



A Comparative Study of Mu'tazilite, Ash'arite, and Twelver Shia Quran Interpreters on Affliction and its Relation to the Divine Justice: Evidence from the Tafsir-Oriented Views of Qazi Abd al-Jabbar, Ghazzali, and Fayz Kashani

Abu al-Hasan Barani* | Muhammad Ali Akhaviyan** | Mohsen Izadi***

Received: 2020-05-03 | Accepted: 2020-09-06



The relation of afflictions and the Divine justice has since been a serious controversy among Muslim thinkers. The present paper attempts to answer this challenge. To do so, this paper tackles their Quranic views so as to get a more comprehensive outlook of their strengths and weaknesses. In a descriptive-analytical study, first their initial criteria are derived, based on their Quranic outlooks, for they have many criteria in common. As for their differences, concerning the Divine justice, it is found out that there is little agreement among the views of the Mu'tazilites and Ash'arites on the Divine justice and afflictions, and that as men get afflicted based on a Divine will, they commit some crimes and receive their punishments in proportion to their own misconducts, a fact which is the mere justice. In other words, it has been determined that what is in line with the human nature gets activated through affliction and this is the very sense of the Divine justice.

Keywords: Criteria of affliction, the relation between affliction and the Divine justice, Fayz Kashani, Qazi Abd al-Jabbar, Ghazzali, thematic tafsir.

* PhD student, Lectureship of Islamic Studies, University of Qom | barani1@chmail.ir.

** Associate professor of Islamic Theology, University of Qom | ma_akhaviyan@yahoo.com.

*** Associate professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom | mohseneizadi@yahoo.com.

Barani, A.H; Akhaviyan, M.A; Izadi, M. (2021) A Comparative Study of Mu'tazilite, Ash'arite, and Twelver Shia Quran Interpreters on Affliction and its Relation to the Divine Justice: Evidence from the Tafsir-Oriented Views of Qazi Abd al-Jabbar, Ghazzali, and Fayz Kashani. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 6 (12) 57-75. Doi: 10.22091/PTT.2020.5634.1769





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی تطبیقی آراء مفسران معتزله، اشاعره و امامیه در مسئله ابتلا و رابطه آن با عدل الهی با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی

ابوالحسن بارانی* | محمدعلی اخویان** | محسن ایزدی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

از آنجاکه رابطه ابتلا با عدالت الهی از جمله چالش‌های فکری اندیشمندان اسلامی است، پژوهش حاضر در مقام پاسخ به این پرسش می‌باشد که چگونه سنت ابتلا با عدالت خداوند سازگار است. به همین منظور، این نوشتار به مقایسه دیدگاه‌های قرآنی سه اندیشمند امامیه، معتزله و اشاعره در این باره پرداخته تا از تدقیق در نظریات آنها، رهیافتی جامع‌تر پیدا کند و ضمناً نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌ها معلوم گردد. مقاله حاضر با شیوه توصیف و تحلیل، ابتدا دیدگاه‌های قرآنی قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی را پیرامون ملاک‌های ابتلا به دست آورده و به این نتیجه رسیده است که در بسیاری از ملاک‌ها هم‌سو هستند؛ و در ادامه با توجه به جهت‌گیری‌های متفاوت نسبت به عدالت الهی، در مقام مقایسه آرای سه اندیشمند این نکته را به دست می‌آورد که اولاً بین سنت ابتلا با عدالت الهی با جهت‌گیری معتزله و اشاعره، همخوانی وجود ندارد، و ثانیاً اگرچه انسان‌ها از سوی خداوند به امور مختلف مبتلا می‌شوند، اما آنها با اختیار خویش اعمالی مرتکب شده و جزایی مطابق همان اعمال نصیب‌شان می‌شود که این عین عدالت است. در واقع این گونه مقرر شده که آنچه مطابق طبیعت بالقوه انسانی است، با ابتلا، بالفعل می‌شود و این همان عدل الهی است.



واژگان کلیدی: ابتلا، عدل الهی، تفسیر موضوعی، فیض کاشانی، قاضی عبدالجبار، غزالی.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) | barani1@chmail.ir

** دانشیار دانشگاه قم | ma_akhaviyan@yhoo.com

*** دانشیار دانشگاه قم | mohseneizadi@yahoo.com

□ بارانی، الف؛ اخویان، م.ع؛ ایزدی، م. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی آراء مفسران معتزله، اشاعره و امامیه در مسئله ابتلا و رابطه آن با عدل الهی با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۶ (۱۲)، ۵۷-۷۵. Doi: 10.22091/PTT.2020.5634.1769



۱. مقدمه

ابتلا، یکی از سنت‌های الهی است که به وسیله آن تمام امت‌ها امتحان می‌شوند تا از این طریق صادقان در ایمان از کاذبان جدا گردند. قاضی عبدالجبار معتقد است این ابتلائات در دنیا تمام نمی‌شود و همیشگی است تا اینکه پیمانه و مکیال ابتلائات پر شود و اگر مکیال امتحان در جنبه خیر بود، تمام عمل طاعت خدا خواهد بود و او به بهشت می‌رود، اما اگر مکیال ابتلا شر باشد، کل عمل انسان، شر خواهد بود و او به سوی جهنم خواهد رفت (معتزلی، ۱۹۷۲م، ص ۱۶۳). غزالی بلا را سبب تزکیه و تهذیب نفس و موجب خالص شدن از خبائث می‌داند و به همین جهت آن را در انبیا و اولیا جاری می‌بیند و معتقد است مصیبتی به انسان نمی‌رسد مگر آنکه در آن خیر و خوبی انسان وجود دارد زیرا خداوند مدبر و آگاه به مصالح انسانی است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰). فیض کاشانی ابتلا را برجسته‌ترین ویژگی زندگی دنیا برای رشد انسان می‌داند و معتقد است که ابتلا کرامتی از سوی خداوند بوده و انسان‌ها در مسیر امتحانات الهی با اختیار خویش مسیر درست را برمی‌گزینند و خود دارای کرامت می‌گردند (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۱).

در بررسی اجمالی که پیرامون مسئله ابتلا صورت گرفت، مقالاتی که بیانگر ارتباط سنت ابتلا با عدالت الهی باشد رؤیت نشد. و با توجه به اینکه مقوله ابتلا، و به خصوص ابتلای انبیای الهی مورد سؤال بسیاری از خردورزان است و به عموم جامعه نیز سرایت نموده، هدف از پژوهش حاضر، دریافت و ارائه پاسخی جامع از بررسی تطبیقی اندیشمندان اسلامی بوده است تا موجب شبهه‌زدایی و روشن شدن جهات مختلف بحث گردد و از آنجا که قرآن کریم با تعبیر گوناگون و از زوایای متعددی به این مقوله پرداخته و اندیشمندان اسلامی نیز به شرح این زوایا اهتمام داشته‌اند، و تحقیق از منظر قرآن، رهگشای پژوهش حاضر است، بر آن شدیم تا مسئله را با رویکرد قرآنی مورد کنکاش قرار دهیم. نوآوری این پژوهش نسبت به سایر پژوهش‌های مربوطه در دو مطلب قرار دارد؛ اول آنکه نگاه پژوهش حاضر به رابطه ابتلا با عدالت خداست و دوم آنکه این تحقیق، با رویکرد قرآنی به بررسی مسئله می‌پردازد.

همچنین باید گفت که سنت ابتلا از یک سو رابطه مستقیمی با صفات خداوند متعال دارد و از سویی دیگر با مشی و سیر انسان‌ها مرتبط می‌شود. به همین جهت تبیین و فهم

رویکرد متکلمانی نظیر قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی نسبت به هر کدام از صفات الهی، تاثیر مستقیمی در نحوه ارتباط آنها با سنت ابتلا دارد. اما در مجموع این نکته به دست می‌آید که بین ابتلا و عدالت خدا، تضادی وجود ندارد.

۲. چارچوب مفهومی ابتلا

ابتلاء مصدر ثلاثی مزید از باب افتعال از ماده «بلو» است. این واژه و مشتقات آن در قرآن ۳۷ بار در ضمن ۳۴ آیه به کار رفته است (محقق، بی تا، ج ۳، ص ۴۵۸). این واژه در قرآن در دو معنا به کار گرفته شده است که عبارتند از کهنه شدن و امتحان (شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۳). ابتلاء و بلاء از یک ماده است و به آزمایش کردن معنا شده است، «بلی الثوبُ بلی و بلاء» به معنای لباس و جامه کهنه و فرسوده شده می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۳۰۹). به غم و اندوه نیز از آن سبب بلاء گویند که بدن را کهنه و فرسوده می‌کند (همان، ص ۱۴۵). بلاء در لغت در معانی آزمایش، سختی، گرفتاری، مصیبت، آفت، بدبختی بدون انتظار و بی سبب، و ظلم و ستم به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۸۳).

۳. ملاک‌های ابتلا از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی

برای ملاک که به معنای اصل، قوام و منشاء چیزی است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل «ملاک») بر اساس آیات قرآن کریم و در آثار تفسیری قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی محورهای متعددی بیان شده که در عین حال بر اساس تحلیل‌های قرآنی آنها وجوه مشترکی به دست آمده است.

قاضی عبدالجبار ملاک‌هایی را برای ابتلائات الهی بیان می‌کند. وی معتقد است ابتلائات با مصلحت همراه بوده و پس از آنکه خداوند شخص را مبتلا به اموری نمود، آنگاه موانع را برطرف می‌کند و همه این امور در مسیر مصلحت است. قاضی عبدالجبار قصه حضرت ایوب را شاهد مثال قرار می‌دهد که خداوند به جهت مصالحی او را به امراض و بلاها مبتلا کرد و آنگاه آنها را از زندگی او برداشت (معتزلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۹ و ۳۶۱)؛ همچنین او معتقد است خداوند به خیر مبتلا می‌کند و در تفسیر این آیه که می‌فرماید: «وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء: ۳۵) می‌گوید ممکن است اشکال کنند که آیه بر این دلالت می‌کند که خداوند به شر هم مبتلا می‌نماید و از این رو شر همانند خیر از جانب خدا است. اما او پاسخ

می‌دهد که قطعاً خداوند به شر دستور نمی‌دهد بلکه منظور از شر در اینجا بیماری‌ها و مصیبت‌ها و بلاهاست، که خداوند انسان را به آنها مبتلا می‌کند و البته بعداً برطرف می‌سازد و هدف او آن است که مؤمنان به ثواب برسند و ارتقای رتبه پیدا کنند (همان، ص ۲۶۱). او معتقد است اگر شر از جانب خدا باشد و به آن متصف بشود واجب است که عنوان شریر نیز به او اطلاق شود [نعوذ بالله] و قطعاً چنین چیزی صحیح نیست (همان). همین اشکال و جواب در جای دیگری نیز توسط معتزلی بیان شده است (معتزلی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۰۰).

او همچنین در پاسخ به این مدعای جبريون که -به زعم خود- بر اساس قرآن، فتنه را از سوی خداوند متعال و تسلط ظالمان بر مومنان را جایز و بلکه واجب می‌دانند و به این آیه شریفه استناد می‌کنند که فرمود: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (یونس: ۸۵)، بیان می‌کند که این آیه مدعای آنها را نمی‌رساند، بلکه این فتنه به معنای امتحان آمده و اکنون که بر کفار غلبه کرده‌اند، همین غلبه، امتحان مؤمنان است تا ضعف نفس آنها و یا قوت نفس آنها مشخص گردد (همان، ص ۳۶۶). اینکه قاضی عبدالجبار چنین ادعایی دارد به طرز تفکر معتزلی‌ها برمی‌گردد که می‌خواهند دیدگاه‌های جبريون را مردود نمایند و برای فرار از دام دیدگاه‌های آنها به تفویض روی می‌آورند.

قاضی عبدالجبار قصه حضرت ایوب را نیز بیان می‌کند و معتقد است تمام آن وجوهی که در بین مردم شایع شده و برخی بیان کرده‌اند که خداوند او را عذاب کرده صحیح نیست بلکه خداوند امراض و بیماری و فقر و حاجت را برای آن پیامبر خدا مقرر کرد و او را به آنها مبتلا کرد که مصالحی در آن بود و آنگاه تمام آن امور را از او زائل نمود و خواست تا ایمان حضرت ایوب خالص خالص گردد و رتبه او افزایش یابد (معتزلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۹).

غزالی نیز معیارهایی برای ابتلا بیان کرده است که اجمالاً عبارتند از ثواب بیشتر، افزایش درجه و رتبه، افزایش صبر، پاکی از خباثت‌ها و نیز توجه بیشتر به معبود. غزالی در شرح آیه شریفه که می‌فرماید: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (البینة: ۸) بیان می‌کند که خداوند بندگانش را مبتلا می‌سازد تا اگر صبوری کردند، درجه و رتبه آنها را افزایش دهد، و در واقع صبوری کردن ایشان همراهی آنها با اراده الهی است. همچنین، بر اساس دیدگاه غزالی گاهی ابتلا برای آن است که انسان به معبود توجه بیشتری داشته باشد و از این طریق قضا و بلای بیشتر را دفع کند (عارف و صاحبی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۶۲).

فیض کاشانی، ملاک‌های کرامت بخشی، پاداش بیشتر، ترفیع درجه، تمییز، تصفیه و کفاره گناهان را بر اساس قرآن کریم و احادیث تحلیل می‌کند که همگی آنها بر مبنای توجه به ظرفیت انسانی است (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۹). او در کتاب الشافی، بابی را تحت این عنوان اختصاص داده که اولیای الهی دچار مصیبت‌هایی می‌شوند تا اجر و پاداش آنها از طرف خداوند متعال افزایش یابد (همان، ص ۳۹۷). یکی از آیات مورد استناد وی این آیه شریفه است که می‌فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید: ۲۲)؛ تحلیل مرحوم فیض طبق احادیث آن است که آیه مذکور بیانگر این است که مصائب مخصوص اولیا به جهت اجر و پاداش بیشتر آنهاست. ادعای فیض کاشانی درباره امتحانات الهی و ملاک ترفیع درجه در سایر آثار وی نیز مشهود است، آنجا که معتقد است بعضی امور، مبهم و مشتبیه است تا بندگان مورد امتحان و آزمایش قرار گیرند و از این رهگذر به درجات عالی اخروی برسند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۵۶ و ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۵۹). علامه فیض بر اساس آیاتی از قرآن و احادیث متعددی از معصومان (ع) ملاک دیگر ابتلائات را تمییز و تصفیه مؤمنان برمی‌شمارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۴۳۱ و ج ۴، ص ۲۲۳).

۴. رابطه سنت ابتلا با عدل الهی

اگرچه ابتلا و امتحان یکی از سنت‌های قطعی خداوند متعال است، درعین حال گفته می‌شود که این ابتلا بر اساس عدل الهی صورت می‌پذیرد، لذا در این مرحله به بررسی سازگاری سنت ابتلاء با عدالت خداوند می‌پردازیم.

۴-۱. بیان قرآن کریم نسبت به عدل الهی

در قرآن کریم به صورت صریح تأکید شده بر اینکه خداوند عادل است و ظلم نمی‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ»؛ خداوند هیچ به مردم ستم نمی‌کند، این مردم هستند که به خویشان ستم می‌نمایند. (یونس: ۴۴) در این زمینه آیات متعددی به عدل خداوند تأکید کرده‌اند (کهف: ۴۹؛ توبه: ۷۰؛ روم: ۹؛ بقره: ۲۷۲) و البته به تصریح قرآن این عدل خداوند متعال فقط مخصوص مؤمنان نیست، بلکه برای کل انسان‌ها و بلکه برای کل جهان آفرینش است که خداوند در حق همگان عدل را برپای می‌دارد. قرآن

کریم می‌فرماید: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ؛ و خدا (هیچ‌گاه) ستمی بر جهانیان نمی‌خواهد.» (آل عمران: ۱۰۸). در کنار این که قرآن کریم می‌فرماید خداوند ظلم و ستم نمی‌کند، واژه قسط را به کار می‌برد بدین معنی که خداوند عدالت می‌ورزد. آیه شریفه می‌فرماید: «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ؛ او خلق را آغاز کرد سپس آن را بازمی‌گرداند، تا کسانی را که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند به عدالت جزا دهد.» (یونس: ۴).

عبدالجبار معتزلی که مانند سایر عدلیه معتقد است حسن و قبح افعال دارای ملاکات واقعی و نفس‌الامری است، و عقل انسان نیز قادر بر درک پاره‌ای از آنها می‌باشد، نظر اشاعره را مردود می‌داند که معتقدند حسن و قبح افعال، ملاکات واقعی و نفس‌الامری ندارد، بلکه تابع امر و نهی یا اراده و کراهت خداوند است. اثبات عدل الهی از منظر عبدالجبار این‌گونه است که اولاً خداوند متعال عالم به قبح قبیح و مستغنی از عمل به فعل قبیح است؛ ثانیاً کسی که چنین است کار قبیح اختیار نمی‌کند (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۴).

به تعبیر روشن‌تر، قاضی عبدالجبار درباره عدل الهی معتقد است که تمامی افعال الهی نیک است و او کار ناشایست نمی‌کند و از آنچه بر او واجب است تخلف نمی‌کند، و در خبری که می‌دهد دروغ نمی‌گوید و در حکمش بی‌انصافی نمی‌کند، و فرزندان مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب نمی‌نماید، و معجزه را بر دست دروغ‌گویان جاری نمی‌گرداند، و بر بندگان چیزی که تاب آن را نداشته باشند یا از آن آگاهی نیافته باشند تکلیف نمی‌کند، بلکه در مقابل تکلیف به آنها توانایی و دانایی می‌دهد و آنان را راه می‌نماید و چون و چند این مسائل را بر ایشان آشکار می‌گرداند تا هر که به راه آید، یا از راه بیرون رود، به اتمام حجت باشد (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۳). وی درباره حقیقت عدل می‌گوید عدل آنگاه که صفت فعل باشد بهتر است به معنای «اعطای تمام حق غیر و استیفای حق از غیر» باشد (همان، ص ۸۲). نکته‌ای که قاضی عبدالجبار به آن معتقد و در برخی آثارش مشهود می‌باشد آن است که می‌گوید بحث حسن و قبح افعال بدون نیاز به شرع هم فهمیده می‌شود (کیانی فرید، ۱۳۹۳ش، ص ۷۷).

در تبیین دیدگاه‌های غزالی درباره عدل الهی ابتدا این نکته باید بیان شود که اگرچه

معتزله معتقدند خداوند عادل است و از او کار ظالمانه سر نمی‌زند و بلکه برخی از آنها معتقد بوده‌اند که محال است خداوند بر ظلم و کذب و ترک اصلح، قدرت داشته باشد (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۲۷)، اما در مقابل آنها، اشاعره معتقد بوده‌اند که هر کاری که خداوند انجام دهد، خیر و هر چه را ترک کند، شر خواهد بود.

آنان به حسن و قبح شرعی قائل بودند و خدا را «فاعل مایشاء و مایرید» می‌دانستند که چون همه مخلوقات عالم ملک او هستند نه ملک غیر او، تصرف وی در عالم به هر صورت که باشد، تصرف در چیزی است که از آن خود اوست و هیچ کس در برابر او حقّی و مالکیتی ندارد. پس ظلم را نمی‌توان به خدا نسبت داد، نه به این دلیل که چون قبیح است خداوند مرتکب نمی‌شود، بلکه حسن و قبح‌های ذاتی حاکم بر اعمال بشر، عملاً در مورد خدا مصداق ندارند و هیچ کس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا ظلم نسبت به او محقق شود (مطهری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۹). اشاعره عقیده داشتند که معیار عدل، فعل خداوند است نه عقل و اغراض بشری، بنابراین، برخلاف معتزله برای صفت عدل، اهمیت چندانی قائل نبودند و افعال خداوند را معلّل به غرض و غایت نمی‌دانستند. همچنین معتقد بودند که رعایت لطف و صلاح و اصلح بر خدا واجب نیست (فخر رازی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲ و ۳۴۳).

غزالی، دیدگاه خود و اشاعره را در قطب سوم الاقتصاد فی الاعتقاد این گونه بیان می‌کند: «در باره افعال الهی و اینکه هر فعلی بر او جایز است و هیچ فعلی واجب نیست، در این قطب هفت اصل را پیش می‌نهیم: اول آنکه بر خدا جایز است که تکلیفی برای بندگانش تعیین نکند؛ دوم آنکه بر او جایز است که بر بندگانش تکلیف مالا یطاق کند. سوم آنکه آزار بندگانش بدون عوض دادن به آنها یا بدون اینکه جنایتی از آنها سر زده باشد بر او جایز است؛ چهارم آنکه بر او واجب نیست که آنچه را از نظر بندگان اصلح است، انجام دهد. پنجم آنکه بر خداوند واجب نیست که لزوماً در برابر طاعت، پاداش و در برابر معصیت، کیفر دهد؛ ششم آنکه بر بندگان چیزی به الزام عقل واجب نیست، بلکه به الزام شرع واجب است. هفتم آنکه بر خداوند واجب نیست که پیامبران را برانگیزد. اگر هم برانگیزد قبیح و محال نیست، بلکه ممکن است که صدق آنان را با آشکار ساختن معجزات ثابت کند.» (غزالی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۹). او پس از اینکه هر یک از این هفت گزاره را به تفصیل شرح می‌دهد،

در مورد تنزیه خداوند از ظلم و معنای آیه «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت: ۴۶) می‌گوید ظلم به طرق سلب محض از خداوند نفی می‌شود، چنان‌که فی المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث از باد، بر نمی‌آید، ظلم هم از کسی بر می‌آید که تصوّر مداخله‌اش در ملک غیر برود، و در حقّ خداوند چنین تصویری نمی‌توان کرد؛ و یا در مورد کسی پیش می‌آید که کارش با کار دیگری [یا فرمان او] مخالف در آید (همان، ص ۹۰).

و اما فیض کاشانی یکی از صفات خدا را عدل برمی‌شمارد و خداوند را عادل معرفی می‌کند و عادل را کسی می‌داند که فعل عدل از او صادر شود که در مقابل ظلم و جور است. وی عدل را «وضع کلّ شیء فی موضعه کما ینبغی؛ عدل قرار دادن هر چیزی در جای خودش آن‌گونه که شایسته آن است.» معرفی می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۸). بر اساس عبارت فیض کاشانی، عدل خدا با حکمت اوست و تعریف به عدل الهی تعریف به حکمت او نیز می‌باشد. او معتقد است پروردگار متعال مرتکب فعل قبیح نمی‌شود، زیرا به قبح آن دانا و به ترک آن تواناست، و به ارتکاب آن نیازی ندارد. روشن است که اگر خداوند فعل قبیح به‌جا آورد، و ثوق به‌نویسد و تهدید او، و اعتماد به انبیا و فرستادگانش از میان می‌رود و ساحت مقدّس او از چنین اعمالی منزّه و مبراّست؛ چرا که: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ؛ و پروردگار هرگز به بندگان ستم نمی‌کند.» (فصلت: ۴۶؛ زمر: ۷؛ حج: ۴۷) (همان).

بر اساس سخن فیض کاشانی، هر چند خداوند از همه جهانیان بی‌نیاز می‌باشد، اما چون پروردگار متعال، کارهایش روی حکمت است، منزّه از اعمال ستم و ارتکاب قبیح است. این همان عدالت الهی است که بندگان را بی‌جهت و بدون دانش نسبت به امری، مؤاخذه و بازخواست نمی‌کند (عارف و صاحبی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۷۸).

۴-۲. رابطه ابتلا با عدال الهی از منظر قاضی عبدالجبار

یکی از مواردی که از آثار و عبارات قاضی عبدالجبار پیرامون رابطه ابتلا و عدل به‌دست می‌آید، عباراتی است که درباره شرور مطرح می‌کند. وی شرور را در تنافی با عدل الهی نمی‌داند و معتقد است جمیع معتزله خداوند متعال را منزّه از نسبت شر و ظلم می‌دانند. وی از طرفی خالق شرور را خداوند می‌داند، و از طرف دیگر، خداوند را منزّه از فعل شر حقیقی می‌شمارد، بلکه او را فاعل شر مجازی یعنی ضرر حسن می‌داند و قاعده عوض را

به عنوان راه‌حلی در رابطه با امراض، ضررها و شرور دیگر و سازگاری آنها با عدل الهی ارائه کرده است (نبی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۳).

از دیگر مواردی که باعث استخراج نحوه ارتباط ابتلا با عدل الهی در کلام قاضی عبدالجبار می‌شود، بحث افعال الهی است که آیا افعال انسان از افعال خداوند متعال به شمار می‌آید یا انسان خود فاعل افعال خویش است؟ از جواب به این سوال می‌توان رابطه ابتلا با عدل الهی را کشف کرد. وی معتقد است که آدمیان محدث و ایجادکننده افعال خویش هستند و آنان که به مخلوق بودن افعال آدمی توسط خداوند متعال فتوی داده‌اند، راه صحیحی نیموده‌اند. برهان او چنین است که افعال ما به حسب قصدها و دواعی ما واقع می‌شود و به حسب کراهت و عوامل انصراف ما، منتفی می‌گردد، بنابراین افعال ما محتاج به ما و متعلق به ما هستند. همچنین افعال ما احتیاج‌شان به ما، در حدوثشان است نه در استمرار وجود و یا در استمرار عدم؛ و محدث کسی است که فعل به حسب قصد و دواعی او واقع و به حسب کراهت و منصرف‌کننده‌های وی منتفی می‌شود؛ بنابراین، ما محدث و ایجادکننده افعال خویش هستیم (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۶ و ۲۲۹).

قاضی عبدالجبار معتقد است که ابتلائات برای همه مؤمنان وجود دارد و این بلاء برای مؤمنان بلاء حسن است (معتزلی، ۱۳۸۶ق، ص ۳۲۰) او معتقد است امتحانات و ابتلائات الهی با قدرت و تمکین انسان انجام می‌شود و همین مطلب نشان‌دهنده آن است که وی کاملاً به عدل الهی در ابتلائات اعتقاد دارد (معتزلی، ۱۳۸۶ق، ص ۳۷۳).

۴-۳. نقد و بررسی نظرات قاضی عبدالجبار

پیرامون رابطه عدل با ابتلا، ایرادی که می‌توان بر معتزله وارد دانست آن است که اگرچه آنها طرفدار عدل هستند، اما منکر توحید در افعال می‌باشند، و می‌گویند لازمه توحید افعالی این است که بشر، خود، خالق افعال خویش نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می‌دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند با پاداش و کیفر روبرو می‌شود، پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و درعین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده‌اند، بلکه خود خدا فاعلشان بوده، این ظلم خواهد بود و خلاف عدل الهی است. در بحث حاضر یعنی ابتلائات الهی، معتزله درباره افعال انسان به اصل آزادی و اختیار قائلند و

سخت از آن دفاع می‌نمایند، بر خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار بشرند؛ درحالی‌که شیعه به عقیده «منزلة بین المنزلتین» اعتقاد دارند.

۴-۴. رابطه ابتلا با عدل الهی از منظر غزالی

از عبارات مختلف غزالی می‌توان رویکرد او درباره ابتلا و عدالت الهی را کشف و استخراج نمود. غزالی که معتقد به حدوث مخلوقات می‌باشد که به واسطه قضای الهی تعین، و با اراده الهی تخصیص و با قدرت الهی تحقق یافته‌اند، جهان را به دلیل صیروت و حدوثش متغیر می‌داند و در نتیجه از دیدگاه او، هریک از موجودات شامل تخصیص و تمیز بوده و هریک ویژگی‌ها و صفات مخصوصی خواهند داشت و همین تخصیص، موجب تفاوت در مراتب و درجات اشیاء و نقص و کمال آنها در مقایسه با یکدیگر خواهد شد و این با عدل الهی سازگار است (غزالی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲ تا ۵۵)؛ بنابراین خداوند در ابتلائات گوناگون، مراعات تمایز بندگان را می‌کند، ضمن آنکه طبق مبنای او در حسن و قبح شرعی، نه اینکه «باید» مراعات کند، بلکه حکمت خداوند ایجاب می‌کند که مراعات نماید. این مبنا با مدعای پیش‌رو هم کامل می‌شود چراکه وی در ربع چهارم از احیاء علوم الدین، درباره عدل می‌گوید: «لیس فی الامکان اصلاً أحسن منه ولا أتم ولا اکمل؛ در عالم امکان، اصلی خوب‌تر و تمام‌تر و کامل‌تر از جهان بالفعل کنونی وجود ندارد.» (غزالی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۲۳).

وی همچنین در جایی دیگر گفته است عالم به کامل‌ترین و بهترین وجه ایجاد شده است به گونه‌ای که در عالم امکان بهتر و کامل‌تر از آن نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷ و ۲۰۲). غزالی معتقد است هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، «از حرکت موری بر سنگی سیاه در شبی ظلمانی تا حرکات ذرات هوا» متعلق علم خداست و حاصل اراده وی، و تنها او فاعل و خالق این حرکات است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۸ و ۹). البته از دیدگاه او، این امر به معنای نفی اختیار و قدرت عمل انسان نیست، چراکه طبق نظریه کسب که غزالی و سایر همفکرانش بدان اعتقاد دارند، فعل از یک جهت ناشی از خدا و از جهت دیگر منتسب به انسان است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲ و ۱۳)، و همه افعال انسان در عین اختیاری بودن، تابع اراده الهی است و هر چه او بخواهد موجود می‌شود و هر چه را نخواهد وجود نمی‌یابد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۹ و ۱۴۰۸ق، ص ۵۵).

یکی دیگر از مباحثی که رابطه عدل الهی با ابتلا را در آثار غزالی بیشتر روشن می‌سازد، بحث ارتباط عدل الهی با شرور است. از منظر غزالی عدل الهی با شرور سازگار است چون مالکی غیر از خدا متصور نیست تا تصرف در ملکش ظلم محسوب شود، پس ظلم درباره خدا بی‌معناست. همچنین از دیدگاه غزالی، نظام خلقت خدا، نظام احسن است، و شرور، لازمه حسن خلقت است (نبی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳)، بنابراین می‌توان گفت که در بحث ابتلا، خداوند متعال که بندگان را به امور مختلف مبتلا می‌کند، هیچ‌گونه ظلمی مرتکب نمی‌شود و شرور بر اساس سنت الهی برای نشأت یافتن خیر واقع می‌شوند و خدا رنج و محنت را برای درمان و جبران نقص‌ها و کاستی‌های انسان بر او متحمل می‌سازد و به‌این ترتیب، از آنچه شر به نظر می‌رسد، خیری کلی‌تر و بهتر نصیب فرد می‌شود (غزالی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۸۶ و ۱۴۰۹، ص ۲۰۱).

علاوه بر این، غزالی در جایی دیگر می‌گوید اغلب اوقات، شر همان خیر و لطف پوشیده و نهان خداست (غزالی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۳). به عقیده او، عدالت الهی این است که در هر رنج و بلایی، نعمت و حکمتی نهفته است و حق تعالی چیزی نیافریده است که در آن حکمت نباشد و چیزی نیافریده است که در آن برای همه بندگان یا برخی از آنان نعمت نباشد. پس در آفریدن بلا نیز نعمت است، هم بر صاحب بلا و هم بر غیر او. به تعبیر غزالی، وقایع و حوادث همان‌گونه نیستند که به نظر می‌رسند؛ بی‌عدالتی ظاهری، خیر عظیم و مستور در وقایع را از نظرها پنهان می‌سازد؛ نمونه بارز این مسئله در داستان معروف خضر و موسی (علیهما السلام) نمایان است (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۲۰۱).

۴-۵. نقد و بررسی دیدگاه‌های غزالی

اعتقاد غزالی مبنی بر اینکه «هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، از حرکت موری بر سنگی سیاه در شبی ظلمانی تا حرکات ذرات هوا، متعلق علم خداست و حاصل اراده وی، و تنها او فاعل و خالق این حرکات است»، به معنای نفی اختیار و قدرت عمل انسان نیست و طبق نظریه کسب، که غزالی و سایر همفکرانش بدان اعتقاد دارند، فعل از یک طرف ناشی از خدا و از طرف دیگر منتسب به انسان است و همه افعال انسان در عین اختیاری بودن، تابع اراده الهی است و هر چه او بخواهد موجود می‌شود و هر چه را نخواهد وجود نمی‌یابد. طبق این عبارات

رابطه عدل و ابتلا را می‌توان از منظر غزالی فهمید، اما در واقع، نقد بیشتری بر دیدگاه وی به ذهن متبادر می‌شود زیرا دست‌بندگان در اموری که به آن مبتلا شده‌اند، بسته است و این ابتلائات و شدت و ضعف آن با عدل الهی سازگار نخواهد بود.

۴-۶. رابطه ابتلا با عدل الهی از منظر فیض کاشانی

از میان آنچه در بحث عدالت و ارتباط آن با ابتلا، از عبارات فیض کاشانی به‌دست می‌آید، می‌توان به بحث پاداش و جزای آدمیان اشاره کرد مبنی بر اینکه، این عدل خداست که پاداش و عقاب انسان‌ها را در قبال رفتارهای اختیاری‌شان در نظر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، انسان‌ها با اختیار خویش اعمالی مرتکب می‌شوند و جزای آنها از سوی خدا، مطابق اعمال خودشان است و این عین عدالت است. از نظر فیض، پاداش و عقاب، لوازم و ثمرات افعال ما هستند و چنین نیست که از بیرون بر ما وارد شوند، بلکه لواحق و تبعات اموری هستند که در ما موجودند. براین اساس، اگر خداوند کسی را مجازات می‌کند در واقع آنچه را که در طبیعت او به‌صورت بالقوه نهاده بود ابراز و آشکار می‌کند؛ همان‌طور که در آیه شریفه فرموده است: «سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ» (انعام: ۱۳۹) بنابراین، هرکس عمل بدی انجام دهد و در اعتقاداتش خطا کند در حقیقت به‌سبب ظلمت جوهر و سوء استعدادش، به‌خود ظلم می‌کند و به‌همین سبب، در آخرت اهل شقاوت و شایسته عذاب خواهد بود. پس این شقاوت و شایستگی برای عذاب از آن جهت نیست که خشم بر خداوند مستولی شده باشد.

از دیدگاه فیض، تعبیری که درباره غضب خداوند در شرع وارد شده، مجاز است. فیض کاشانی در آثار خود در پاسخ به این پرسش مفروض که آیا واقعاً ابتلائات و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌شود، با عدالت خداوند سازگار است، بر اساس آیه شریفه «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰) معتقد است که برخی از مصیبت‌ها از سوی خود انسان‌هاست و اما بلاهایی که از سوی خداوند متعال می‌باشد، برای افزایش درجه است و این کاملاً با عدل الهی سازگار است. وی ملاک‌های کرامت‌بخشی، پاداش بیشتر، ترفیع درجه، تمیز، تصفیه و کفاره گناهان را بر اساس قرآن کریم و احادیث تحلیل می‌کند که همگی آنها بر مبنای توجه به ظرفیت انسانی است (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۹). او در کتاب الشافی، بابی را تحت این عنوان اختصاص داده که اولیای الهی دچار مصیبت‌هایی

می‌شوند تا اجر و پاداش آنها از طرف خداوند متعال افزایش یابد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۷)؛ بنابراین خداوند انسان‌ها را بر اساس مصالحی به مصائبی مبتلا می‌نماید، که این ابتلائات، علاوه بر اینکه به حکمت خدا و رحمت خداوند برمی‌گردد، به عدالت الهی هم بازگشت می‌نماید لذا میزان شدت و ضعف ابتلائات الهی به اندازه طاقت و توان و برگزیدگی انسانی است یعنی هرچه او نزد خداوند مقرب‌تر می‌شود، بر شدت امتحانات افزوده می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۳).

۵. جمع بندی و نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در مقام پاسخ به این پرسش بود که چگونه سنت حتمی ابتلا با عدالت الهی سازگار است. برای پاسخ به این سوال، دیدگاه‌ها و تفسیرهای سه اندیشمند معتزلی، اشعری و امامیه مورد بررسی، تطبیق و مقایسه قرار گرفت تا بتوان از رهگذر تضارب آرا به حقیقت دست یافت. به همین جهت، ابتدا ملاک‌های قرآنی مستخرج از دیدگاه‌های ایشان درباره «ابتلا» به دست آمد؛ که دیدیم برخی ملاک‌ها مشترک در هر سه دیدگاه، برخی مشترک در دو دیدگاه و برخی مخصوص یک دیدگاه است. ملاک‌های مشترک در هر سه دیدگاه عبارتند بودند از ترفیع درجه، خالص شدن، خیر و لطف الهی؛ و با توجه به ملاک‌های مشترک و هم‌سوئی که بین تفاسیر وجود دارد اشکال عدم سازگاری ابتلا با عدل الهی، بر دیدگاه معتزله وارد است زیرا آنها به آزادی و اختیار انسان در افعال خویش قائلند که در این صورت، ابتلا از طرف خداوند، معنا و مفهومی ندارد و اگر ابتلا از جانب خداوند نباشد با ملاک‌های بیان شده از طرف معتزله برای ابتلا، قابل جمع نخواهد بود.

طبق دیدگاه اشاعره و غزالی نیز، رابطه ابتلا با عدل الهی قابل توجیه نیست زیرا طبق نظریه جبر اشاعره، هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، از حرکت موری بر سنگی سیاه در شبی ظلمانی تا حرکات ذرات هوا، متعلق علم خداست و حاصل اراده وی و تنها او فاعل و خالق این حرکات است؛ بنابراین، ابتلای برخی انسان‌ها به مصائب، با عدل الهی سازگاری نخواهد داشت. همچنین طبق نظریه کسب که غزالی و سایر همفکرانش بدان اعتقاد دارند، فعل از یک جهت ناشی از خدا و از جهت دیگر منتسب به انسان است و همه افعال انسان در عین اختیاری بودن تابع اراده الهی است و هرچه او بخواهد موجود می‌شود و هرچه را نخواهد

وجود نمی‌یابد؛ اگرچه این نظریه از جبر مطلق که اشاعره می‌گویند بهتر است، اما باز هم اشکال ابتلای انسان‌ها و شدت و ضعف آن، و عدم سازگاری با عدل الهی، به آن وارد است. و اما طبق دیدگاه فیض کاشانی، این عدل خداست که پاداش و عقاب انسان‌ها را در قبال رفتارهای اختیاری‌شان در نظر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، اگرچه خداوند بندگان خود را به امور مختلف مبتلا می‌سازد، اما انسان‌ها با اختیار خویش اعمالی مرتکب می‌شوند و جزای آنها از سوی خدا مطابق اعمال خودشان است و این عین عدالت است. از منظر وی، پاداش و عقاب، لوازم و ثمرات افعال ما هستند و چنین نیست که از بیرون بر ما وارد شوند، بلکه لواحق و تبعات اموری هستند که در ما موجودند. براین اساس، اگر خداوند کسی را مجازات می‌کند در واقع آنچه را که در طبیعت او به صورت بالقوه نهاده بود، ابراز و آشکار می‌سازد. براساس دیدگاه فیض کاشانی و ملاک‌های متعددی که برای امتحانات الهی مطرح کرده است، ابتلائات و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌شوند، با عدالت خداوند سازگار است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۲. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه دهخدا؛ تهران: موسسه انتشاراتی و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳. راغب اصفهانی؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن؛ ترجمه: سید غلامرضا خسروی حسینی؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۸۱ش.
۴. شیرازی، محمد حسین؛ تفسیر تبیین القرآن؛ بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۳ق.
۵. عارف، سید محمدصادق و صاحبی، عبدالعلی؛ راه روشن (ترجمه کتاب المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء اثر مرحوم فیض کاشانی)؛ مشهد: نشر بنیاد پژوهش های اسلامی وابسته به آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
۶. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۳ق.
۷. غزالی، ابوحامد محمد؛ الاقتصاد فی الاعتقاد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۸. غزالی، ابوحامد محمد؛ الاربعین فی اصول الدین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۹. فخر رازی، محمد؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۰. فیض کاشانی، علامه ملامحسن؛ الوافی؛ اصفهان: مکتبه الإمام امیر المؤمنین، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. فیض کاشانی، علامه ملامحسن؛ ده رساله؛ اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۷۱ش.
۱۲. فیض کاشانی، علامه ملامحسن؛ رسائل؛ قم: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ش.
۱۳. فیض کاشانی، علامه ملامحسن؛ علم الیقین فی اصول الدین؛ قم: بیدار، ۱۴۱۸ق.
۱۴. فیض کاشانی، علامه ملامحسن؛ الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام؛ بی جا: داراللوح المحفوظ، ۱۴۲۵ق.
۱۵. کیانی فرید، مریم؛ کلام شیعه - کلام معتزله؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ش.
۱۶. محقق، محمدباقر؛ دائره الفرائد در فرهنگ قرآن؛ تهران: بعثت، بی تا.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ عدل الهی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲ش.
۱۸. معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ متشابه القرآن؛ قاهره: مکتبه التراث، ۱۳۸۶ق.
۱۹. معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ شرح الأصول الخمسه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ تنزیه القرآن عن المطاعن؛ بی جا: دارالنهضة الحديثه، ۱۴۲۶ق.
۲۱. معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ المغنی فی أبواب التوحید و العدل؛ قاهره: دارالمصریه، ۱۹۶۵م.
۲۲. معتزلی، قاضی عبدالجبار؛ المنیة و الأمل؛ اسکندریه: دارالمطبوعات الجامعیه، ۱۹۷۲م.
۲۳. نبی، مجتبی؛ «تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا»؛ پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی قم، رشته مدرسی معارف اسلامی، استاد راهنما: محمدرضا امامی نیا، ۱۳۹۲ش.

Bibliography

The Holy Quran
The Holy Quran, original Arabic version.

Other literature

- 'Aaref, Sayyid Muhammad Saadeq, and 'Abd al-'Ali Saahebi, trans., *Raah e Rowshan*, a Persian trans. of *al- Mohajjah al- Bayzaa' fi Tahzib al- Ahiyaa'* of Fayz Kaashaani, Mashhad: Nashr e Bonyaad e Pazhouhesh haa ye Islaami affiliated to Aastaan e Qods e Razavi, 1372 Sh.
- Al- Ghazzaali, Abou Haamed Muhammad, *al- Arba'in fi Osoul al- Din*, Beirut: Dar al- Kotob al- 'Elmiyyah, 1409 A. H.
- Al- Ghazzaali, Abou Haamed Muhammad, *al- Iqtesaad fi al- I'teqaad*, Beirut: Dar al- Kotob al- 'Elmiyyah, 1408 A. H.
- Al- Ghazzaali, Abou Haamed Muhammad, *Ehiyaa' 'Oloum al- Din*, Beirut: Dar al- 'Elm, 1403 A. H.
- Al- Mo'tazeli, Qaazi 'Abd al- Jabbaar, *al- Maniyyah wa al- Amal*, Alexandria, Egypt: Dar al- Matbou'aat al- Jaame'iyyah, 1972.
- Al- Mo'tazeli, Qaazi 'Abd al- Jabbaar, *al-Moghni fi Abwaab al- Tawhid wa al- 'Adl*, Cairo: al- Dar al- Mesriyyah, 1965.
- Al- Mo'tazeli, Qaazi 'Abd al- Jabbaar, *Motashaabeh al- Quran*, Cairo: Maktabah al- Toraath, 1386 A. H.
- Al- Mo'tazeli, Qaazi 'Abd al- Jabbaar, *Sharh Osould al- Khamsah*, Beirut: Dar Ihiyaa al- Toraath al- 'Arabi, 1422 A. H.
- Al- Mo'tazeli, Qaazi 'Abd al- Jabbaar, *Tanzih al- Quran 'an al- Mataa'en*, n. p.: Dar al-Nahzah al-Hadithah, 1426 A. H.
- Al- Shiraazi, Muhammad Hosayn, *Tafsir e Tabyyin al- Quran*, Beirut: Dar al- 'Oloum, 1423 A. H.
- Dehkhodaa, 'Ali Akbar, *Loghat Naameh ye Dehkhodaa*, Tehran: Mo'assesseh ye Chaap va Enteshaaraat e Daaneshgaah e Tehran, 1377 Sh.
- Fakhr e Raazi, Muhammad, *Talkhis al- Mohassal*, Beirut: Dar al- Azwaa', 1405 A. H.
- Feyz e Kaashaani, Allaamah Mollaa Mohsen, *'Elm al- Yaqin fi Osoul al- Din*, Qom: Bidaar, 1418 A. H.
- Feyz e Kaashaani, Allaamah Mollaa Mohsen, *al- Shaafi fi al- 'Aqaa'ed wa al- Akhlaaq va al-Ahkaam*, n. p.: Dar al-Lawh al-Mahfouz, 1425 A. H.
- Feyz e Kaashaani, Allaamah Mollaa Mohsen, *al- Waafi*, Isfahan: Maktabah al-Imam Amir al-Mo'menin, 1370 Sh.
- Feyz e Kaashaani, Allaamah Mollaa Mohsen, *Dah Resaaleh*, Isfahan: Ketaab Khaaneh ye Amir al-Mo'menin, 1371 Sh.
- Feyz e Kaashaani, Allaamah Mollaa Mohsen, *Rasaa'el*, Qom: Madreesh ye 'Aali ye Shahid Motahhari, 1387 Sh.
- Ibn Jenni, Muhammad b. Mukarram, *Lesaan al- 'Arab*, Beirut: Dar Sader, 1414 A. H.
- Kiyaani Farid, Maryam, *Kalaam e Shi'ah va Kalaam e Mo'tazeleh*, Qom: Daaneshgaah e Adiyaan va Mazaahab, 1393 Sh.
- Mohaqqeq, Muhammad Baaqer, *Daa'erah al- Faraa'ed dar Farhang e Quran*, Tehran: Be'sat, n. d.
- Motahhari, Mortaza, *'Adl e Elaahi*, Tehran: Enteshaaraat e Sadraa, 1372 Sh.

Nabi, Mojtaba, "Tabyyin va Tahlil e Mas'aleh ye Sharr va `Adl e Elaahi az Didgaah e Qaazi `Abd al-Jabbaar, Ghazzaali, va Molla Sadra," MA thesis, Daaneshgaah e Ma'aaref e Islaami ye Qom, supervisor: Muhammad Reza Emaami Niyaa, 1392 Sh.

Ragheb e Isfahaani, *Tarjomeh va Tahlil e Mofradaat e Alfaaz e Quran*, trans. by Sayyid Gholam Rezaa Khosravi Hoseyni, Tehran: Enteshaaraat e Mortazavi, 1381 Sh.

