که اعمال او را به آنان تفویض کرده زیرا او حدود و رسوم برای آنان تعیین نموده و آنان را از زشتی‌ها باز داشته است.^(۸۰)

سید حیدر آملی می‌گوید آنان که همه افعال را صادر از خدا می‌دانند و میان فعل او و فعل دیگران جدایی قائل نیستند همچون شیطان و پیروان او هستند که گفت: «رب بما اغویتنی»^(۸۱) و آنان که فعل بندگان را به خود بندگان نسبت می‌دهند همچون آدم و پیروانش هستند که گفت: «ربنا ظلمنا انفسنا»^(۸۲) او سپس اشاره به گفته حضرت صادق «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» می‌کند و می‌گوید که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اوصاف الاشراف گفته است تا کسی قوه عاقله خود را ریاضت کامل ندهد نمی‌تواند این کلام را دریابد.^(۸۳)

صدرالدین شیرازی می‌گوید قدری به چشم راست نابیناست یعنی یارای درک حقایق و اسباب بعید را ندارد و جبری به چشم چپ نابیناست یعنی درک

ظواهر و اسباب قریب را نمی‌تواند بکند. ولی آنکه هردو چشمش بیناست با چشم راست حق را می‌بیند و خیر و شرّ اعمال را به او نسبت می‌دهد و با چشم چپ خلق را می‌بیند و تأثیر آن را در اعمال به وسیله خداوند - نه به استقلال - اثبات می‌کند^(۸۴) و نیز همو کتاب «خلق الاعمال» خود را با این جمله آغاز کرده: «سبحان من تنزه عن الفحشاء ولا یجری فی ملکة الا مایشاء» که جزء اول آن حاکی از اختیار و جزء دوم آن مشعر بر جبر است و جمع میان آن دو امر بین امرین را می‌رساند.

جمله فوق به یاد می‌آورد مناظره‌ای را که میان ابواسحاق اسفراینی رئیس اشعریان و قاضی عبدالجبار همدانی رئیس معتزلیان در گرفت و قاضی در آن مناظره سخن خود را با جمله «سبحان من تنزه عن الفحشاء» آغاز و ابواسحاق با جمله: «سبحان من لا یقع فی ملکة الا ما یشاء» ابتدا کرد^(۸۵).

شیرازی در این رساله می‌گوید مراد از امر بین امرین این نیست که در فعل عبد ترکیبی از جبر و اختیار است و نه اینکه فعل او خالی از هردو است و نه اینکه اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه مجبور است در صورت مختار بلکه مراد این است که او مختار است از جهتی که مجبور است و مجبور است از جهتی که مختار است یعنی اختیار او بعینه اضطرار است^(۸۶).

این نه جبر این معنی جبّاری است

ذکر جبّاری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجالت ما شد دلیل اختیار^(۸۷)

حاج ملاً هادی سبزواری می‌گوید همچنان که وجود نسبت به فاعل و قابل یعنی حق و خلق هر دو دارد با این تفاوت که نسبت به فاعل به وجوب و به قابل به امکان است همچنین فعل یعنی ایجاد در عین اینکه فعل حق است فعل خلق نیز هست زیرا ایجاد متفرع بر وجود و معرفت نسبت ایجاد متفرع بر معرفت نسبت وجود است. پس خدا ایجادکننده است با نسبت وجوب و ینده هم ایجادکننده است ولی با نسبت امکان و با بیت زیر به بیان فوق مسأله امر بین‌الامرین را به‌طور اجمال روشن می‌سازد:

لکن کما الوجود منسوب لنا

فالفعل فعل الله و هو فعلنا

و تفصیل مطلب را به کتاب «شرح الاسماء» خود حواله می‌دهد^(۸۸).

این بود مختصری از کیفیت طرح شدن مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان دانشمندان اسلامی البته با توجه به مطالب یاد شده موقعیت مکتب کلامی اشعری در اسلام و همچنین تأثر سعدی از آن مکتب به‌طور اجمال آشکار می‌گردد.

یادداشت‌ها:

۱. سعدی، کلیات، ص ۳۸۱
۲. مأخذ پیشین، ص ۲۹۲
۳. مأخذ پیشین، ص ۱۷۸
۴. مأخذ پیشین، ص ۳۱۴
۵. مأخذ پیشین، ص ۱۰۳
۶. مأخذ پیشین، ص ۱۴۸
۷. مأخذ پیشین، ص ۲۹

۸. مأخذ پیشین، ص ۸۳
۹. مأخذ پیشین، ص ۲۳
۱۰. مأخذ پیشین، ص ۶۱
۱۱. مأخذ پیشین، ص ۲۹۵
۱۲. مأخذ پیشین، ص ۱۴۳
۱۳. فصلت ۱۲/۴۱
۱۴. سجده ۷/۳۲
۱۵. اسراء ۲۳/۱۷
۱۶. اعراف ۲۸/۷
۱۷. اسراء ۴/۱۷
۱۸. عبدالجبار همدانی، المحيط بالتکلیف، ص ۴۲۰
۱۹. شیخ مفید، شرح عقاید صدوق، ص ۱۶۲
۲۰. قمر ۴۹/۵۴
۲۱. میبدی، کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۹۵
۲۲. احزاب ۳۸/۳۳
۲۳. بقره ۹۷/۲
۲۴. مریم ۲۱/۱۹
۲۵. مریم ۷۱/۱۹. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل «قضا»
۲۶. احزاب ۳۸/۲۳؛ سید مرتضی، الامالی، ج ۱، ص ۱۵۱
۲۷. ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۵
۲۸. گلذیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۹۵
۲۹. اسراء ۲۳/۱۷
۳۰. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۳
۳۱. آل عمران ۱۲۴/۳.
۳۲. ابویعقوب سجستانی، تحفه المستجیین (خمس رسائل اسماعیلیة)، ص ۱۴۹
۳۳. دیوان ناصر خسرو، ص ۷ و در صفحه ۸۰ نیز گوید:

بی‌هیچ علتی ز قضا عقل دادمان

زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست

۳۴. مأخذ پیشین، ص ۱۱۵
۳۵. مأخذ پیشین، ص ۴۶
۳۶. مأخذ پیشین، ص ۲۳
۳۷. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۴۱
۳۸. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۲.
۳۹. جرجانی، شرح مواقف، ص ۶۲۰
۴۰. صدرالدین شیرازی، رساله فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا)، ص ۲۰۲
۴۱. شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۳۰ و ۴۳۱
۴۲. نالینو، بحوث فی المعتزلة، (التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة)، ص ۱۹۹
۴۳. تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۶.
۴۴. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۲۷۱
۴۵. همان.
۴۶. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۳، ص ۳۸۳
۴۷. گلدزیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۱۰۲
۴۸. ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۴۸
۴۹. ابن جوزی، المنتظم، ج ۸، ص ۱۰۹
۵۰. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۳۱۳
۵۱. ابن شهبه، طبقات الشافعیه (نامهای کتب و مدرسان مدارس اسلامی مأخوذ از طبقات الشافعیه ابن شهبه)، ص ۵
۵۲. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۰، ص ۱۰۹
۵۳. قمر ۴۹/۵۴
۵۴. رعد ۸/۱۳
۵۵. حدید ۲۲/۵۷
۵۶. شوری ۳۰/۴۲
۵۷. بقره ۲۸۶/۲

۵۸. فصلت ۱۷/۴۱؛ ابن رشد، مناهج الادلة، ص ۲۲۳
۵۹. مؤمنون ۱۴/۲۳
۶۰. سجده ۷/۳۲
۶۱. انعام ۱۰۲/۶
۶۲. صافات ۹۶/۳۷
۶۳. بزودی، اصولالدين، ص ۱۰۱ و ۱۰۲
۶۴. گلد زيهر، العقيدة و الشريعة في الاسلام، ص ۹۴
۶۵. انسان ۳۰/۷۶
۶۶. پاورقی العقيدة و الشريعة
۶۷. جرجانی، شرح مواقف، ص ۵۱۵.
۶۸. نساء ۴/۳۲
۶۹. مثنوی، دفتر اول، ص ۳۸
۷۰. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۱۲
۷۱. ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۶۲
۷۲. عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۲۳
۷۳. فیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۱۵۵
۷۴. مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۱
۷۵. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، باب اول
۷۶. ابوالعلاء معری، لزوم ما یلزم، ج ۲، ص ۳۶۸
۷۷. ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶
۷۸. غزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۸۷ و ۹۰
۷۹. شیخ مفید، شرح عقاید صدوق، ص ۱۵۴
۸۰. مأخذ پیشین، ص ۱۵۵
۸۱. حجرات ۱۵/۳۹
۸۲. نساء ۴/۸۱
۸۳. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۱۵۰
۸۴. صدرالدين شیرازی، رساله فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا)، ص ۲۰۲

۸۵. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۲۶۲. کلمه «رئیس» به نقل از سیوطی در تاریخ الخلفاء، ص ۴۱۶
۸۶. صدرالدین شیرازی، خلق الاعمال، ص ۹
۸۷. مثنوی، دفتر اول، ص ۳۹.
۸۸. سبزواری، شرح غرالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، ص ۱۷۶

منابع و مأخذ

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار: به اهتمام هانری کرین و عثمان یحیی، تهران ۱۹۶۹
۲. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی: المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة ۵۹-۱۳۵۷
۳. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد: مناهج الادلة فی عقائد الملة، به تحقیق دکتر محمود قاسم، قاهره ۱۹۵۵
۴. ابن شهبه: طبقات الشافعیة (نامه‌های کتب و مدرسان اسلامی مأخوذ از طبقات ابن شهبه) به اهتمام وستنفلد، گوتینگن، ۱۸۳۷
۵. ابن المرتضی، احمد بن یحیی: طبقات المعتزلة، به تحقیق سوسنه دیوالدوز، بیروت، ۱۹۶۱
۶. ابوعذبه، حسن بن عبدالمحسن: الروضة البهية فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة، حیدرآباد، ۱۳۲۲
۷. ابونعیم، حافظ احمد بن عبدالله اصفهانی: حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷
۸. بزودی، ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم: اصول الدین، به تحقیق هانز پیترلنس، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳
۹. تفتازانی، سعدالدین: شرح العقائد النسفیة، ترکیه، شرکت صحافة عثمانیه
۱۰. تفتازانی، سعدالدین: شرح المقاصد، ترکیه، مطبعة حاج محرم افندی، ۱۳۰۵

۱۱. جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد: شرح المواقف، مصر، مطبعة بولاق، ۱۳۲۶
۱۲. دینوری، ابن قتیبه عبدالله بن مسلم: عیون الاخبار، قاهره، دارالکتب المصریه
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، به اهتمام محمد سید گیلائی (تهران، افست، المكتبة المرتضویة)
۱۴. رومی، جلال‌الدین محمد: مثنوی، به اهتمام نیکلسن، لیدن، ۱۹۲۵-۱۹۳۳
۱۵. سبکی، تاج‌الدین ابونصر: طبقات الشافعیة الكبرى، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۳
۱۶. سبزواری، حاج ملا هادی: شرح غرر الفوائد معروف به شرح منظومه حکمت، تهران، چاپ ناصر
۱۷. سجستانی، ابویعقوب: تحفة المستجیین (خمس رسائل اسماعیلیة)، به اهتمام عارف تامر، سلمیه، سوریه ۱۳۷۵
۱۸. سعدی، شیخ مصلح‌الدین: کلیات، با مقدمه عباس اقبال، انتشارات کتابفروشی ادب
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن: تاریخ الخلفاء، قاهره ۱۳۷۱
۲۰. شهرستانی، عبدالکریم: الملل والنحل، به تصحیح احمد فهمی محمد، قاهره ۱۳۶۸
۲۱. شیرازی، صدرالدین: خلق الاعمال، اصفهان ۱۳۸۱
۲۲. شیرازی، صدرالدین: رساله فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا)، تهران، چاپ سنگی
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد: الاقتصاد فی الاعتقاد، آنکارا ۱۹۶۲
۲۴. فیومی، سعید بن یوسف: الامانات والاعتقادات، لیدن ۱۸۸۰
۲۵. گلدزیهر، ایگناتس: العقیده و الشریعة فی الاسلام (ترجمه عربی از زبان آلمانی)، قاهره ۱۹۵۹
۲۶. لاهیجی، محمد: شرح گلشن راز شبستری، تهران ۱۳۳۷
۲۷. مجلسی، محمدباقر: بحار الانوار، تهران ۱۳۳۳
۲۸. معری، ابوالعلاء: لزوم مایلزم، قاهره ۱۳۸۳
۲۹. مفید، محمد بن نعمان: شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد با تصحیح عباسقلی واعظ چرندابیی، تبریز ۱۳۶۳
۳۰. میدی، ابوالفضل رشیدالدین: کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران ۱۳۳۹-۱۳۳۱

٣١. ناصر خسرو: ديوان، به اهتمام تقى زاده و مينوى، تهران ١٣٠٧-١٣٠٤
٣٢. نالينو، كارلو الفونسو: بحوث فى المعتزلة (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية)
ترجمة عبدالرحمن بدوى، قاهره ١٩٤٦
٣٣. همدانى، قاضى عبدالجبار: شرح الاصول الخمسة، به تحقيق دكتور عبدالكريم عثمان،
قاهره ١٣٨٤
٣٤. همدانى، قاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، به تحقيق عمر السيد عزمى، قاهره الدار
المصرية للتأليف والترجمة