

تبیین نقدهای شکندگمانیک‌وزار (= گزارش گمان‌شکن) به راه‌حل معتزله برای مسئله شر و عدل الهی و داوری درباره آن

khrahmati@yahoo.com

خدیدجه رحمتی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

انشاءالله رحمتی / استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

محمد رضا عدلی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۵

چکیده

مسئله شر و حل آن، یکی از مسائلی است که بشر از قدیم‌الایام با آن درگیر بوده است. کتاب شکندگمانیک‌وزار نوشته مردان فرخ، از نوادر کتاب‌های کلامی زردشتی است که نویسنده آن معتقد است دین منتخب او راه‌حل منطقی مسئله شر است و به همین دلیل ناقض توحید. نوشتار حاضر به تلازمی که مردان فرخ به آن اشاره کرده است و نیز اصل عدالت که از مهم‌ترین ارکان و دغدغه‌های مکتب معتزلی است، می‌پردازد و با تبیین اشکال مردان فرخ و تحلیل مؤلفه‌های توحید، تلازم مذکور را نفی می‌کند؛ همچنین بیان می‌دارد که با تکیه بر راه‌حل معتزلی شر، اصولاً صدور شر از ایزد محال، و وجود حوادث و موجودات ناخوشایند، بنا به حکمت و مصلحت خداوند، صلاح بندگان و لطف به آنهاست. او در حوزه شرور انسانی و عدم انتساب آنها به خداوند بنا بر قرائت معتزلی، مسئله عدالت خداوند را مطرح می‌کند که ضمن قبول آن از سوی این مقاله، با ارائه راهکار جدیدی راه‌حل معتزلی رد و پاسخی درخور به آن داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: توحید، عدل، ثنویت، معتزله، خیر و شر، اختیار، اراده و مشیت الهی.

قرون اولیه تاریخ اسلام مشحون از جلسات مباحثه و مجادلات فکری و عقیدتی ادیان گوناگون است. این جلسات در قرون سوم و چهارم هجری به اوج خود رسید. یکی از معدود کتاب‌های کلامی زردشتی به نام *شکندگمانیک‌وزار* (= گزارش گمان‌شکن؛ از این پس به جهت اختصار، از این کتاب با نام «گزارش» یاد می‌شود) اثر *مردان فرخ* به همراه متن‌های دیگری چون *عجستک‌بابیش* (= عبدالله ملعون) و *دینکرد*، در این دوره نگاشته شده‌اند.

۱. مردان فرخ و «گزارش»

دربارۀ مؤلف و شرح زندگی و نام‌گذاری کتاب، غیر از خود کتاب سند دیگری در دست نیست. مؤلف *گزارش* ضمن معرفی خود در مقدمۀ کتاب با نام *مردان فرخ پسر هرمزداد* (فصل یک بند ۳۵)، خود را پژوهندۀ حقیقتی معرفی می‌کند که آن را در نوشته‌های موبدان زمان باستان، به‌ویژه در تألیفات *آزربادیوندان* (*Āzārbād ī Yāwandān*) به‌دست آورده است. منابع مورد استفاده *گزارش* به اعتراف مؤلف، آثار دانشمندان زردشتی هم‌زمانش است؛ مانند: *آزربادیوندان* (فصل ۴، بند ۱۰۶؛ فصل ۹ بند ۲؛ فصل ۲، بند ۵۲) که در *دینکرد* تألیف *آذرفرنبغ فرخزادان* نامش آمده (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۶ مقدمه)؛ روشن (*Rōšn*) پسر *آذرفرنبغ فرخزادان* (فصل ۱۰، بند ۵۲؛ فصل ۱۱، بند ۲ و ۳) صاحب *تفسیر روشن* (*Rōšn nibēg*) که در تفاسیر پهلوی دربارهٔ اوستا از او یاد می‌شود (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۸ مقدمه) و *آذرفرنبغ فرخزادان* اولین ویراستار *دینکرد* (فصل ۴، بند ۱۰۷؛ فصل ۱۰، بند ۵۷). باید متذکر شد هیچ یک از عباراتی که *مردان فرخ* به *دینکرد* منسوب کرده است، در هیچ یک از هفت کتاب *دینکرد* موجود نیست؛ بنابراین آنها باید به دو کتاب اول و دوم منسوب باشند که هنوز یافت نشده‌اند (همان).

از آنجا که متن‌ها و رساله‌هایی که به زبان پهلوی (فارسی میانه) در دسترس است، بیشتر در نخستین دوره اسلامی خصوصاً سده‌های سوم و چهارم هجری تدوین شده یا صورت نهایی یافته (آموزگار، ۱۳۷۵، ص ۳۷؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) می‌توان تألیف آن را در سده‌های سوم و چهارم هجری دانست.

متن *گزارش* به فارسی میانه زردشتی (پهلوی) است که از نظر زبان، نه تنها بهترین متن پهلوی، بلکه بهترین نمونه یک پهلوی فصیح است (تاوادیا، ۱۳۸۳، ص ۲۳). گرچه متن پهلوی آن یافت نشده (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۷ مقدمه) یا به تعبیر دیگر، از بین رفته (دوشن‌گیمین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰؛ تاوادیا، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳)، اما تحریر پازند و ترجمۀ سنسکریت آن موجود است (رضائی باغبیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

نریوسنگ پسر داوال (*Nēryōsang Son of Dhaval*) دانشمند پارسی که در سده‌های یازده و دوازده میلادی/ پنجم و ششم قمری می‌زیسته است (هدایت، ۱۹۴۳، ص ۵)، رونوشتی از آن را با خود به هند برده و آن را به پازند برگردانده و به سنسکریت ترجمه کرده است (آشه، ۲۰۱۵، ص ۲۵ و ۲۷). نثر کتاب از نظر تحول زبان فارسی اهمیت

بسیاری دارد. برگردان آن به خط اوستایی، تغییر و تحولات زبان فارسی آن زمان را با زبان فارسی زمان ساسانیان نشان می‌دهد (میرفخرایی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۹-۳۲۰).

از متن پازند - سنسکریت *داوال*، دست‌نوشته‌های متنوعی به‌جای مانده است که دارای یک نیای مشترک‌اند (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۹ مقدمه). قدیمی‌ترین دست‌نوشته شناخته‌شده آن AK است (همان؛ وست، ۱۸۸۵، ص ۳۱ مقدمه) که زمان نگارش آن را در مقایسه با دومین دست‌نوشته، که هشتاد سال پس از آن در ۱۵۶۹م نگارش یافته است (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۲۰ مقدمه) می‌توان حوالی ۱۴۸۹م (= اواخر قرن پانزدهم) فرض کرد.

قدیمی‌ترین ترجمه این متن به انگلیسی، توسط وست در *کتاب‌های مقدس شرق* در سال ۱۸۸۵م صورت گرفته است. *ژان دومناش* در سال ۱۹۴۵م ترجمه جدیدی از متون پازند و پهلوی *گزارش* را به فرانسه به چاپ رساند. *آموزگار* (۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۹، ۱۳۹۲) فصل‌هایی از *گزارش* و *ویرایش دومناش*، را به فارسی ترجمه کرده است. *میرفخرایی* (۱۳۸۷) نیز از مترجمین بخش‌هایی از آن است. در سال ۲۰۰۱م پروین شکیبا تمام متن پازند آن را شرح و به فارسی ترجمه کرد. *رهام‌اشه* نیز این متن را در ۲۰۱۵م شرح و به انگلیسی ترجمه کرده است.

موضوع اصلی این اثر نشان دادن صحت آموزه بنیادی دین مزداپرستان است که بر پایه آن، خیر و شر از یک اصل منشعب نمی‌شوند (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۵ مقدمه)؛ زیرا در باورهای باستانی ایران، گناهی بزرگ‌تر از این واقعیت نیست که وجود نیک اهوره‌مزدا در ارتباط با شر قرار گیرد (آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). برخی محققین آن را متنی کاملاً ثنوی و بهترین متنی می‌دانند که بتوان در آن بنیاد فلسفی دوگانه‌گرایی (= ثنویت) دین زردشتی را سراغ گرفت (زئر، ۱۳۷۵، ص ۵۵) و به تعبیری، جالب‌ترین و کیشنده‌ترین کتاب زردشتی شمرد؛ زیرا توجیهی فلسفی از ثنویت زردشتی آن هم به‌صورتی کم‌وبیش منسجم و به‌هم‌پیوسته ارائه می‌دهد (زئر، ۱۳۷۷، ص ۳۳۱).

در این اثر برخلاف اغلب کتاب‌های پهلوی، در اثبات عقاید زردشتی و مبارزه با ادیان دیگر، از سلاح منطقی استفاده شده است و در آن کمتر به اسطوره یا افسانه، یا استناد به نص اوستا و زند، بدون ذکر دلیل منطقی برمی‌خوریم (تفضلی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳).

گرچه در نسخه اصلی، تقسیم‌بندی فصول وجود نداشته است، اما بر اساس فصل‌بندی ارائه شده از سوی «وست» (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۳) مطالب کتاب را پس از مقدمه (= فصل یکم) می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: بخش نخست از فصل ۲ تا ۱۰ در اثبات و دفاع از عقاید و باورهای دین مزدایی، و بخش دوم از فصل ۱۱ تا ۱۶ در نقد ادیان رایج در ایران‌زمین در پایان دوران باستان و آغاز سده‌های میانه، یعنی اسلام، یهودیت، مسیحیت و مانوی است.

اولین قسمت از بخش دوم *گزارش* که مربوط به ایرادات و اشکالات *مردان فرخ* بر دین اسلام است - گرچه وی به‌صراحت از این دین نام نمی‌برد - در واقع، به‌نوعی آغاز تازش او به اصل توحید است که نویسنده از آن با

تعبیر هرزه‌گویی (اشه، ۲۰۱۵، ص ۲۳۶؛ شکیبا، ۲۰۰۱، ص ۹۴) یاد می‌کند. تعبیر یادشده در پهلوی از فعل «درائیدن» به معنای گفتن (اهریمی) و مشتق شده است (مکنزی، ۱۹۷۱، ص ۲۷).

مردان فرخ در بندهای ۳ - ۱۱ فصل یازدهم که می‌توان آنها را طرح اجمالی وی برای رد توحید نامید، با تعریف اصل توحید و طرح سؤالاتی در این باره، وارد عرصه‌ای می‌شود (بندهای ۱۳-۱۶) که در آن نشان دهد اعتقاد به توحید، در واقع ناقض انصاف ایزد به صفاتی مانند علم، قدرت و خیریت و عدالت است که او را شایسته این مقام می‌کند.

به نظر می‌رسد استدلال مردان فرخ در بندهای ۱۳-۱۶ متکی بر نظریه (یا همان پرسش سه وجهی) اپیکور است که وجود شر را معارض با اطلاق صفات خدا می‌داند (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۱۴) و امروزه در زبان فلسفه دین با نام صورت یا مسئله منطقی شر (Logical Problem of evil) از آن یاد می‌شود. در این صورت یا مسئله، بحث بر سر ناسازگاری مدعیات ادیان توحیدی متمرکز است (پترسون و دیگران، ۱۹۹۹، ص ۱۷۸-۱۷۹)؛ به این معنا که مدعیات ادیان مذکور درباره خداوند، با وجود شرور در عالم، «ناپذیرفتنی» (Implausible) است (همان، ص ۱۸۴).

معلوم می‌شود که پیش از تولد علمی به نام فلسفه دین و موضوعی به نام «صورت منطقی شر»، محققان ایرانی و مسلمان در سده‌های پیش، به این امر اهتمام وافری داشته‌اند.

مردان فرخ نیز در استدلال خود، اعتقاد به خدای قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض و... را تبیین خردپسندانه برای وجود شر نمی‌داند. در نزد او، تبیین خردپسندانه شر در عالم، در سایه اعتقاد به قبول وجود دو اصل (= ثنویت) امکان دارد؛ اما ثنوبتی با قرائت زردشتی.

وی پس از بیان این طرح اجمالی، وارد مرحله‌ای می‌شود که می‌توان آن را طرح تفصیلی برای رد حقانیت توحید و اثبات ثنویت نامید. او در این طرح با استفاده از ادله‌ای که معتقدان مکاتب کلامی مختلف بر ضد یکدیگر به کار می‌برند، رسالت دفاع از حقانیت دین خود را مانند هر متکلمی به انجام می‌رساند.

تمامی اشکالات مطرح شده از سوی مردان فرخ در فصل یازدهم را می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: ۱. دسته‌ای از این اشکالات را به مجموعه اسلام وارد می‌داند، بدون اینکه به مکتب خاصی اشاره کند؛ مانند داستان خلقت آدم و زوجه‌اش و اهریمن و بیرون راندن آنها از بهشت و مسائل پیرامون این موضوع، که تقریباً یک سوم حجم این فصل را به خود اختصاص داده است؛ ۲. دسته دوم ایرادات، مربوط به دو مکتب کلامی مطرح در اسلام، در عصر نویسنده، یعنی معتزله و اشاعره است.

گرچه تنها در بخشی از فصل یازدهم از معتزله با نام یاد شده است، اما با مطالعه تمامی این فصل، می‌توان حضور پررنگ مکتب اعتزال را در جای‌جای این فصل مشاهده کرد.

از آنجا که موضوع مقاله «تبیین نقدهای شکندگمانیک‌وزار (= گزارش گمان‌شکن) به راه‌حل معتزله برای مسئله شر و عدل الهی و داوری درباره آن» است، پرداختن به مکتب دیگر (اشاعره) نیاز به فرصتی دیگر دارد.

تأکید بر مسئله‌ شُرور واقع در عالم، مهم‌ترین و بلکه اصلی‌ترین تکیه‌گاه مردان فرخ در رد ادیان توحیدی عموماً، و مکتب اعتزال خصوصاً در اثبات ثنویت است. او در بندهایی از این فصل به‌صراحت می‌گوید:

اگر تصویر کنیم که بدی‌ها و بدبختی‌ها از جانب گوهر دیگری نباشد و همه چیز از ذات ایزد برآمده باشد، به این معناست که ایزد دشمن روان و رقیب خویش است. شگفت است اگر بزه را موجود بدانیم، بدون آنکه گوهری برای آن متصور باشیم؛ و از آن شگفت‌تر آنکه گوهر بزه را نیکی بدانیم؛ و از این شگفت‌تر آنکه اهریمن را که منشأ هر بزه‌ی است، آفریده‌ ایزد بدانیم (گزارش، فصل ۱۱ بند ۲۵۴-۲۵۱، عدلی، ۱۰۸، ۱۳۹۵).

از آنجاکه شُرور اصلی‌ترین تکیه‌گاه مردان فرخ در رد ادیان توحیدی است، با تحلیل ماهیت «شر» می‌توان پاسخی اجمالی و اساسی به این استدلال او داد؛ اشکال او بر ادیان توحیدی بر مبنای قرائت معتزلی است که آنها هم شُرور را امری «وجودی» می‌دانستند. بنابراین اگر معلوم شود تحلیل او و معتزله از ماهیت «شر» تحلیل درستی نیست، اساسی‌ترین پاسخ به اعتقاد او داده می‌شود، گرچه در خلال مقاله به برخی از لغزش‌گاه‌های فکری او در مسئله‌ شر اشاره و پاسخ معتزلی به آنها داده شده است.

اموری که متصف به «خیر» یا «شر» می‌شوند، یا خیریت و شریعت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست، مانند خیر بودن حیات یا شر بودن فنا، یا خیریت و شریعت آنها معلول امور دیگری است، مانند خیر بودن آنچه در ادامه حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فنا می‌شود (مصباح، ۱۳۶۸، ح ۲، ص ۴۲۲). بنابراین، «خیر» بودن امری، در وجودی بودن یا سبب وجود شدن آن است؛ لذا خیریت، ریشه در وجودی بودن دارد؛ بدین معنا که خیریت و وجود، ملازم و همراه هم و در مصداق عین یکدیگرند؛ و «شر» بودن امری، در عدمی بودن یا سبب معدوم شدن آن است؛ لذا شریعت، ریشه در عدمی بودن دارد؛ بدین معنا که شریعت و عدم، ملازم و همراه هم و در مصداق عین یکدیگرند و از آنجاکه امر عدمی در ظرف خارج و واقعیت تحقق ندارد، شر نیز مصداقی نخواهد داشت و به تبع آن، علت و خالق هم نخواهد داشت تا از آن صادر شود. به این ترتیب، بطلان وجودِ مبدائی به نام «هریمن» که خالق شُرور باشد، آشکار می‌شود.

به علاوه مردان فرخ با قبول ماهیت عدمی برای شُرور در فصل سوم «گزارش» (عدلی، ۱۳۹۵، ص ۷۷-۷۸) و قبول وجودی بودن شُرور در فصول هفتم و هشتم، که در آنها شُرور را پایه استدلال خود قرار می‌دهد تا به اثبات یک همیستار (= حریف اهریمنی) جدا گوهر که گوهرش متفاوت از گوهر اهرمزد باشد، موفق شود و از طریق آن، ساحت اهرمزد را از هرگونه انتساب شر به او مصون بدارد، دچار تناقضی آشکار می‌شود. از یک‌طرف با قبول ماهیت عدمی برای شر، دیگر تحقیقی در خارج برای او نخواهد بود تا بر اساس آن اصل دیگری اثبات شود، و از طرف دیگر اگر شُرور امری عدمی هستند و در ظرف خارج تحقیقی ندارند، چگونه برای رد ادیان توحیدی آنان را دست‌آویز قرار می‌دهد.

۲. معتزله

معتزله جنبشی است که *واصل بن عطا* در نیمه اول قرن دوم هجری / هشتم میلادی در بصره آن را بنیان گذاشت. این مکتب کهن‌ترین و یا دست‌کم یکی از کهن‌ترین مکتب‌ها یا فرقه‌ها با رویکردی عموماً کلامی است که هم در روزگار حیات و شکوفایی و هم پس از پایان دوران شکوه و قدرت، توانسته است در تاریخ اسلامی اثری شگرف و ماندگار به‌جای گذارد.

فاصله سال‌های ۱۹۸ق / ۸۱۳م تا ۲۳۲ق / ۸۴۶م، یعنی از شروع فرمانروایی *مأمون* تا پایان حکومت واثق را باید دوران طلایی اندیشه اعتزال دانست. *مأمون* در مباحث ادیان و فریق، *شاگرد ابوالهذیل علاف* از پیشوایان معتزله بود.

تقریباً همه منابع موثق متفق‌اند نظریات معتزله حول دو مفهوم اساسی عدل و توحید متمرکز بودند و آنان خود را «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند و به این امر افتخار می‌کردند. به نظر می‌رسد *مردان فرخ* نیز با تکیه بر نظرات آنان در این دو حوزه، به نقد و رد عقاید آنان و اثبات عقیده خود می‌پردازد.

از آنجاکه هدف *مردان فرخ* در فصل یازدهم رد آموزه توحید و اثبات عقیده خویش است، باید دید اولاً توحید مورد نظر او به چه معناست که با تکیه بر شرور درصدد ابطال آن است و اصولاً با تکیه بر شرور، توحید قابل ابطال است یا خیر؛ و در گام بعدی بررسی روش او برای ابطال توحید بر چه بنیانی استوار است و آیا در این راستا برهانی می‌تواند اقامه کند.

به نظر می‌رسد توحیدی که *مردان فرخ* در تلاش برای ابطال آن است، توحید ذاتی به معنای جزء نداشتن و بخش‌ناپذیر بودن (= بساطت و عدم ترکیب) خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۸؛ طارمی‌راد، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۷۴) نیست؛ زیرا در اعتقاد او نیز بحثی درباره جزء داشتن و بخش‌پذیر بودن اصل مورد اعتقاد او (اهرمزد) یافت نمی‌شود تا در جهت ابطال آن بکوشد؛ لذا خود او نیز در این باب و به این معنا موحد است و قطعاً نیز با توحید اخیر موافق.

بنابراین، او باید با توحید به معنای دیگری مخالف باشد و آن، توحید متأخر از مرتبه ذات است که نزد متکلمان دارای سه اعتبار یا معناست: ۱. توحید صفاتی (که مورد اعتقاد معتزله است) به معنای نفی صفات زاید بر ذات و پذیرش عینیت ذات و صفات (اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۹۱؛ عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳؛ جهانگیری، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۳۰)، که در قالب انحصار قید به خدا و نفی هر قدیم دیگر نمود می‌یابد؛ ۲. توحید افعالی (توحید مورد قبول اشاعره) (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۲) که قابل صدق بر نفی شریک، چه در آفرینش و چه در تدبیر عالم است؛ ۳. توحید در عبادت، که نفی شریک در پرستش و انحصار پرستش به خدای تعالی است. باید بررسی کرد که *مردان فرخ* موفق به ابطال کدام معنا از سه معنای یادشده خواهد شد.

منظور از اصل توحید که مهم‌ترین اصل اندیشه معتزلی است، توحید صفاتی است (همان) که در قالب انحصار قِدَم به خدا و نفی هر قدیم دیگر، در اولین گام، اعتقاد ثنوی را هدف قرار می‌دهد.

لازمه رد این توحید، قبول دو قدیم با اشتراک در صفات کمالی ذاتی همچون قِدَم، قدرت و علم (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، قسم اول، ص ۵۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۲ و ۱۸۳) است؛ در حالی که اعتقاد مردان فرخ، بر قبول یک قدیم با صفات کمالی ذاتی - که همان اهرمزد باشد - بنا شده است؛ و اصل دیگر اعتقاد او (= اهریمن) فاقد این صفات کمالی ذاتی است.

بنابراین، اگر در صدد ابطال این توحید باشد، دچار پارادوکس خواهد شد و آن قبول قدیم دیگری است که در صفات کمالی ذاتی (قِدَم، قدرت و علم) هم‌تراز اهرمزد باشد؛ و این مسئله دقیقاً چیزی است که اعتقاد او آن را بر نمی‌تابد؛ زیرا کم‌دانشی و کم‌توانی، مهم‌ترین ویژگی اهریمن است و باعث شده او را در حصار آفرینش به دام بیندازد و تا آخرالزمان (فرجام) این گرفتاری به طول بینجامد (ر.ک: گزارش، فصل ۸، بند ۷۲-۷۳).

بر اساس این تحلیل، در این معنا هم مردان فرخ با موحدین هم‌عقیده است و باید او را موحد دانست.

توحید افعالی که قابل صدق بر نفی شریک، چه در آفرینش و چه در تدبیر عالم است، از انتظام خلق و اتصال تدبیر و هماهنگی امور استنتاج می‌شود. از آنجاکه این انتظام و اتصال بر ستون‌های علم و قدرت ذاتی خداوند بنا شده، برای ابطال آن لازم است به وقایعی در عالم اشاره شود که ناقض و مبطل صفات یادشده باشد و شرور، از نظر مردان فرخ بهترین ابزار این کار، و به تبع آن اثبات ثنویت است (فصل ۱۱ بند ۱۱۸-۱۲۰، ص ۳۰۹).

روش او در استفاده از وجود شرور برای این امر، روش خُلف است که آن را از متکلمان موحد وام گرفته است؛ روشی که آنان برای دفاع از آموزه توحیدی و رد مخالفان ثنوی و مجوس و نصاری، آن را کارآمدتر از ارائه ادله اثباتی می‌دانستند و در احتجاجات خود از آن استفاده می‌کردند (طارمی‌راد، ۱۳۸۳، ص ۴۲۲). او با تکیه بر این روش و با نشان دادن موارد متعددی از شرور واقع در عالم، درصدد برهم زدن صورت‌بندی براهین اثبات خدای واحد متکلمین و اثبات یک اصل دیگر است.

اما آیا حوادث و وقایعی که مردان فرخ آنها را شرور می‌خواند (۱۱: ۳۰۹-۳۱۷) می‌تواند ناقض صورت‌بندی براهین اثبات خدای موحدین باشد.

برای پاسخ به این پرسش باید به تبیین مسئله شر و صدور آن نزد معتزله پرداخت.

۳. تبیین مسئله شر و صدور آن در نظر معتزله

در نزد معتزله، شر هر فعلی است که فاعل آن به‌نحوی مستوجب نکوهش باشد. گناه کوچک یا خطایی که کودکان، دیوانگان یا جانوران مرتکب می‌شوند، شر نیست؛ زیرا این‌گونه افعال سزاوار نکوهش نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۴۱). شر تا آنجا که ظلم است، چه کار خدا باشد و چه کار انسان، سزاوار نکوهش است (همان، ص ۳۱۰).

اگر از ظالمانه بودن فعلی آگاه نبودیم، آیا می‌توان شر بودن را بر آن اطلاق کرد؟ پاسخ آن منفی است؛ بنابراین شناخت ظلم، اعم از کلی و جزئی، مقدم بر شناخت شر است (همان، ص ۳۱۱).

فعل ظلم، فعل فاعلی است که از روی اراده با علم و اطلاع تمام، قصد بدی کردن دارد (قاضی عبدالجبار، معنی، کتاب تعدیل و تجویر، بی‌تا، ص ۸۸)؛ و ممکن نیست خداوند ظالم باشد؛ زیرا نه‌تنها خود ظلم نمی‌کند (خیاط معتزلی، ۱۹۸۶، ص ۶۵)، بلکه نهی از ظلم هم می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۱). به‌علاوه خداوند خود را به نفی ظلم مدح کرده است (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶). خدا ظالم نیست؛ چون ظلم قبیح و نقص است و نقص بر خدا جایز نیست (اشعری، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۵).

بر اساس این تبیین، هیچ فعل شری از خداوند سر نمی‌زند و تمامی اتفاقات و حوادث به ظاهر شر باید در جای خود تحلیل شوند.

۴. غایتمندی افعال خداوند، مسئله شر و عدل الهی

مردان فرخ وجود مخلوقات دیوماند نافرمان برداری که مخالف خواست خداوند عمل می‌کنند و همچنین آفریدگانی که به‌ظاهر بی‌فایده و بی‌سود هستند را ناقض غایتمندی افعال خداوند می‌دانند:

۸۸. دیگر اینکه اعمال و افعال خداوند دارای علت و غایت است و از روی قصد و نیت انجام می‌گیرد یانه؟
 ۸۹. اگر افعال او فاقد علت و غایت است و بدون قصد و نیت، انجام می‌گیرد، پس او بی‌هوده‌کار است.
 ۹۰. در این صورت، سزاوار نیست کسی که کارهای بی‌هوده از او سر می‌زند، به ایزدی فرزانه‌وار بستایند.
 ۹۱. اگر اعمال او مستدل است، علت و غایت دارد. ۹۲. پس آن‌گاه که او را هیچ حریف و مخالفی نبود، چرا این همه مخلوق دیوماند، مردم نافرمان بردار که علیه خواست او کوشا و گمراه‌کننده‌اند، و بی‌شمار مخلوق بی‌فایده آفریده؟ (شکیبا، ۲۰۰۱، ص ۱۰۵).

از مواضع نیازمند به تحلیل در براءت صدور شر از باری تعالی، مبحث غایتمندی افعال خداوند است. از آنجا که غایتمندی افعال خداوند یکی از مهم‌ترین متفرعات و نتایج اصل عدل نزد معتزله است، با پاسخ معتزلی به این إشکال، در واقع می‌توان عدالت خداوند را اثبات کرد؛ این بیان که از نظر عقل، فعل بی‌هدف و غایت، چه سفاهت و بی‌هودگی (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۰؛ ر.ک: امین، ۲۰۱۲، ج ۳، ص ۷۲۱؛ شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۷، ص ۵۵) باشد و چه عبث، لاجرم قبیح است و صدور امر قبیح از باری تعالی محال است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ همو، بی‌تا، المعنی، کتاب العدل و التجویر، ص ۱۷۷؛ اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۷۵). فعل قبیح ریشه در جهل و نیاز و نقص دارد و خداوند، غنی و از هر نقصی منزّه و مبراست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۴).

به‌علاوه، به دلیل غنای ذاتی، اهداف خداوند از هر گونه کسب سود برای خود منتفی است؛ بلکه برای رساندن سود به مخلوقات است که آن، رساندن مخلوقات به غایت‌های پسندیده و مفید می‌باشد (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ص ۵۵)؛ گرچه ظاهراً از نظام متعارف و مورد انتظار بشر خارج باشد (صبحی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۷-۱۴۸).

این هدفمندی عقلانی افعال باری تعالی، قاعده یا نظریهٔ وجوب «صلاح» یا «اصلاح» را به دنبال خود می‌آورد. در این نظریه، بر خداوند واجب است افعالی را انجام دهد که «صلاح» بندگان در آن باشد و در مفهومی عالی‌تر، برای بندگان «اصلاح» باشد (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، قسم اول، ص ۵۰ و ۷۵؛ ر.ک: ابوزهره، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹). توضیح آنکه اگر خداوند از آنچه که اصلاح برای بندگان است سر باز زند، یا ظالم خواهد بود که محال است؛ زیرا ظلم از نقص است و نقص بر خدا جایز نیست (اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۷۵)؛ یا بخیل است که آن هم از نقص است (همان، جزء ثانی، ص ۲۴۹)؛ و مقتضای هدفمندی افعال، حکیمانه و خیر بودن آنان است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۱؛ ر.ک: بوعمران، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷)؛ زیرا شر فی نفسه بد است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب العدل و التجویب، ص ۲۲). شمول این نظریه به حدی است که تمامی حوادث هستی، اعم از خوشایند و ناخوشایند را زیر چتر خود می‌آورد.

بنابراین، حکمت خلق موجودات موزی، میراندن انبیا، زنده نگه‌داشتن ابلیس و پاره‌ای امور دیگر، به‌منظور خیر و صلاح بندگان و لطف بر آنان است (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۳؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷۴)؛ هرچند عقل و خرد از گستردگی دریافت و کشف همهٔ دلایل و اهداف خلق موجودات و حوادث خلقت عاجز است (صبحی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶-۴۷) و آنها را بی‌فایده و گزاف می‌انگارد.

۵. آلام و دردها در «گزارش» و عدل الهی معتزلی

طرح مسئلهٔ آلام و درد و رنج‌های تحمیلی بر آفریدگان و به دنبال آن، نقد نظریهٔ عوض و استحقاق - که معتزله آن را به‌عنوان بخشی از تبیین خود در افعال عادلانهٔ خداوند طرح کرده‌اند - یکی از مصادیق مرتبط با غیرعادل بودن خداوند در نظر مردان فرخ است که بندهای ۱۳۳-۱۵۴ را به خود اختصاص داده است. اهتمام خاص مردان فرخ در مسئلهٔ آلام و شرور از آنجا سرچشمه می‌گیرد که یکی از دو جایی که متکلمان مسلمان به رد نظریهٔ تنوی او پرداخته‌اند، بحث آلام و شرور بوده است؛ چراکه مهم‌ترین توجیه آنان برای قبول به دو مبدأ برای عالم شمرده می‌شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲، ص ۲۴۹-۲۸۸؛ شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۵-۹۵؛ ر.ک: کیانی فرید، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶).

با آنکه در مسئلهٔ هدف‌داری خلقت (افعال خداوند) آشکار شد که صدور امر قبیح (شر) به‌طور کلی محال است؛ اما به‌منظور وضوح و روشنی مورد نیاز در این باره، تبیین تقریر معتزلی عدل کارساز است.

بدون اغراق می‌توان گفت که اصل عدالت حتمی خداوند، اصل بنیادی اعتقادی معتزله است و حتی آنها بیش از «اهل العدل و التوحید» خود را به‌اختصار «اهل العدل» می‌نامند.

شناختن خدا به صفت عدل این است که انسان بداند افعال خداوند حسن (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۳) و دارای حکمت است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۷۸). وجود تمامی آلام و رنج‌های پیش آمده برای انسان نیز مطابق با غرض و حکمتی است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۲، ۵۰۵-۵۰۶) به این معنا که

خداوند نه تنها صلاح بندگان خود را از خود آنان بهتر می‌داند (همان، ص ۱۳۲-۱۳۴)؛ بلکه بنا بر نظریه «اصلح» (ژیماره، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۷۹۱) باید از همه جهات و در همه شرایط، آن چیزی را انجام دهد که بیشترین فایده را برای انسان‌ها، هم در زندگی اخروی و هم در زندگی دنیوی، داشته باشد (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۴؛ ر.ک: کیانی فرید، ۱۳۹۲، ص ۸۵).

ممکن نیست انسان، بیهوده (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۰؛ همو، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۸) و بدون علت، دچار رنج شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۲). به علاوه، چون خداوند ضرورتاً عادل است و همواره خیر انسان را می‌خواهد (همان، ص ۱۳۲)، درد و رنج با «عوضی» جبران می‌شود (همان) که سبب آن، نیکو عمل کردن مکلف یا رنجی است که در راه انجام تکلیف بر خود هموار کرده است (همان، ص ۵۰۳-۵۰۵)؛ اما تعلق درد و رنج، گاهی به دلایل زیر است:

۱. یا برای آزمایش بندگان است؛ همان‌طور که با نعمت‌های فراوان آزمایش می‌شوند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸۹؛ همو، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۷)؛

۲. یا به قصد تهذیب انسان‌ها در پی تجاوز به حق بنده‌ای است که پایمال کرده یا گناهی است که مرتکب شده (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰۱)؛

۳. یا به منظور انتساب خیر است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۲).

۶. شرور و عدم شایستگی عبادت خداوند

یکی از مواضعی که مردان فرخ با تشبیه به شرور در بطلان آن کوشیده؛ توحید در عبادت است. او با تکیه بر شرور و نفی اطلاق صفات علم، قدرت، خیریت و بخشندگی، به‌زعم خود، خدای موحدان را شایسته‌ی خدایی (فصل ۱۱ بند ۱۳-۱۶؛ ر.ک: شکبیا، ۲۰۰۱، ص ۹۶-۹۷) و پرستش و ستایش نمی‌داند (فصل ۱۱ بند ۳۱۷؛ ر.ک: شکبیا، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱).

در نقد این نتیجه‌گیری، باید از مردان فرخ پرسید: اگر مقصود این است که وجود شرور سبب عدم شایستگی خدا برای عبادت می‌شود، همین قاعده در مورد اهرمزد با وجود اصل شر (اهریمن) نیز جاری و ساری است. بر چه اساسی اهرمزد سزاوار نیایش و پرستش است؟ در حالی که با تصدیق وجود شر و انتساب آن به اهریمن، اهرمزد نیز ناگزیر نه در علم، نه در توانایی و نه در خیریت، وجود کاملی نیست.

۷. جبر و اختیار در «گزارش»

در بندهای ۲۸۰-۳۰۸ فصل یازدهم، تنها جایی که در «گزارش» به‌صراحت از یک فرقه اسلامی نام برده می‌شود، سؤالی مربوط به مقوله جبر و اختیار مطرح می‌شود که بسیاری از متکلمین معاصر مردان فرخ را به خود مشغول

داشته است؛ چراکه جبر و اختیار به معنای کلامی و دینی، به ارتباط تنگاتنگ میان خواست یا مشیت، اراده و قدرت خداوند و افعال بندگان می‌پردازد.

سؤال این است: آیا خواست ایزد این است که همه مردم به اختیار از گناه اجتناب کنند و او آنها را از دوزخ برهاند و به بهشت راهبری کند؟

نویسنده در ادامه با طرح اشکالات مقدر، خواست یا مشیت و اراده الهی را مسبوق به قدرت و تحقق اراده خدا می‌داند (بندهای ۲۸۸-۲۹۵) و از آنجا که تحقق اراده و خواست او با وجود گناهکاران محقق نمی‌شود (بندهای ۲۹۷)، برای این عدم تحقق، عللی را مفروض می‌گیرد (بندهای ۳۰۰-۳۰۷) تا در آخر به این نتیجه برسد که عدم تحقق اراده ایزد، یا بر ضعف او دلالت خواهد کرد یا بر وجود کسی که به آنچه مراد اوست، صدمه می‌زند (بندهای ۳۰۸)؛ و از این رهگذر، وجود مخالف و رقیبی را اثبات کند (بندهای ۳۰۹).

به نظر می‌رسد، نظریات/شعری درباره معتزله در *ابانه* و *کمع* را می‌توان الهام‌بخش مردان فرخ در این فرازها دانست؛ آنجا که می‌نویسد: «معتزله چنین پنداشتند که خدای عزوجل چیزهایی را اراده می‌کند و محقق نمی‌شود و اموری تحقق می‌یابد که خواسته او نبوده است» (شعری، بی‌تا، ص ۷-۸: ابوزهره، بی‌تا، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۱۵۲-۱۵۳) و «اگر در قلمرو آفریدگان خدا چیزی باشد که او اراده نکرده است، یکی از دو نتیجه باطل لازم می‌آید: سهو و غفلت یا ضعف و عجز از رسیدن به مراد» (شعری، ۱۹۹۵م، ص ۲۵؛ ر.ک: بهانویاری، ۱۳۶۹، ص ۶۰).
مردان فرخ رد توحید معتزلی را بر سه انگاره بنا می‌کنند: ۱. تفویض؛ ۲. مسبوق بودن هر فعل ارادی انسان به مبادی چهارگانه علم، مشیت یا خواست، اراده و قدرت؛ و شباهت فعل ارادی حق تعالی با فعل ارادی انسان در مسبوق بودن به مبادی چهارگانه یادشده؛ ۳. تکیه بر دو صفت قدرت و اراده.

آموزه «تفویض» - که در واقع محل نفوذ مردان فرخ در سد توحید معتزله است - گرچه در ابتدا به‌منظور تنزیه مطلق ساحت باری از هرگونه انتساب به شر و ظلم که لازمه عدل الهی است، ارائه شد، اما در انتها ناگزیر به انکار قدرت مطلقه حق تعالی ختم شد؛ قدرت ذاتی نامتناهی و فراگیری که اساس صورت‌بندی بسیاری از برهان‌های متکلمین مانند تمایع بود تا ابطال ثنویت و اثبات توحید از آن استنتاج شود.

به این ترتیب، با قبول اراده‌ای مستقل و مختار در کنار و در عرض اراده خداوند - که نتیجه طبیعی آموزه تفویض بود - ثنویت به بار آمد که مجوس سال‌ها در تلاش برای اثبات آن بودند؛ ثنویت که افعال خداوند را تقسیم می‌کرد و آن را به قوای متفاوت نسبت می‌داد و از سوی معتزله به‌شدت مردود شمرده می‌شد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۰) و این در حالی است که ادعا می‌شود معتزله بهترین مدافعان اسلامی در برابر ثنویان به‌شمار می‌آمدند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۰) و اصل توحید مهم‌ترین اندیشه معتزلی است (همان، ص ۲۷۷).

دیگر انگاره مورد استفاده مردان فرخ، تشابه افعال ارادی خداوند به افعال ارادی انسان در مسبوق بودن به مبادی چهارگانه علم، مشیت یا خواست، اراده و قدرتی است که تحقق هر کدام از آنها در انسان مسبوق به تحقق دیگری

است. این در حالی است که مبادی چهارگانه یادشده، ذاتی حق تعالی هستند و در ظهور و تحقق محتاج به غیر نیستند تا تحقق هر کدام از آنها مسبوق به تحقق دیگری باشد و در صورت عدم تحقق بتوان نتیجه گرفت که خداوند عاجز و ناقص است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۲-۲۹). به علاوه، نزد معتزله صفات یادشده عین ذات و عین یکدیگرند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۷-۲۹۱) و انفکاک ناپذیرند؛ از این رو، تحقق هر کدامشان مسبوق به تحقق دیگری نیست.

انگاره سوم، تکیه بر دو صفت قدرت و اراده در خداوند است. قدرت نزد مردان فرخ مانند متکلمین دیگر، صحت فعل و ترک آن: «من حق القادر علی الشیء أن یصح أن یفعله و أن لا یفعله» تعریف شده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، المعنی، کتاب تولید، ص ۳۹) در حالی که این تعریف فقط در انسان و حیوان درست است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸)؛ اما در حق متعال - که واجب الوجود بالذات است - قدرت عین ذات اوست و سنخ قدرتش از سنخ قدرت ما نیست (امام خمینی ره، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷). بنابراین برای تحقق، مسبوق به امر دیگری خارج از ذات نیست تا اگر موجود نشد، قدرت تحقق نیابد.

در بحث اراده و مشیت الهی مطرح شده از سوی مردان فرخ، مغالطه ای صورت گرفته و آن خلط میان اراده تشریحی خداوند و اراده تکوینی اوست؛ زیرا اراده و مشیت تشریحی خداوند از مرادش تخلف می کند؛ در حالی که اراده و مشیت تکوینی خداوند از مرادش تخلف نمی کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷)؛ بنابراین، مشیت و اراده ای که به نجات اهل جهنم از دوزخ و راهبری به بهشت تعلق گرفته، اراده و مشیت تشریحی است، نه تکوینی تا عدم تحقق آن را دلیلی بر نقص و عجز ایزد بدانیم.

در قرآن به این مغالطه که مشرکین نیز به آن دچار شده اند، در آیات ۳۵ سوره نحل، ۱۴۸ سوره انعام، ۲۰ سوره زخرف و ۴۷ سوره یس اشاره شده است که برای اجتناب از اطاله کلام، یک نمونه از آن ذکر می شود: «آنان که مشرک شدند، گفتند: اگر خدا می خواست به غیر او چیزی را نمی پرستیدیم، نه ما و نه پدران ما و نیز بدون دستور او چیزی را حرام نمی کردیم» (نحل: ۳۵).

نتیجه گیری

۱. اعتقاد ثنوی مردان فرخ، نویسنده گزارش، و همه کسانی که با او در این اعتقاد شریک اند، بر هیچ منطق کلامی و فلسفی استوار نیست؛
۲. اعتقاد توحیدی برای کسانی که به نوعی به قدرتی قدسی و متعالی، خواه موحد، خواه ثنوی و خواه تثلیث معتقدند، امری اجتناب ناپذیر است؛
۳. مردان فرخ با تکیه بر شرور نمی تواند اصل دیگری را برای عالم اثبات کند؛ زیرا در تحلیل ماهیت شرور به خطا رفته است؛
۴. ماهیت شرور برخلاف نظر گزارش عدمی است، نه وجودی؛

۵. معتزله هم به همان اشتباهی که مرد/ن‌فرخ دچار آن بود، گرفتار بودند؛
۶. با معلوم شدن ماهیت عدمی شر، آنچه در ظرف خارج تحقق دارد، جز خیر چیز دیگری نیست؛
۷. درباره اعتقاد معتزله نیز باید گفت که آموزه تفویض، نه‌تنها درهم‌شکننده تلاش‌های آنها در رد ثنویت است، بلکه آنها را وادار به پذیرش اراده‌های ایجابیه دیگری از موجودات مختار علاوه بر انسان‌ها می‌کند، که در اسلام شیطان یا ابلیس یکی از افراد آن است؛ و این بدتر از ثنویت است؛
۸. با کمک از کلام نمی‌توان مسئله شرور را حل کرد؛ زیرا ارزش و حد براهین کلامی محدود به اثبات خالق عالم است؛ اما درباره صفات خداوند، قادر بر اقامه دلایلی مبنی بر اطلاق ذاتی بودن آنان نیست؛
۹. و نکته آخر اینکه، اصل توحید برخلاف تصور، نه‌تنها سبب مرزبندی میان ادیانی که به‌نوعی به قدرتی قدسی و متعالی، خواه توحیدی و خواه ثنوی باور دارند، نمی‌شود، بلکه این امکان را فراهم می‌آورد که پیروان ادیان را حول میز گفتمان گرد آورد؛ چنان‌که در آیه ۶۴ سوره آل عمران به آن تصریح شده است: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما مشترک است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و کسی را با او شریک نکنیم و هیچ‌کس از ما دیگری را به‌جای خداوند صاحب‌اختیار نگیرد».



منابع

- آموزگار، ژاله، ۱۳۷۵، *زبان پهلوی و ادبیات و دستور آن*، چ دوم، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۶، *استدلال مزیدسنایی در برابر نیست‌خداگویان، زبان، فرهنگ، اسطوره* (مجموعه مقالات)، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۶، *تشبیل دین و درخت، بنا بر استدلال مزیدسنایی، زبان، فرهنگ، اسطوره* (مجموعه مقالات)، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۷، «چگونه اهریمن می‌تواند به روشنی تازد و چرا اهرمزدا اهریمن را از بدکردن باز نمی‌دارد؟»، *جرعه بر خاک*: یادنامه استاد دکتر یحیی ماهیار نوایی، به کوشش محمود جعفری دهقی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، «یکی‌ها و بدی‌ها از کجا می‌آیند؟» ترجمه فصل چهارم شکندگماتیک‌وزار، *تابه خورشید به پرواز برم*: یادنامه دکتر حمید محامدی به کوشش کنایون مزداپور و هایده معیری، تهران، کتاب روشن.
- _____، ۱۳۹۲، «پیش بودن (= سبقت) همیستار (= متخاصم) بر آفرینش آفریدگار»، *رنج و گنج*: ارج‌نامه دکتر زهره زرشناس، به کوشش ویدا نداد، فرزانه گشتاسب، محمد شکر فومشی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهره، دارالفکر العربی.
- اشعری، ابی‌الحسن، بی‌تا، *الایانه عن اصول الدیانه*، بیروت، ابن‌زیدون.
- _____، ۱۴۱۱ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، الجزین الاول والثانی، صیدا - بیروت، المكتبة المصرية.
- _____، ۱۹۹۵م، *کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، صححه و قدم له وعلق علیه الدكتور حمودة غرابة، مصر، مساهمة مصریة. الهبداشتی، علی، ۱۳۸۱، *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، قم، بوستان کتاب.
- امین، احمد، ۲۰۱۲م، *ضحی‌الاسلام*، قاهره، هنداوای.
- انواری، محمدجواد، ۱۳۷۹، «اشعری»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، تهران، ص ۵۰-۶۶.
- بوغمران، ۱۳۹۵، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ دوم، تهران، هرمس.
- بویس، مری، ۱۳۹۳، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسکر بهرامی، چ سیزدهم، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چ سوم، تهران، آگاه.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۹۹۹م، *عقل و باورهای دینی*، ترجمه احمد (آرش) نراقی و دیگران، چ سوم، تهران، طرح نو.
- تاوادی، ج، ۱۳۸۳، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمه س. نجم‌آبادی، چ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، چ دوم، تهران، سخن.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۹۰، *مجموعه مقالات*، کلام اسلامی، تهران، حکمت.
- حسن‌زاده‌املی، حسن، ۱۳۶۹، *خیرالاندر در رد جبر و قدر*، تهران، قبله.
- خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فُهری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- الخیاط المعتزلی، عبدالرحیم بن محمد، ۱۹۸۶م، *کتاب الانتصار والرد علی ابن‌الروندی الملحد*، تحقیق نیبرگ، بیروت.

دوشن‌گیمَن، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکروز.

رضازاده لنگرودی، رضا، ۱۳۸۶، «پژوهشی در مرجه»، *فروق تسنن* (مجموعه مقالات)، به‌کوشش مهدی فرمانیان، چ سوم قم، نشر ادیان، ص ۱۸۹-۲۵۶.

رحمتی، خدیجه، ۱۳۸۴، *بررسی انتقادی و آوانویسی متن بندهش بر اساس ترجمه بهار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱-۶۰.

رضائی‌باغبیدی، حسن، ۱۳۸۸، *تاریخ زبان‌های ایرانی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).

زهر، آر. سی. ۱۳۷۷، *تعالیم مغان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.

_____، ۱۳۷۵، *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، چ دوم، تهران، امیرکبیر.

ژیماره، دانیل، ۱۳۸۶، «تاریخ و عقاید معتزله»، *فروق تسنن* (مجموعه مقالات)، ترجمه حمید ملک‌مکان، به‌کوشش مهدی فرمانیان، چ سوم، قم، نشر ادیان، ص ۳۱۱-۳۵۱.

سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۹۴، *آموزش کلام اسلامی*، چ بیست‌ویکم، قم، طه.

شکیبا، پروین، ۲۰۰۱م، *گزارش گمان‌شکن*، ترجمه و شرح متن یازند شکندگمانیک‌ویچار، اثر مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، چمپین، شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۷۵ق، *الملل والنحل، القسمین الاول والثانی*، تخریج محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.

_____، ۱۴۳۰ق، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه ألفرید جیوم، قاهره، الثقافة الدینیة.

شیخ الاسلامی، اسعد، ۱۳۸۷، *سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره*، تهران، سمت.

صبحی، احمد محمود، ۱۴۰۵ق، *فی علم الکلام*، بیروت، دارالنهضة العربیة.

طارمی‌راد، حسن، ۱۳۸۳، «توحید»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، ج ۸، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ص ۴۰۵-۴۲۶.

طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ج ۱۷، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، بی‌جا.

عبدالحی، اک.م، ۱۳۶۲، «مذهب اشعری»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ویراستار م. م. شریف، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۱۵-۳۴۶.

عدلی، محمدرضا، ۱۳۹۵، *تبیین الاهیات زردشتی بر مبنای متن شکندگمانیک‌وزار*، پایان‌نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، *شرح الاصول الخمسه*، حقیقه و قدمه عبدالکریم عثمان، الطبعة الثالثة، قاهره، مکتبه وهبة.

- بی تا، المعنی، کتاب التعديل و التجوير، (الجزء السادس، ۱)، تحقیق الدكتور محمود محمد قاسم، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب الاراده، (الجزء السادس، ۲)، تحقیق الدكتور محمود محمد قاسم، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب التوليد (الجزء التاسع)، تحقیق الدكتور توفيق طويل و سعيد زايد، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب النظر و المعارف (الجزء الثاني عشر)، الدكتور ابراهيم مدكور، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب اللطف (الجزء الثالث عشر)، حققه دكتور أبو العلاء عفيفی، قاهره، مكتبة وهبة.
- کیانی فرید، مریم، ۱۳۹۳، *کلام معتزله کلام شیعہ*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۴، «تئویت»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۹، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چ سوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *کلیات علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی*، چ بیست و هفتم، بی جا.
- _____، ۱۳۵۷، عدل الهی، قم، صدرا.
- مکنزی، دیوید نیل، ۱۳۷۹، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۳، «ادبیات پارسی میانه» در: *تاریخ جامع ایران*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *فرشته روشنی: مانی و آموزه های او*، تهران، ققنوس.
- هدایت، صادق، ۱۹۴۳ م، *چهار باب از کتاب شناسندگمانی و یچار* (گزارش گمان شکن)، سعی و اهتمام، تهران.
- هیوم، دیوید، ۱۳۸۸، *گفتگوها در باب دین طبیعی*، ترجمه حمید اسکندری، تهران، علم.
- Āsānā, Jāmāsp- West ,1887, *Shikand – Gūmānik Vījār – The Pazand – Sanskrit text together with a Fragment of the Pahlavi*, Bombay.
- Asha, Raham, 2015, *Šak-ud-gumānīh - Vīzār, The Doubt – removing book of Mardān Farrox*, Introduced, translated, and edited, Erman.
- Boyce, Mary, 1979, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, Routledg &Kegan Paul Ltd, London, Boston and herdley.
- Gimaret,D., 1993, "Mu'tazila", *En.of Islam*, V.7, pp.783-793.
- Makensie,D., N., 1971, *A concise Pahlavi Dictionary Oxford University Press*, London.
- West, E.W., 1885, *The Sacred Books of the East*, Pahlavi Texts, Part III, Sikand – Gumānik Vīgār.