

مهدی محقق

سعدی و قضا و قدر*

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

من دوش قضا یار و قدر پشتم بود نارنج ز نخدان 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 .

۱- سعدی ، کلیات ، ص ۳۸۱

۲- مأخذ پیشین ، ص ۲۹۲

وگاه کلمهٔ « قضا » را به تنهایی آورده مانند :

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه
فرشته‌ای که وکیل است بر خزان باد
به شکر یا بشکایت بر آید از دهنی
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیره زنی^۱
و همچنین :

قضا به نالهٔ مظلوم و لابهٔ محروم
کنون حلاوت پیوند را بدانی قدر
دگر نمی شود ای نفس بس که کوشیدی
که شربت غم هجران تلخ نوشیدی^۲
و گاهی از قدر تعبیر به « تقدیر » شده است همچون :

تقدیر درین میانم انداخت
گر کشته شوم عجب مدارید
هر چند کناره می گرفتم
من خود ز حیات در شگفتم^۳
و همچنین :

با همه تدبیر خویش ما سپر انداختیم
چارهٔ مغلوب نیست جز سپر انداختن
روی به دیوار صبر چشم به تقدیر او
چون نتواند که رود رکشد از تیر او^۴
و گاهی اشاره می کند به اینکه آدمی را چاره‌ای جز از رضا به قضای محتوم و قدر
ازلی نیست مانند :

جهان بر آب نهاده است و عاقلان دانند
رضا به حکم قضا اختیار کن سعدی
که روی آب نه جای قرار بنیاد است
که هر که بندهٔ حق شد ز خلق آزاد است^۵
و نیز :

رضا به حکم قضا گر دهیم و گر ندهیم
از این کند نشاید به شیر مردی طیست

۱- مأخذ پیشین ، ص ۱۷۸

۲- مأخذ پیشین ، ص ۳۱۴

۳- مأخذ پیشین ، ص ۱۰۳

۴- مأخذ پیشین ، ص ۱۴۸

۵- مأخذ پیشین ، ص ۲۹

بنفشه‌وار نشستن چه سود سر در پیش
 دریغ بیده خوردن بدان دوزگس مست^۱
 و همچنین بیان می‌نماید که سعادت و شقاوت مردمان در ازل معلوم شده و سرنوشت
 هر کس پیش از آمدنش به این جهان تعیین گردیده است مانند :

کس را بنخرو طاعت خویش اعتماد نیست
 آن بی بصر بود که کند تکیه بر عصا
 تا روز اوالت چه نوشتست بر جبین
 زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیاء^۲
 و همچنین :

قلم به طالع میمون و بخت بدرفته است
 اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود
 گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق
 نبشته بود که این ناجی این است و آن مردود^۳
 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^۴
 من اختیار خود را تسلیم عشق کردم
 همچون زمام‌اشتر در دست ساربانان^۵
 آنچه که نقل گردید نمونه ایست از صدها مورد که سعدی نظر خود را در باره
 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

۱- مأخذ پیشین ، ص ۸۳

۲- مأخذ پیشین ، ص ۲۳

۳- مأخذ پیشین ، ص ۶۱

۴- مأخذ پیشین ، ص ۲۹۵

۵- مأخذ پیشین ، ص ۱۴۳

افعال عباد مخلوق و مخترع خداوند است .

از آنجا که مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی بشمار 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 علم 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 عبارتست 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 هیچ یک از مواردی که قضا در قرآن بکار رفته مستفاد نمی‌شود .

در قرآن کلمه «قضا» به معنی آفریدن و اتمام آن آمده مانند : «فقضاهن سبع سموات فی یومین»^۱ و ما نمی‌توانیم بگوئیم خداوند عصیان و گناه را در میان خلق خود به وجود آورده و نیز با آیه : «الذی احسن کل شیء خلقه»^۲ منافات دارد . معنی دوم قضا الزام و امر است چنانکه در این آیه آمده : « و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه»^۳ باز هم قضای معصیت از خدا جایز نیست زیرا مناقضت دارد با آیه : «ان الله لا یامر بالفحشاء»^۴ . معنی سوم قضا اعلام و اخبار است چنانکه در این آیه

۱- فصلت ۱۲/۴۱

۲- سجده ۷/۳۲

۳- اسراء ۲۳/۱۷

۴- اعراف ۲۸/۷

وارد شده: «وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب»^۱ با این معنی نیز درست نمی آید زیرا مردم اعلان به اطاعت و عصیان خود نشده اند یعنی نمی دانند که در آینده اطاعت می کنند یا عصیان^۲.

شیعه می گوید 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^۳.

قدر نیز در موارد مختلف در قرآن بکار رفته است از جمله: «انا کل شیء مخلقناه بقدر»^۴ مفسران اشاعره در تفسیر این آیه گفته اند یعنی هر چه که آفریده ایم مقدر و مکتوب در لوح محفوظ بوده است و این آیه در وقتی نازل شده است که مشرکان قریش با پیغمبر در مسأله قدر مخالفت می ورزیده اند^۵. و نیز در تفسیر آیه: «وکان امر الله قدرا مقدورا»^۶ گفته شده است که قدر همان قضای سابق است که در لوح محفوظ نوشته شده و گفته پیغمبر: «فرغ ربکم من الخلق والاجل والرزق» اشاره به همین است^۷.

برخی از دانشمندان میان قضا و قدر چنین فرق نهاده اند که قدر بمنزلت آن چیز است که آماده برای پیمان گیری شده در حالیکه قضا به منزلت پیمانه است و این آن چنانست که ابو عبیده هنگامی که عمر می خواست از طاعون به شام فرار کند گفت: آیا از قضا فرار می کنی؟ او پاسخ داد از قضای خدا به قدر می گریزم. و این دلیل بر آنست که قدر تا به پایه قضا نرسیده امید می رود که خداوند آن را دفع کند ولی قضای خداوند دفع شدنی

۱- اسراء ۱۷/۴

۲- عبد الجبار همدانی، المحيط بالتکلیف، ص ۲۰

۳- شیخ مفید، شرح عنائد صدوق، ص ۱۶۲

۴- قمر ۵۴/۴۹

۵- سبیدی، کشف الاسرار، ج ۹ ص ۳۹۵

۶- احزاب ۳۳/۳۸

۷- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ذیل «قدر»

نیست و دلیل بر این مطلب آنکه خداوند فرموده: «وکان امرًا مقضیاً»^۱ و همچنین: «وکان علی ربک حتماً مقضیاً»^۲.

چنانکه یاد شد لفظ قضا و قدر به نحو اجمال در قرآن وارد شده ولی مسلمانان تدریجاً در صدد جستجو از حقیقت و واقعیت آن برآمده‌اند. در زمان خلفای راشدین جسته گریخته سخن و بحث از قضا و قدر به میان می‌آمد از جمله آنکه 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: «وکان امر الله قدراً مقدوراً»^۳ و نیز از حضرت امام حسن و امام حسین سخنانی درباره قضا و قدر نقل شده از جمله آنکه امام حسن در نامه خود به اهل بصره نوشت: «هر کس به خدا و قضا و قدر او ایمان نیاورد کفر ورزیده و هر کس عصیان خود را بر پروردگارش باز نماید گناه کرده است»^۴ برخی از دانشمندان معتقدند که احتیاج بر مسأله قدر و سر نوشت 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 بنی امیه مرکزی از برای مباحثات عقلی در اسلام به شمار می‌آمد و بحث جبر و قدر در آنجا سخت رواج داشت.^۵

از کهن ترین 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

۱- مریم ۲۱/۱۹

۲- مریم ۷۱/۱۹. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل «قضا»

۳- احزاب ۳۸/۳۳. سید مرتضی، الامالی، ج ۱ ص ۱۵۱

۴- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۵

۵- گلدزیهر، العقیده والشریعة فی الاسلام، ص ۹۵

نامه‌ای از حسن خواسته بود تا بیان کند که چه گونه معتقد به قدر است در حالیکه در میان صحابه کسی بدان اعتقاد نداشته است. او در پاسخ به تفصیل برای اثبات مدّعی 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 بمعروف و عدل و احسان و ابتداء ذی القربى و نهی از فحشاء و منکر و بغی است چنانکه فرموده: «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا» متن پرسش عبدالملک و پاسخ حسن بصری به وسیله خاورشناس آلمانی هلموت ریتز (H. Rittz) در مجله *Der Islam* سال ۱۹۳۳ ص ۸۲-۶۷ 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.^۲

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 به شمار می‌آورند و نیز حسنات را از خداوند و سیئات را از خود منظور می‌دارند در حالیکه هدایت و ضلالت و کفر و ایمان و خیر و شر در دست خداوند است آن را که بخوهد راهنمایی می‌کند و آن را که بخوهد گمراه می‌سازد.^۳ 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

۱- اسراء ۲۳/۱۷

۲- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۶۳

۳- حافظ ابونعیم، حلیة الاولیاء ص ۲۵۳ - ۲۴۶ تحت عنوان: «الرسالة الی القدریة»

کرده است .

گذشته از تعبیراتی که مفسران اهل سنت و جماعت و همچنین مفسران شیعه از قضا و قدر کرده‌اند تفسیری هم به‌وسیلهٔ 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 به‌وسیلهٔ آن آدمی به ادراک معلومات و ظفر به مطلوبات دست می‌یابد و قدر را به نفس تفسیر کرده و از آن نفس ناطقهٔ انسانی را اراده نموده است^۱ . و به احتمال قوی ناصر خسرو توجه به همین تفسیر ابویعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است :

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند

وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن

یا دست این سخن ز یکی نامور مرا

و اکنون که عقل و نفس سخن گوی خود منم

از خویشتن چه باید کردن حذر مرا

ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام

چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا^۲

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:

۱- ابویعقوب سجستانی، تحفة المستجبین (خمس رسائل اسماعیلیة) ، ص ۱۴۹

۲- دیوان ناصر خسرو ص ۷ و در صفحه ۸۰ نیز گوید :

بی هیچ علتی ز قضا عقل دادمان زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست

مباش عامه که عامه به جهل تهمت خویش
 چه بر قضای خدا و چه بر قدر دارد^۱
 گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
 که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست^۲
 خویشتن را چون فریبی چون نپرهیزی ز بد
 چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا^۳
 و همه اینها بیاد می آورد گفته شاعر عرب را :

و عاجز الرأی مضیاع^۴ لفر صته حتی اذا فات امرأ عاتب القدر^۵
 کلمه قدریه که به معتزله اطلاق می شود از همین کلمه « قدر » گرفته شده آنان گذشته از
 این به « اصحاب عدل و توحید » معروف اند . باید توجه داشت که این لقب به وسیله
 مخالفان بر آنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار می دارند تا مشمول گفته منسوب
 به پیغمبر : « القدریه مجوس هذه الامة » نشوند . آنان می گویند کسانی که قدر خیر و قدر
 شر را از خداوند می دانند سزاوارترند که قدریه نامیده شوند تا ما که آن را از خدا ننی
 می کنیم یعنی اثبات کننده قدر باید قدریه خوانده شود نه ننی کننده آن . در پاسخ گفته
 شده که ننی کنندگان قدر مشابعت با مجوس دارند زیرا قدر شر را از خداوند نمی دانند
 و به خلق نسبت می دهند و نیز در عبارتی دیگر آمده که : « القدریته خصماء الله فی القدر »
 شکی نیست که آنکس که همه امور را به خداوند مفوض می کند با خدا خصومت نمی ورزد
 و خصومت را آنکس می ورزد که معتقد است که توانائی دارد بر آنچه که خداوند آن را

۱- مأخذ پیشین ، ص ۱۱۵

۲- مأخذ پیشین ، ص ۴۶

۳- مأخذ پیشین ، ص ۲۳

۴- ابن قتیبه ، عیون الاخبار ، ج ۱ ص ۱۴۱

۵- شهرستانی ، ملل و نحل ، ج ۱ ص ۵۷

اراده نکرده است^۱.

چنانکه اشاره شد وجه تشابه قدریه با مجوس از آن جهت است که همچنانکه مجوس در برابر خالق و مبدء خیر که یزدان باشد به خالق و مبدء شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دائرة خلق خدا بیرون می آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار می دهند^۲. شیخ محمود شبستری می گوید:

هر آنکس را که مذهب غیر جبرست نبی فرموده کو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق ما و من گفت^۳

حال که سخن بر وجه تسمیه قدریه است باید یاد آور شد که برخی از خاورشناسان توهم نموده اند که قدریه از آن جهت که معتقد به وجود قدرت در بندگان اند قدریه خوانده شده اند و این توهم از آنجا ناشی شده که ایچی در موافق وجه تسمیه را چنین یاد کرده: « برای آنکه افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می دهند و قدر را در آنها انکار می کنند » در حالیکه عبارت ایچی دو قسمت دارد در قسمت اول تفسیر مضمون مذهب قدریه و در قسمت دوم اشتقاق لفظ قدریه آمده است^۴.

چنانکه در کتب کلامی یاد شده فرقه قدریه یعنی معتزله از آن گاه صورت فرقه بخود 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 می خوانند زیرا پاداش فرمان بردار و کیفر گناهکار را بر خدا واجب می دانند و صفات قدیمه را نیز از اونتی می کنند. و فرقه اشاعره از معتزله آن گاه جدا گشت که

۱- جرجانی ، شرح مواقف ، ص ۶۲۰

۲- صدرالدین شیرازی ، رساله فی القضاء و القدر (رسائل ملاحظه) ص ۲۰۲

۳- شیخ محمد لاهیجی ، شرح گلشن راز ، ص ۴۳۰ و ۴۳۱

۴- نالینو ، بحوث فی المعتزله ، (التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة) ، ص ۱۹۹

شیخ ابوالحسن اشعری به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست دربارهٔ 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 کيفر و سومی را نه‌ثوابی 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 بتو ایمان آورم و داخل بهشت گردم . جبائی گفت پروردگاری گوید 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 پروردگاری چه می‌گوید . بیانی مبہوت گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت او و پیروانش با بطلان مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت بر آنست مشغول گشتند لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند^۱ . و باید یاد آور شد که اهل سنت و جماعت خراسان و شام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری بودند و با شاعره اشهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابو منصور ماتریدی هستند که به ماتریدیہ معروف می‌باشند^۲ اشاعره و ماتریدیہ هر چند 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 ماتریدیہ کتابی تألیف کرده و آن را «الروضة البهیة فیما بین الاشاعرة والماتریدیة» نامیده در آغاز کتاب بدین بیت تمثیل جسته است :

والخلف بینهما قلیل امره سهل بلا بدع ولا کفران^۳

نه‌تنها ماتریدی در بسیاری از مسائل با اشعری مخالف است بلکه ابوحنیفه نیز در پاره‌ای

۱- تفتازانی ، شرح العقائد النسفیة ، ص ۱۶

۲- تفتازانی ، شرح المقاصد ، ج ۲ ص ۲۷۱

۳- ابن ابی عذبه ، الروضة البهیة ص ۵

از مسائل با اشعری مخالف دارد . و می‌توان گفت که ماتریدیه و حنفیه در آن مسائل هم عقیده هستند .

سبکی در قصیده^۱ نونیه 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 :

ولقد یوؤل خلافها اما الی لفظ کالاستثناء فی الایمان
وکنعه ان السعید یضلّ او یشقی و نعمة کافر خوان

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 شقیاً لا یتبدلان^۲ در حالی که ابوحنیفه می‌گوید : « قد یکون سعیداً ینقلب - والعیاذ بالله - شقیاً و بالعکس^۱ به همان درجه که اشاعره به سنت و حدیث توجه می‌کردند معتزله به قوانین عقلی و فلسفی متمایل بودند و در آثار خود به ستایش عقل و خرد می‌پرداختند چنانکه بشر بن معتمر از پیشوایان آنان می‌گوید :

لله درّ العقل من رائد و صاحب فی العسرو الیسر
و حاکم یقضی علی غائب قضیه الشاهد للأمر

و حتی از آنان نقل شده است که گفته‌اند : شرط اول معرفت شک است و پنجاه شک بهتر از یک یقین است^۲ .

در اوائل دوره^۳ بنی عباس خاصه در زمان مأمون فکر اعتزال قوت داشت ولی تدریجاً به جهت سخت‌گیری دستگاه خلافت رو بضعف 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 هر کس را که متهم به این عناوین می‌ساختند مورد زجر و شکنجه قرار می‌دادند :

۱- سبکی ، طبقات الشافعیه ، ج ۳ ص ۲۸۳

۲- گلدزیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام ، ص ۱۰۲

نام نهی اهل حکمت و دین را رافضی و قرمطی و معتزلی^۱ در زمان القادر بالله فکر و عقیده^۲ اشعری جنبه^۳ دستوری پیدا کرد یعنی عقیده^۴ 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 هر که مخالف آن باشد فاسق و کافر است^۵ این اعتقادنامه به اطراف و اکناف فرستاده شد و در دواوین قراءت گردید و در مدارس و معاهد دینی از جمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می‌گشت.

حسن بن علی بن اسحاق طوسی ملقب به نظام الملک در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل^۶ مدارس^۷ ایجاد کرد که همه به نظامیه اشتها^۸ دارد. از میان این مدارس شاید بتوان گفت که مهم‌تر از همه نظامیه^۹ بغداد و نیشابور بود و کلام اشعری بر این دو مدرسه حکومت می‌کرد. کتاب الشامل فی اصول الدین که بر اساس عقیده^{۱۰} اشعری تدوین یافته بود از کتابهای درسی مدرسه^{۱۱} نظامیه بوده^{۱۲} و حتی نام اشعری بر در مدرسه^{۱۳} نظامیه^{۱۴} بغداد نصب گردیده بوده^{۱۵} بنابراین بسیار روشن است که سعدی که در دارالخلافة^{۱۶} اسلامی یعنی بغداد در مدرسه^{۱۷} 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 با هم 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^{۱۸} مورد اختلاف میان آنان یکی مسأله^{۱۹}

۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۴۸

۲- ابن جوزی، المنتظم، ج ۸ ص ۱۰۹

۳- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۳۱۳

۴- ابن شهبه، طبقات الشافعیه (نام‌های کتب و مدرسان مدارس اسلامی مأخوذ از

طبقات الشافعیه ابن شهبه) ص ۵

۵- ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۰ ص ۱۰۹

جبر و قدر و دیگری مسأله خلق قرآن است . چنانکه اشاره شد سخن برمسأله قدر ازلی از آنگاه میان مسلمانان رایج گشت که با توجه به عقاید غیراسلامی عقائد 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^۱ افعال بندگانه را مخلوق خدا و معتزله مخلوق بندگانه خدا می‌دانند . اشاعره استدلال به آیاتی مانند : « انا کل شیء خلقناه بقدر »^۱ و « کل شیء عنده بمقدار »^۲ و « ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهها ان ذلک علی الله یسیر »^۳ می‌کنند و معتزله به مانند آیات زیر متمسک می‌شوند « و ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم »^۴ و « لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت »^۵ و اما نمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی »^۶ .

و حتی برای تعبیر از خلق اعمال در قرآن آیاتی برای تمسک هر دو فرقه وجود دارد . معتزلیان به آیاتی مانند « فتبارک الله احسن الخالقین »^۷ که دلالت دارد بر اینکه غیر خداوند هم خالق هست و یا « الذی احسن کل شیء خلقه »^۸ که دلالت دارد بر اینکه فعل قبیح مخلوق خداوند نیست استناد می‌جویند در حالی که اشعریان به آیاتی مانند « خالق کل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- قمر ۴۹/۵۴

۲- رعد ۸/۱۳

۳- حدید ۲۲/۵۷

۴- شوری ۳۰/۴۲

۵- بقره ۲۸۶/۲

۶- فصلت ۱۷/۴۱ . ابن رشد ، مناہج الادلة ، ص ۲۲۳

۷- مؤمنون ۱۴/۲۳

۸- سجده ۷/۳۲

شیء^۱ و «الله خلقکم وما تعملون»^۲ که خالقیت بطور مطلق برای خداوند است تمسک می کنند^۳. 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 جبرگراییده شده^۴ و این نظر کلیت ندارد زیرا آیه^۵ «و ما تشاؤون الا ان یشاءالله»^۶ که مورد استناد جبریان است در مکه نازل شده است^۷.

اشعریان می گویند 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 می آورد پس فعل بنده مخلوق و مبدع و محدث خداوند و مکسوب بنده است و مقصود از کسب بنده مقارنت فعل است با قدرت و اراده اش بدون اینکه او را تأثیری در وجود فعل باشد جز آنکه او محل از برای فعل است^۸. بنا به بیان فوق آدمی را قدرت بر چیزی نیست و به استطاعت موصوف نمی گردد بلکه او در افعالش مجبور است و قدرت و اراده و اختیاری او را نیست و خداوند افعال را در بنده خلق می کند چنانکه در سائر جمادات خلق می کند چنانکه گفته می شود: درخت میوه داد و آب جاری شد و سنگ به حرکت در آمد و خورشید طلوع و غروب کرد و آسمان ابری گردید و باران آمد و زمین شکوفه داد و گیاه روئید^۹.

۱- انعام ۱۰۲/۶

۲- صافات ۹۶/۳۷

۳- بزودی ، اصول الدین ، ص ۱۰۱ و ۱۰۲

۴- گلدزیهر ، العقیة والشريعة فی الاسلام ، ص ۹۴

۵- انسان ۳۰/۷۶

۶- باورقی العقیة والشريعة

۷- جرجانی ، شرح مواقف ، ص ۱۰۵

۸- شهرستانی ، ملل و نحل ، ج ۱ ص ۱۱۴

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از مانی تو زاری می کنی
 ما چونائیم و نوادر ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات بردومات ما ز تست ای خوش صفات
 ما همه شیران ولی شیر علم حله مان از باد باشد دمبدم
 حله مان پیدا و ناپیدا است باد جان فدای آنکه ناپیدا است باد
 گر پیرانیم تیر آن فی ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست
 تو ز قرآن بازجو تفسیر بیت گفت ایزد «مارمیت اذرمیت»^۱

باید یاد آور شد که جبریان نیز بردو گروه اند جبری خالص یعنی آنکه بنده را اصلاً
 دارای فعل و قدرت نمی داند و جبری متوسط یعنی آنکه بنده را دارای قدرتی غیر مؤثر
 می داند^۲. اما معتزلیان می گویند خداوند را به هیچ وجه مداخلی در اعمال مردم نیست او
 آنان را بر طاعت و معصیت مجبور نمی کند و دلیل بر این مطلب آنکه آدمی خود مشعر
 است بر اینکه می تواند سخن بگوید و می تواند خاموش به نشیند و می تواند چیزی را نگه
 دارد و می تواند رها کند.

اینکه گوئی 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 برگناهِش عقاب نماید.

اگر کار بودست و رفته قلم چرا خورد باید به بیهوده غم
 اگر ناید از تو نه نیک و نه بد روانیست بر تو نه مدح و نه ذم
 عقوبت محالست اگر بت پرست به فرمان ایزد پرستند صنم
 ستمکاری تو خدا نیست اگر بدست تو او کرد بر من ستم

۱- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۸

۲- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۲

کتاب و پیمبر چه بایست اگر نشد حکم کرده نه بیش و نه کم^۱
 بنا بر عقیده آنان خدا افعال را در بندگان نیافریده بلکه آنان خود خلق کننده^۲
 افعال خود هستند و این مسأله یکی از مسائل مهم اصل دوم از اصول پنج‌گانه معتزله
 است.^۳

اهل اعتزال در پاسخ آنانکه ایراد کردند که اگر خدا خالق افعال عباد نباشد علم
 ازلی او چه‌گونه تصور می‌شود یعنی اگر او با علم ازلی خود می‌دانسته که بنده‌ای عصیان
 می‌ورزد آن بنده باید عصیان بورزد تا اینکه علم خداوند کامل باشد بقول معروف:
 می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود
 گفته‌اند که علم خداوند به اشیاء سبب وجود آنها نمی‌شود زیرا اگر چنین بود همه اشیاء
 قدیم و ازلی می‌بود زیرا علم ازلی خدا به آن تعلق گرفته بود. خداوند اشیاء را به حقائق
 وجودشان می‌داند. اگر چیزهایی‌اند که خداوند به وجود می‌آورد او عالم است که آنها را
 به وجود می‌آورد و اگر چیزهایی‌اند 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 بجای سخن گفتن
 خاموشی را اختیار کنند گوئیم 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.^۳

همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریضت بر شغل اهمّ
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأیرو جزا
کژروی جفّ القلم کژ آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم	عدل آری بر خوری جفّ القلم

۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۶۲

۲- عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۲۳

۳- فیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۱۰۰

معنی جفّ القلم کی آن بود که جفاها باوفا یکسان بود^۱
 بل جفا را هم جفا جفّ القلم و آن وفاراهم وفا جفّ القلم^۱

حال که بطور اجمال نظر اشاعره و معتزله در مسأله جبر و اختیار روشن گشت باید یاد آور 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 عبارتست از: «لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین الامرین»^۲ این نظر مورد توجه بسیاری از خردمندان واقع گشته که کوشیده اند 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 می گوید:

لا تعش مجبرا ولا قدريا واجتهد فی توسط بین بینا^۳

ناصر خسرو شاعر و متکلم اسماعیلی گوید:

به میان قدر و جبر ره راست بجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر در دو عناست^۴

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 می گوید که جبریان قدرت عبدا را انکار می کنند بنابراین عقیدت، آنان فرقی میان حرکت مرتعش و حرکت اختیاری قائل نیستند و ثانیاً با سلب قدرت از عبد تکالیف شرعی باطل می گردد. معتزلیان قدرت خداوند را انکار می کنند و همه افعال را مخلوق و مخترع بندگان می دانند آنان بنابراین عقیده اجماع سلف رامینی بر اینکه خالق و مخترع جز خدا نیست انکار می کنند و دیگر اینکه نسبت خلق و اختراع فعل به کسی می دهند که خود از آن آگاه

۱- مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۱

۲- مجلسی، بحار الانوار، ج ۳ باب اول

۳- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلم، ج ۲ ص ۳۶۸

۴- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶

نیست . و قول حق اینست که قدرت را از خدا و بنده هر دو بدانیم . و ممکن است ایراد شود که چگونه دو قدرت بر مقدر واحد توارد می کنند . پاسخ آنست که اگر دو قدرت مختلف باشد و وجه تعلق آن دو قدرت بر مقدر نیز مختلف باشد اشکالی لازم نمی آید^۱ . دانشمندان شیعه امر بین امرین را بطرق مختلف تبیین و توجیه کرده اند .

ابوجعفر محمد بن علی معروف به ابن بابویه محدث معروف شیعه می گوید هنگامی که از او پرسیده شد امر بین امرین چیست او پاسخ داد مثل آن مثل مردی است که او را بر انجام معصیتی به بینی و او را نهی کنی ولی او از آن گناه بار نایستد و تو او را ساز می توان آن معصیت را انجام دهد . حال که او سخن تو را نپذیرفته و تو او را رها کرده ای نمی توان گفت که تو او را به گناه فرمان داده ای^۲ .

محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید می گوید واسطه^۳ میان جبر و اختیار اینست که خداوند خلق را بر افعالشان قادر ساخته و حدود و رسوم آنها را معین کرده و آنان را باز جبر و تخویف و وعده و وعید از قبائح باز داشته حال که او آنان را قادر ساخته نمی توان گفت که آنان را مجبور کرده است و نیز نشاید گفت که اعمال را به آنان تفویض کرده زیرا او حدود و رسوم برای آنان تعیین نموده و آنان را از زشتیها باز داشته است^۴ .

سید حیدر آملی می گوید آنانکه همه افعال را صادر از خدا می دانند و میان فعل او و فعل دیگران جدائی قائل نیستند همچون شیطان و پیروان او هستند که گفت : « رب بما اغویتنی »^۵ و آنانکه فعل بندگان را بخود بندگان نسبت می دهند همچون آدم و پیروانش هستند که گفت : « ربنا ظلمنا انفسنا »^۶ او سپس اشاره به گفته^۷ حضرت صادق « لاجبر

۱- غزالی ، الاقتصاد فی الاعتقاد ، ص ۸۷ و ۹۰

۲- شیخ مفید ، شرح عقائد صدوق ، ص ۱۰۴

۳- مأخذ پیشین ، ص ۱۰۰

۴- حجره ۲۹/۱۰

۵- اعراف ۲۳/۷

ولا تفویض ولكن 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^۱.

صدرالدین شیرازی می‌گوید قدری به چشم راست نابیناست یعنی یارای درک حقائق و اسباب بعید را ندارد و جبری به چشم چپ نابیناست یعنی درک ظواهر و اسباب قریب را نمی‌تواند بکند. ولی آنکه هر دو چشمش بیناست با چشم راست حق را می‌بیند و خیر و شر 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^۲ و نیز همو کتاب «خلق الاعمال» خود را با این جمله آغاز کرده: «سبحان من تنزه عن الفحشاء ولا یجری فی ملکه الامایشاء» 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 لایقع فی ملکه الامایشاء» ابتدا کرد^۳.

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 هر دو است و نه اینکه اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه مجبور است در صورت مختار بلکه مراد اینست که او مختار است از جهتی که مجبور است و مجبور است از جهتی که مختار است یعنی اختیار

۱- سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۱۵۰

۲- صدرالدین شیرازی، رساله فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲

۳- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۲۶۲. کلمه «رئیس» به نقل از سیوطی در

او بعینه اضطرار اوست^۱.

این نه جبر این معنی جباریست ذکر جباری برای زاریست
 زاری ما شد دلیل اضطرار خجالت ما شد دلیل اختیار^۲

حاج ملاحادی سبزواری می گوید همچنانکه 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 ایجاد کننده است با نسبت وجوب و بنده هم ایجاد کننده است ولی با نسبت امکان و با بیت زیر به بیان فوق مسأله^۳ امر بین الامرین را بطور اجمال روشن می سازد :

لکن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

و تفصیل مطلب را به کتاب « شرح الاسماء » خود حواله می دهد^۳.

این بود مختصری از کیفیت طرح شدن مسأله^۳ 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 بطور اجمال آشکار می گردد .

پژوهشگاه تخصصی زبان فارسی
 مشخصات منابع و مآخذ

- ۱- آملی، سیدحیدر رتال جامع علوم انسانی
- جامع الاسرار و منبع الانوار، به اهتمام هانری کرین و عثمان یحیی، تهران ۱۹۶۹
- ۲- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی
- المنتظم فی تاریخ الملوك والاسم، حیدرآباد دائرة المعارف العثمانية ۵۹-۱۳۵۷
- ۳- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد
- مناهج الادلة فی عقائد الملة، به تحقیق دکتر محمود قاسم، قاهره ۱۹۵۵

۱- صدرالدین شیرازی، خلق الاعمال، ص ۹

۲- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۹

۳- سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، ص ۱۷۶

۴- ابن شبهه :

طبقات الشافعية (نامهای کتب و مدرسان اسلامی مأخوذ از طبقات ابن شبهه)

به اهتمام وستنفلد ، گوتینگن ۱۸۳۷

۵- ابن المرتضی ، احمد بن یحیی :

طبقات المعتزلة ، به تحقیق سوسنه دیوالدوالرز ، بیروت ۱۹۶۱

۶- ابو عذبه ، حسن بن عبدالمحسن

الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية ، 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 پیترنس ، قاهره دار احیاء الکتب العربیه ۱۳۸۳

۹- تفتازانی ، سعدالدین

شرح العقائد النسفیة ، ترکیه شرکت صحافة عثمانیه

۱۰- تفتازانی ، سعدالدین

شرح المقاصد ، ترکیه مطبعه حاج محرم افندی ۱۳۰۵

۱۱- جرجانی ، میر سید شریف علی بن محمد

شرح المواقف ، مصر مطبعه بولاق ۱۳۲۶

۱۲- دینوری ، ابن قتیبه عبدالله بن مسلم

عیون الاخبار ، قاهره دارالکتب المصریة

۱۳- راغب اصفهانی ، ابوالقاسم حسین بن محمد

المفردات فی غریب القرآن ، به اهتمام محمد سید کیلانی (تهران افست المكتبة

المرتضویة)

۱۴- رومی ، جلال الدین محمد

مثنوی ، به اهتمام نیکلسن ، لیدن ۱۹۳۳ - ۱۹۲۵

۱۵- سبکی ، تاج الدین ابونصر

طبقات الشافعية الكبرى ، قاهره ۱۳۸۵ - ۱۳۸۳

- ۱۶- سبزواری ، حاج ملاهادی
شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، تهران چاپ ناصری
- ۱۷- سجستانی ، ابویعقوب
تحفة المستجيبين (خمس رسائل اسماعيلية) به اهتمام عارف تاسر ، سلميه ، سوریه
۱۳۷۵
- ۱۸- سعدی ، شیخ مصباح الدین
کلیات ، با مقدمه عباس اقبال ، انتشارات کتابفروشی ادب
- ۱۹- سیوطی ، جلال الدین 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
رسالة فی القضاء والقدر (رسائل ملاحظه) ، تهران چاپ سنگی
- ۲۳- غزالی ، ابوحامد محمد بن محمد
الاقتصاد فی الاعتقاد ، انکارا ۱۹۶۲
- ۲۴- فیومی ، سعید بن یوسف
الامانات والاعتقادات ، لیدن ۱۸۸۰
- ۲۵- گلدزبهر ، ایگناتس
العقیده والشریعة فی الاسلام (ترجمه عربی از زبان آلمانی) قاهره ۱۹۵۹
- ۲۹- لاهیجی ، محمد
شرح گلشن راز شبستری ، تهران ۱۳۳۷
- ۲۷- مجلسی ، محمد باقر
بحار الانوار ، تهران ۱۳۳۳
- ۲۸- معری ، ابوالعلاء
لزوم مالایلم ، قاهره ۱۳۴۶

٢٩- مفيد ، محمد بن نعمان

شرح عقائد الصدوق او تصحيح الاعتقاد با تصحيح عباسقلى واعظ چرندابى تبريز

١٣٦٣

٣٠- ميبدى ، ابوالفضل رشيدالدين

كشف الاسرار و عدة الابرار ، تهران ١٣٣٩ - ١٣٣١

٣١- ناصر خسرو

ديوان ، به اهتمام تقى زاده و مينوى ، تهران ١٣٠٧ - ١٣٠٤

٣٢- نالينو ، كارلوفونسو

بحوث فى المعتزلة (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ترجمه 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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی