

چگونگی اسناد اضلال و هدایت به خداوند

با تأکید بر نظر علامه طباطبایی*

مریم السادات موسوی / دکتر اسحاق طاهری

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی / استادیار مجتمع عالی شهید محلاتی قم

چکیده

بحث از مشیت خداوندی، مستلزم تبیین مسئله قضا و قدر است. اسباب اختلاف عقاید در مسئله قضا و قدر نیز به سبب اموری چون مذاق و مشرب، عقاید پیش از اسلام، نحوه معاشرت، علما و... بوده است؛ ضمن آنکه بحث از این مسئله به دوره خاصی محدود نمی‌شود و همواره طی دوره‌های مختلف مطرح بوده و خواهد بود، تا به سبب آن «راسخان در علم» از مقلدان متمایز و نمایان گردند؛ بر این اساس، هر کس از زاویه‌ای به این مسئله نگریسته و بدین شکل، فرقه‌هایی ایجاد شده است. در این مقاله تعبیر قرآنی «من یشاء» در آیاتی که به هدایت و اضلال بندگان اشاره دارد، با تأکید بر نظر علامه طباطبایی مورد بررسی قرار گرفته و طی آن معلوم شد از این منظر متعلق مشیت، خواست حقیقی بندگان است که در پرتو مشیت الهی تحت سلسله‌ای از سنن صورت می‌پذیرد. از نظر وی، نفوذ مشیت الهی گرچه از طریق سلسله مراتب علی و معلولی تبیین می‌گردد، مالکیت مطلق خداوند نسبت به کل هستی، بنده و فعل او را نیز به طور مستقیم در پیوند با مشیت الهی قرار می‌دهد؛ اما این مشیت بر اساس سنن الهی و متناسب با زمینه‌سازی بندگان به فعل آنان تعلق می‌یابد و سبب جبر و تفویض نمی‌گردد. کلیدواژه‌ها: قضا و قدر، مشیت الهی، سنن الهی، اضلال و هدایت الهی، علامه طباطبایی.

* وصول: ۱۳۸۶/۶/۱۳؛ تصویب: ۱۳۸۷/۹/۴.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و اساسی در فلسفه، کلام و تفسیر، مسئله مشیت و اراده الهی و نسبت آن با اختیار بندگان است؛ صورت دیگر این مسئله، قضا و قدر و صورت سوم آن، جبر و اختیار است. به رغم اهتمام اندیشمندان در طول تاریخ، در این زمینه، این مسئله هنوز اعتبار خود را در حوزه پژوهش حفظ کرده است؛ از این رو پرسش‌هایی از این قبیل مطرح است: قضا و قدر چیست؟ آیا واقعاً سرنوشت آدمی را از سر نوشته‌اند؟ اگر قضا در سرنوشت معتبر است، نقش اختیار چیست؟ آیا اراده خداوندی است که سرنوشت انسان را رقم می‌زند یا اعمال و افکار خود او؟ اگر اراده خداوند بر سرنوشت انسان حاکم است، چرا ضلالت و گمراهی به انسان نسبت داده می‌شود؟

نوشتار حاضر از این میان، به این پرسش توجه کرده است: مفسر نامدار عالم تشیع، علامه فقید، طباطبایی «امر بین الامرین» را چگونه تعبیر کرده است؟ در پرتو پاسخ به این پرسش، مسئله مشیت در هدایت و ضلالت تبیین خواهد شد؛ ضمن آنکه نوع مقاله بنیادی و روش آن، توصیفی است.

تعریف قضا و قدر

نظر به پیوند وثیق مسئله مورد بحث، با مسئله «قضاء» الهی، نخست به بیان مفهوم قضا می‌پردازیم: قضا در لغت به معنای حکم کردن و ادا کردن است (سیاح، [بی تا]، ذیل «قضا»). «قضاء قاضی» به معنای ایجاب علمی امری است که به دنبال آن، ایجاب خارجی می‌آید؛ و قضا آن‌گاه که به واجب تعالی نسبت می‌یابد، بدین معناست که وجودات امکانی همراه با نظاماتشان، علم فعلی واجب را تشکیل می‌دهند؛ پس ایجابی که در آنهاست، در واقع، قضای الهی است و فوق این علم

فعلی، علم ذاتی خداوند است که تفصیل عینی اشیاء را در بر دارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۷۹ - ۲۸۰).

لذا «قضا» حکم خداوند است درباره واقعیات و رویدادها به ترتیبی که مورد مشیت اوست؛ پس با «قضا» مواجهیم: قضای ذاتی که خارج از علم و در مرتبه ذات واجب است و قضای فعلی که همان خود عالم است (همان).

قدر از نظر لغوی به معنای حد و پایان هر چیز است (سیاح، [بی تا]، ذیل «قدر»). تقدیر تعیین علمی صفات و آثار یک شیء است که به دنبال آن فعل می آید؛ به عبارت دیگر «قدر» انعکاس آن مشیت در پهنه هستی است که در نوشتار حاضر در صدد تحقیق متعلق این مشیت می باشیم؛ همچنین به دنبال تبیین این پرسش‌ایم که آیا تحقق مشیت از قانون خاصی پیروی می کند یا خیر؟

طرح اجمالی اقوال و برخی استنادات قرآنی

جهت روشن شدن بستر تاریخی و زوایای مختلف بحث، لازم است تاریخچه آن، همراه با اقوال مختلف به اجمال ذکر شود. مشیت الهی در پیوند اساسی با مسئله قضا و قدر و به بیانی، تعبیر دیگری از همین مسئله است. تحقق آن نیز حتمی خواهد بود؛ چون مشیت خدا تخلف ناپذیر است. در چنین صورتی، چگونه می توان افعال اختیاری را به انسان نسبت داد؟ اولین بار مسئله جبر توسط شیطان مطرح شد؛ چه اینکه شیطان خطاب به خداوند، خود را مجبور تلقی می کند و ندای «رب بما اغویتنی» (حجر: ۳۹) سر می دهد و گمراهی خود را نتیجه مشیت خداوند می داند. در ادامه آیه، چیزی مبنی بر انکار حرف شیطان نیامده و چنان است که گویی شیطنتی از شیطان سر نزده است؛ از این رو عرفایی همچون مولانا، به قضای الهی در لزوم وجود ابلیس معتقدند و وجود وی را صادره از امر الهی می دانند؛ و

گر نه چگونه می‌توان مجادلهٔ مخلوق با خالق را توجیه کرد؟

باز آن ابلیس بحث آغاز کرد که بدم من سرخ‌رویم کرد زرد
رنگ رنگِ توست، صباغم تویی اصل جرم و طاقت و داغم تویی

لذا در این دیدگاه، هیچ امری در عالم وجود، بیرون از تقدیر و مشیت الهی نیست. طبعاً وجود ابلیس، افعال و احوال او نیز، همه، در حقیقت خواست خداست؛ لذا جبری‌مسلمان در توجیه آیه، چنین بر آمده‌اند که: اسناد اغوا به خدای تعالی، اشکال ندارد و اصل صدورش از خدا جایز نیست (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۳۸).

پس، از این منظر، مشیت خداوندی است که به گمراهی شیطان تعلق گرفته است؛ چنانچه حلاج از زبان ابلیس می‌گوید: من ابلیس، سرگذشت خویش را در کتاب مبین خوانده بودم که بر من چه خواهد گذشت؛ و این حاکی از اعتقاد به قضای الهی و سرنوشت محتوم است.

لکن پذیرش جبر و قضای الهی دربارهٔ ابلیس مستلزم اعتقاد به صدور شر از خیر محض و اسناد اضلال ابتدایی به خداوند است؛ روشن است که این امر، خلاف عدل و علم الهی است؛ اما اینکه خداوند حرف شیطان را انکار نفرمود، به این دلیل بود که اضلال، اضلال ابتدایی نبوده و خود شیطان آن را برگزیده است.

همچنین غیر جبری‌ها به مطلب اذعان دارند که استناد اغوا به خدای تعالی جایز نیست و اینجا اغوا به معنای ناامید کردن است (طبرسی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۱۸۹) و سنت ابتلاء و امتحان الهی است که به شیطان مهلت داده است نه اینکه اضلال ابتدایی شیطان، سبب اضلال بندگان شده باشد؛ چرا که در مقابل شیطان به ملائکه هم مهلت داده شده است؛ لذا مهلت دادن ابلیس، از باب تقدیم مرجوح بر

راجع و یا ابطال قانون علیت نیست (طباطبایی، همان، ص ۲۳۷).

در اسلام، یکی از فرقه‌های مطرح طرفدار جبر، اشاعره بودند که به آیاتی نیز استناد کرده‌اند؛ از جمله: «ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرها ان ذلک علی الله یسیر» (حدید: ۲۲): هر رنج و مصیبتی که در زمین یا از نفس خویش به شما می‌رسد، پیش از آنکه آنها را در دنیا ایجاد کنیم، همه در کتاب ثبت است و خلق آن بر خدا آسان است.

در جایی دیگر چنین می‌فرماید: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقة الا یعلمها و لاحبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹): کلید خزائن غیب، نزد خداست؛ کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست، همه را می‌داند و هیچ برگی از درختی نیفتد مگر آنکه او آگاه است و هیچ دانه در زمین و هیچ تر و خشکی نیست، جز آنکه در کتاب مبین (قرآن) مسطور است.

در مقابل عقیده اشاعره، قول عدلیه مبنی بر تفویض قرار دارد؛ قاضی عبدالجبار از کبار این طایفه، قائل به اختیار تام انسان در اعمالش بوده است. صاحبان این قول، به آیاتی از قرآن استناد جسته‌اند؛ از جمله به این دو آیه: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (دهر: ۳): براستی ما راه حق و باطل را به انسان نمودیم؛ خواهد هدایت پذیرد و شکر کند و یا کفران نعمت کند؛ و «فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر» (کهف: ۲۹): پس هر که می‌خواهد ایمان آورد و هر که می‌خواهد کفر پیشه سازد.

اما نظریه سوم در این باره، نظریه امامیه است؛ امام صادق علیه السلام فرمودند: «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین»: نه جبر مطلق و نه اختیار تام، بلکه چیزی میان این دو.

سخن اشاعره و نقد آن

اشعری‌ها می‌گویند: «الجبر هو نفی الفعل حقيقة عن العبد و اضافته الی الرب تعالی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۴۹): جبر همان نفی فعل حقیقی از بنده و انتساب فعل به خدای تعالی است.

اشعری منکر اصل علیت و معلولیت در سلسله موجودات بوده و احکام الهی را مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نمی‌داند؛ او همه چیز را بدون واسطه به باری تعالی نسبت می‌دهد. آنها درباره افعال انسان می‌گویند: افعال انسان از خود انسان نیست، بلکه مکسوب آنان است؛ لذا ثواب و عقاب دارند و این ثواب و عقاب از کسب بنده بر او مترتب می‌شود (همان). آنان دلیل خویش را این آیه می‌دانند: «لَمَّا مَا كَسَبْتُمْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتُمْ» (بقره: ۲۸۶): (هر کس آنچه از کارها [ی نیک] انجام دهد به سود خود انجام داده و آنچه از کارها [ی بد] کسب کرده به ضرر خود کرده است).

«کسب» تحصیل اعمال خیر و «اکتساب» به دست آوردن چیزی از روی حیلت شیطانی است. در این نظریه، فاعلیت انسان، پنداری بیش نیست. نظریه کسب به این معناست که خالق افعال بندگان، خداست، افعال بندگان، مکتسب از خود آنهاست و صدور آن افعال را خدا خواسته و خلق و اختراعی که خدا کرده، از روی احسان است؛ در وضع تکلیف مالا یطاق برای خدا، هیچ منعی وجود ندارد و جایز است خدا آدم بی‌گناه را عذاب کند؛ چرا که خدا پایبند مصالح عباد نیست (علامه شبلی، ۱۳۲۸، ص ۴۳).

از دیدگاه اشعری، در افعال انسان فرقی میان اختیاری و اضطراری نیست و فعل بنده، به نحو جداگانه و بی‌واسطه، مخلوق خداست؛ در صورتی که قضا و قدر ثابت شوند، این نتیجه به دست می‌آید که اشیا در نظام ایجاد و خلقت، صفت

و جوب و لزوم دارند؛ به این معنا که هر موجودی از موجودات و هر حالتی که به خود می‌گیرند، همه از ناحیه‌ی خدای سبحان معین و معلوم است و از نقشه‌ای که نزد خدا دارد، تخلف نمی‌کند (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ لکن اشکالی بر این قول وارد است: با این بیان که از یک طرف چون اراده‌ی الهی به برخی افعال تعلق گرفته است، تحقق و وجود اینگونه افعال، واجب و قطعی است؛ چرا که اراده‌ی الهی تخلف‌ناپذیر است و برای همیشه در کتم باقی می‌ماند؛ چون اراده‌ی الهی به هستی آن تعلق نگرفته است. نتیجه‌ی اینکه: آنچه هست، واجب الوجود، و آنچه نیست، ممتنع الوجود است و هیچ یک از این دو، ممکن الوجود نیستند. اگر این قاعده‌ی کلیت‌یافته، همه‌ی موجودات را شامل گردد، با چنین تصویری، قول به فعل اختیاری انسان با اشکال مواجه می‌شود؛ چون فعل اختیاری اگر موجود شود، وجود آن ضروری و واجب است و اگر موجود نشود، ممتنع است. در هیچ یک از این دو صورت جایی برای امکان و اختیار باقی نمی‌ماند؛ در حالی که ما بالوجدان اختیاری بودن افعال خود را می‌یابیم (همان، ص ۱۴۵).

نظریه‌ی جبر، علاوه بر مفاسد اجتماعی و علمی‌ای که در بر دارد، نظام اسباب و مسببات و رابطه‌ی علی و معلولی بین حوادث را - که تردیدی در آن نیست - مردود دانسته، به وادی شکاکیت گرفتار می‌گردد؛ افزون بر آن، پذیرش این نظریه، مستلزم عبث و غیر حکیمانه بودن ثواب و عقاب الهی و یکسان بودن کفر و ایمان است. از دیگر لوازم فاسد این نظریه، پذیرفتن تجدد و دگرگونی در اراده‌ی الهی و تنزل شأن الهی در سطح موجودات ممکن است؛ لذا امیرالمؤمنین در نتایج اعتقاد به جبر، در پاسخ به مرد شامی (در بازگشت از جنگ) که از حضرت سؤال کرد: آیا رفتن ما به شام (برای جنگ و جهاد)، بر پایه‌ی قضاء و قدر الهی بود؟ چنین فرمودند:

وای بر تو! شاید قضای لازم و قدر حتمی را گمان کرده‌ای؟ اگر چنین بود، پاداش و کیفر، بشارت و تهدید الهی بیهوده بود! خداوند سبحان، بندگان را فرمان داد، در حالی که اختیار دارند و نهی فرمود تا بترسند؛ احکام آسانی را واجب کرد و چیز دشواری را واجب نفرمود و پاداش اعمال اندک را فراوان قرار داد؛ با نافرمانی بندگان، مغلوب نخواهد شد و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود و پیامبران را به شوخی نفرستاد و فرو فرستادن کتب آسمانی برای بندگان بیهوده نبود و آسمان نو، زمین و آنچه بین آن است را بی هدف نیافرید (دستی، ۱۳۷۹، حکمت ۷۸).

سخن معتزله و نقد آن

خواجه نصیرالدین طوسی در رساله «جبر و اختیار» نظریه معتزله را چنین بیان می‌دارد: «معتزله گویند: هر چه مدح و ذم آن راجع به بنده است، فعل بنده است و او فاعل آن است و به اختیار خود می‌کند، اگر خواهد کند و آن را خدای تعالی به او باز گذاشته» (حسن زاده آملی، همان، ص ۳۷).

بزرگ‌ترین دلیل این گروه، این است که اگر اختیار نبود، تکلیف و ارسال بی‌فایده بود؛ به عبارت دیگر، این گروه انسان را فاعل مستقل می‌داند. او نظام عالم را بر اساس و قاعده‌ای مضبوط، استوار ساخته که هیچ وقت خللی در آن راه نمی‌یابد. بنابر این نظر، سرنوشت هر موجودی به علت آن باز می‌گردد؛ یعنی به موجودی که آن را ایجاب کرده و به او ضرورت و حتمیت داده است. در این سلسله طولی علل (علل مافوق) در نظر گرفته نمی‌شود و صرفاً علل مادی و خواص آنهاست که مد نظر قرار دارد؛ اینگونه اعتقاد هم، نتایج فاسدی به همراه دارد؛ از جمله: این نظر مستلزم آن است که خداوند را دست‌بسته بدانیم؛ چنان‌که

همین گروه، خدا را موجب می‌دانند، به نحوی که خدا نظامی را آفریده و خود کنار رفته است؛ بدین ترتیب مسئله سنت‌های الهی، از جمله نصرت نیکوکاران و دعا و صدقه - که در قرآن بدان تصریح شده است - زیر سؤال می‌رود؛ ضمن آنکه آنچه هست و حقیقت محض است، خدا و همه تجلیات اوست؛ لذا قول به تفویض، با توحید افعالی و صفاتی خداوند منافات دارد. اعتقاد به قدرت مستقله انسان، اعتبار جهت احدیت حقیقی و وجه خاص احدی را که رقیقه‌ای از رقایق احدی است، انکار کرده است.

تبیین مطلب در کلام علامه طباطبایی

در این مقام، ذکر سخنی از امام فخر رازی مناسب به نظر می‌رسد؛ سخنی که تعبیر آن در صُحف گران‌سنگ تشیع، مانند تفسیر شریف المیزان و الحکمة المتعالیه تحقق یافته است. رازی می‌گوید: به طور کلی کمتر پیش می‌آید آیه‌ای بر یکی از دو مذهب دلالت کند و به دنبال آن، آیه دیگری بر مذهب دیگر دلالت نکند و این، جز امتحانی از ناحیه خدا نیست تا بدین طریق راسخان در علم، از مقلدان متمایز گردند. هر دو آیه، حق است و لازمه حق بودن آن دو، ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده برای خداوند متعال در ملکش است که یکی از ملک‌های او، اعمال بندگان می‌باشد و همین، مذهب امامان اهل البیت است (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۴۲۶). این سخن، بی‌تردید مذهب امامیه و عمق تفقه ایشان و مسائل مورد اختلاف فرقه‌های دیگر را به طور آشکار نشان می‌دهد.

اینک با توجه به موضوع مقاله، به بیان و تحلیل نظر علامه طباطبایی در رفع ابهام کسانی چون فخر رازی می‌پردازیم: بدون تردید علامه طباطبایی از جمله

کسانی است که از سخنان راسخان در علم، نیک بهره جسته و از طریق آنان به وادی تفسیر قرآن ره یافته است. او در تعبیری «امر بین الامرین» را تبیین کرده و می‌گوید: انسان فی نفسه حر و بالطبع مختار است، اما این حریت تا وقتی است که به دست خود و به اختیار خود سلب حریت از خود نکرده باشد و عمل خود را تملیک به غیر ننموده باشد؛ ولی چون خداوند مالک مطلق هستی ذات و افعال انسان است، انسان نسبت به آنچه خدای تعالی به امر و یا نهی تشریحی و نیز نسبت به آنچه به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ گونه اختیاری ندارد؛ از این رو قرآن می‌فرماید: «ما کان لهم الخیره»؛ پس اگر خداوند از انسان‌ها عمل و ترک عملی را بخواهد، انسان‌های دیگر در مورد خواست او اختیاری ندارند تا بتوانند آنچه می‌خواهند، برای خودشان اختیار کنند؛ اگرچه مخالف آن چیزی باشد که خدا خواسته است (همان، ج ۱۶، ص ۹۷-۹۸).

تعبیر قرآنی «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي» نیز مؤید این معناست؛ به استناد این آیه، خدای تعالی تنها کسی است که خنده را در شخص خندان و گریه را در شخص گریان ایجاد می‌کند و کسی در آن شریک خدا نیست؛ اما این امر، با اسناد خنده و گریه به خود انسان منافات ندارد؛ نسبت خنده و گریه و هر کار دیگر به انسان، از این جهت است که در وجود انسان شکل می‌گیرد و قائم به انسان است؛ ولی نسبت دادن آن به خدای تعالی از جهتی است که خدا آن را ایجاد کرده است؛ و بین این دو نسبت فرق بسیار است.

همچنین بین اراده الهی به خنده و گریه انسان، با اراده خود انسان به خندیدن و گریستن، منافاتی نیست و اراده الهی باعث نمی‌شود اراده انسان باطل شود و شخص خندان مجبور به خنده باشد؛ زیرا اراده الهی به مطلق خنده ارادی و

اختیاری انسان تعلق گرفته است؛ پس اراده خود انسان، سبب خندیدن اوست؛ سببی که در طول سببیت اراده خدای سبحان است و نه در عرض آن تا تزامم و منافاتی پیش آید و اشکال شود که دو سبب چگونه یک مسبب را ایجاد می‌کنند؛ در نتیجه نمی‌توان مانند معتقدان به جبر گفت: افعال اختیاری انسان هم مخلوق خداست و خود انسان در آن دخالتی ندارد؛ همان‌گونه که مانند معتزله نیز نمی‌توان گفت این افعال مخلوق خود انسان است و خدای تعالی در آنها هیچ دخالتی ندارد (همان، ج ۱۹، ص ۷۸۷۷).

نظر به تقسیم این مسئله بر مباحث، لازم است در بخش‌های بعدی این مقاله به نقل و بررسی سخنان علامه طباطبایی از منابع فلسفی بپردازیم. حکیم متأله صدرالدین شیرازی در تعبیری می‌گوید: «فکل مختار غیرالواجب الاول مضطر فی اختیاره»: هر مختاری غیر از واجب تعالی، در اختیار خود مضطر است. منظور از این «اضطرار» چیست؟ آیا این اضطرار با مختار بودن فی الجملة انسان منافات دارد؟ علامه طباطبایی در تفسیر صدرا می‌گوید:

منظور از مضطر بودن انسان، در اختیار آن است که وی بدون خواست و اختیار خود، مختار قرار داده شده است، بلکه اینگونه آفریده شده است؛ و مراد از مجبور بودن انسان در افعال، آن است که دیگری در تتمیم تأثیر عامل مسخر یا داعی زائد نیست و افعال اضطراری و اختیاری انسان از این جهت یکسان است؛ پس اضطرار در مقابل تفویض و امر بین امرین واقع نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۳۱۲-۳۱۳).

علامه در تفسیر سخن صدرا به یک مسئله مهم، مربوط به نوع خلقت انسان

اشاره کرده است؛ از این منظر، خلقت و موجودیت انسان به گونه‌ای رقم خورده است که تمامیت فاعلیت او نسبت به افعال خود - صرف نظر از دخالت غیر - محال است و همین امر محال است که سبب اختیار اضطراری او شده است؛ پس این اختیار اضطراری در برابر تفویض و امر بین امرین واقع نمی‌شود. علامه طباطبایی ذیل سخن دیگری از صدرا چنین می‌گوید:

اسامی‌ای که بر موجودات خاص و افعال آنها اطلاق می‌شود، منبعث از حدود علل ناقص آنها، از قبیل موضوع، ماده، زمان، مکان و غیر آن است و اینها، جهات نقص و کاستی اینگونه موجودات است؛ اما آنچه به خدای تعالی نسبت داده می‌شود، وجود عاری از نقص عیب و قصور آنهاست؛ ولی اسامی و مفاهیم ماهوی آنها از حد موضوعات دگرگون و ناپایدار مادی آنها نمی‌گذرد. این مطلب را با نفس خویشتن بنگر! تو آن‌گاه انسانی را که نان می‌خورد یا شراب مسکر می‌نوشد، تصور می‌کنی، او و فعلش از معلول‌های [نفس] تو هستند و فعل او نسبتی با او و نسبتی با تو دارد؛ اما آن‌گاه که به او نسبت داده شود، نام آن فعل و معنای آن بر آن نهاده می‌شود و گفته می‌شود: او نان می‌خورد یا شراب مسکر می‌نوشد؛ ولی وقتی به تو نسبت داده می‌شود، گفته می‌شود تو فعل او را همانند خود او ایجاد کردی و گفته نمی‌شود تو نان می‌خوری یا شراب مسکر می‌نوشی (همان، ص ۳۷۴).

دو بیان مذکور از علامه فقید، طباطبایی چگونگی و سبب اسناد فعل انسان به بنده و خداوند را به درستی نشان می‌دهد؛ بر این اساس می‌توان متعلق مشیت را در آیات مربوط دریافت.

متعلق مشیت در آیات «تهدی من تشاء و تضل من تشاء»

در قرآن، آیاتی وجود دارد ناظر بر مشیت که دلالت بر هدایت و ضلالت دارد. با نگاهی گذرا به آیات قرآن شاهد آنیم که مشیت خداوندی در همه عالم جاری است: به خلق القاء روح، فضل حیات و موت، اجتناب و اصطفاء، مغفرت عذاب و رزق - اعم از ارزاق معنوی و مادی - هدایت و ضلالت، خیر، رحمت و اختصاص رحمت، به ارث رسیدن زمین به عباد، نفع و ضرر، اعطای ملک، صورت‌بخشی در ارحام و اعطای فرزند؛ در این میان تعلق مشیت به بسط رزق و هدایت به صراط مستقیم و ضلالت، بیش از همه مورد توجه و تکرار و تأکید قرار گرفته است. بر پایه سخنان مذکور از مرحوم طباطبایی، همه رویدادها در جهان هستی - اعم از رویدادهای بد و خوب - مربوط به مشیت الهی است؛ افزون بر آن، حتی مشیت و خواست خود انسان‌ها نیز مانند سایر نیروهایی که در وجودشان به ودیعت نهاده شده، مربوط به مشیت خداوندی است. مقصود از مشیت الهی غیر از اراده حتمی اوست که به معنای فعلیت مشیت و مقدمه قطعی صدور کار است و به مجرد بروز آن، کار مفروض حتمی الوقوع می‌گردد. مشیت الهی، تنها سلسله مطلقه الهی در جهان هستی را اثبات می‌کند؛ به این معنا که هر کس هر چه انجام دهد، در قلمرو حکومت مشیت الهی است (طباطبایی، همان، ج ۱۲، ص ۳۴۷ و ج ۱۳ ص ۱۱۴).

اقسام مشیت

با توجه به سخنان پیش‌گفته از صاحب المیزان که برگرفته از آیات و روایات است، می‌توان اقسام مشیت را بدین صورت بیان کرد:

۱- برخی از این «یشاء»ها، تعبیر بی‌واسطه‌ای هستند که به مشیت تکوینی الهی اشاره دارند؛ مشیتی که تخلفی هم نمی‌پذیرد. این کار از شئون الوهیت

خداست (رعد: ۲۶): مثل آنچه در این آیه شریفه، ذکر شده است: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ» (بقره: ۱۴۲): (خداوند برای هر کس که بخواهد روزی را گسترش می‌دهد و [یا] تنگ می‌گرداند).

۲- دومین دسته، آیاتی است که تنها به هدایت و اضلال نظر دارد؛ مانند: «والله يهدي و من يشاء الى صراط مستقيم» (نور: ۴۶) و «يهدى به كثيراً و يضل به كثيراً» (بقره: ۲۶). اینگونه الفاظ، مفید معانی مختلف زیر است:

الف) مالکیت مطلق خداوند نسبت به کل هستی. از این منظر، هر نوع تصرفی در موجودات، متعلق به خداوند و از نوع تصرفی است که مالک حقیقی در مملوک خود دارد. علامه طباطبایی در اشاره به این مطلب می‌فرماید:

مالکیت خدای تعالی نظیر مالکیت انسان نسبت به خانه و اثاث خانه خود، اعتباری نیست، بلکه مانند مالکیت آدمی نسبت به قوا و افعالش، واقعی و حقیقی است؛ زیرا عالم و هر چه در آن است، همه فعل خداوند است و هیچ موجودی از خداوندی که عالم را آفریده و نظام آن را در دست دارد، بی‌نیاز نیست؛ نه در ذاتش و نه در توابع ذاتش و نه در قوا و نه در افعالش، بی‌نیاز نیست؛ و در هیچ حالی از خود استقلال ندارد، نه در حال انفرادش و نه در حالی که با سایر اجزای عالم، اجتماع و ارتباط داشته و از آن اجتماع و امتزاج، این نظام عام که می‌بینیم، به وجود آمده است (طباطبایی، همان، ج ۷، ص ۲۴۲)

بنابراین خدا تنها مالکی است که با ملک خود، هر چه بخواهد می‌کند و غیر از او، هیچ کس، جز به اذن او، چنین مالکی ندارد؛ این امر، برخاسته از ربوبیت اوست (همان، ج ۱، ص ۱۴۹). این، نگرشی عرفانی است و عارفان به مقتضای اعتقاد خویش به وحدت وجود و نفی وجود مخلوق، فاعلیت خود را نسبت به اعمالی که

انجام می‌دهند، از اساس انکار نموده‌اند؛ البته این سخن دلربای عرفا، تفسیر نیکویی دارد که با دیدگاه شیعه سازگار است؛ به عبارتی چنین گرایشی ناشی از اعتقاد راسخ به آموزه متعالی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است و به قول علامه طباطبایی نمی‌توان چنین اعتقادی را اعتقاد به جبر دانست؛ همان گونه که ابن عربی می‌گوید: «پس کفر و ایمان، اطاعت و معصیت، همه از مشیت و حکمت و اراده اوست و او به طور ازلی متصف به این اراده است (ابن عربی، فتوحات مکیه، به نقل از سایت alsh، ص ۴۲۷).

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست

که نیست معصیت و زهد بی مشیت او

زاهد شراب و حافظ پیاله خواست

تا در میان خواست کردگار چیست (حافظ)

بر این اساس، آیات مورد بحث، مفید این معناست که مطلقاً هدایت و ضلالت وابسته به مشیت الهی است.

ب) نظام طولی و مترتب علی و معلولی. بر پایه اصل علیت، اراده خداوند در طول اراده انسان است و در نهایت، تنها مؤثر هستی اوست؛ و چون بر پایه اصل «علة الشيء علة لذلك الشيء» سببیت اسباب را خدا افاضه فرموده است، باز هم به این نتیجه می‌رسیم که تعابیر مذکور صرفاً بر اراده و مشیت مطلقه او نظر دارد. با توجه به این مطلب، آیات مذکور اینچنین معنا می‌شود: مطلقاً هدایت و ضلالت به مشیت الهی وابسته است و آدمی از این جهت، مختار علی الاطلاق نیست.

ج) در تعابیر مذکور، مشیت، ابتدا به خواست انسان است و پس از آن به خواست خداوند تعلق می‌گیرد. این خواست هم می‌تواند مورد رضایت خداوند

واقع شود، به نحوی که خواست آن امر از ابتدا همچون هدایت، مراد و مورد خواست خداوند بوده و نیز می‌تواند همچون ضلالت، مورد رضایت حضرت حق قرار نگرفته باشد، لکن چون خواست حقیقی بنده بر اساس اختیارش به آن تعلق گرفته است، مشیت خداوندی هم بر آن تعلق می‌گیرد؛ البته این بدان معنا نیست که آدمی را در اعمال خود مختار علی‌الاطلاق بدانیم.

همچنین، چون از طرفی خداوند «فعال ما یشاء» است و از سوی دیگر، او خود را در مقام تشریح و قانونگذاری قرار داده و عیناً مثل عقلا به حساب آورده است، کار نیک را نیک دانسته و می‌ستاید و کار ناپسند را مذمت می‌کند. خدا به عدل و احسان امر می‌کند و فرامینش معلل به اغراض و مصالح است، لذا تشریح، بر اساس اجبار در افعال نیست و خدا کسی را مجبور به کاری نکرده و آنچه تکلیف کرده، بر وفق مصالح خود بندگان و متوجه بندگان مختار است.

از طرفی، آنچه خدای تعالی از ضلالت و خدعه و مکر و امداد در طغیان شیطان به خود نسبت داده، تمامی آنها به گونه‌ای که لایق ساحت او باشد و حاکی از نزاهت او از لوث نقص و قبح منکر باشد، به او نسبت داده می‌شود. چون برگشت همه این معانی به اضلال و فروع و انواع آن است، تمامی انحای اضلال منسوب به خدا و لایق ساحت او نیست تا شامل اضلال ابتدایی و اغفال هم بشود؛ چراکه افعال او دو جهت دارد:

۱- جهت ثبوت و وجود فعل: فعل از این جهت به طاعت و معصیت متصف نمی‌شود.

۲- انتساب به فاعل افعال: فعل از این جهت، به طاعت و معصیت متصف می‌شود؛ لذا عمل صرف نظر از اسناد وجودی به خدا، مستند به آدمی است (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱) و اگر اضلالی به خداوند نسبت داده می‌شود، از

باب مجازاتی است که افراد طالب ضلالت به آن مبتلا می‌گردند. علامه طباطبایی در اشاره به این مطلب می‌فرماید:

البته آیات دیگری هم هست که اضلال را نیز به خدا نسبت می‌دهند، لیکن امثال آیه « وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ » نیز در بین هست که آن آیات را تفسیر نموده و بیان می‌کند که آن ضلالتی که به خدا نسبت داده شده است، ضلالتی است که اشخاص به کیفر نافرمانی‌هایشان و از جهت استحقاقی که دارند به آن مبتلا می‌شوند، نه ضلالت ابتدایی (طباطبایی، همان، ج ۶، ص ۴۶۴).

لذا خداوند علاوه بر آنکه مایشاست، عادل و عالم الاطلاق نیز هست و چنین نیست که اراده حقیقی انسان‌هاست. چون افعال خدا مبتنی بر سنت است، از این جهت خدا یکسری سنن عمومی حاکم بر عالم دارد که ارتباطی مستقیم و تنگاتنگ با مشیت الهی و نحوه تعلق آن به هدایت و ضلالت انسان‌ها دارد.

سنن حاکم بر هدایت و ضلالت

معلوم شد که هدایت و اضلال، مبتنی بر سنن الهی است و این طور نیست که هر کس بدون زمینه و شرط لازم، مشمول آنها شود. اینک به اجمال، برخی سنن الهی حاکم بر هدایت و ضلالت را از نظر می‌گذرانیم:

۱- جنگ و نزاع، جزء نظام آفرینش است (بقره: ۲۳۵). با آنکه پیامبر ﷺ با خود معجزه آشکار به همراه دارد، ممکن نیست اختلاف مردم را که ناشی از کفر و ایمان است، برطرف سازد؛ زیرا این خود مردم هستند که به اختیار خود، یا به سوی ایمان و یا به کفر گرویده، اختلاف پدید می‌آورند؛ پس این اختلاف، مستند به خود مردم است.

اگر خدا می‌خواست، تکویناً از درگیری مردم و جنگ جلوگیری می‌کرد؛ اما سنت الهی سببیت و مسببیت، همواره بین موجودات عالم جاری است و یکی از نتایج چنین علل و زمینه‌هایی اختلاف و جنگ است. تنها فعل مقدور در این باره، دخالت تشریحی پروردگار از طریق وحی است (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۴۷۰).

۲- مردمی که رسول ندارند مؤاخذه نمی‌شوند؛ زیرا فرستادن رسول به این منظور است که اهل دیاری را تا [اتمام حجت نکرده و] غافل و جاهل نباشند، به ستم هلاک نگرداند (انعام: ۱۳۱).

سنت الهی چنین نیست که ساکنان قریه‌ها قبل از انذار خداوند و مخالفت با آن، دچار غضب گشته و هلاک شوند؛ گرچه اینگونه هم نیست که از چنین کسانی سلب قدرت و اختیار شده باشد؛ این سنت خدا نیست که انذار نکرده، هلاک کند؛ زیرا هر چه خدا می‌کند به مقتضای سنت و صراط مستقیم است (طباطبایی، همان، ج ۷، ص ۴۷۹).

۳- خداوند برای همگان، ارائه طریق می‌کند؛ یعنی همان هدایت تشریحی. خداوند به کسی که هدایت تشریحی را با حسن اختیار پیموده، هدایت خاصه عطا می‌کند؛ و نذیر ارکان رسالت است (اعراف: ۱۸۸). رسالت، رکن تکلیف است و تکلیف، رکن بازخواست؛ هیچ کس جز به آنچه به دوش می‌کشد، بازخواست نمی‌شود و مؤمنان با هلاک کردن کافران، عذاب نمی‌شوند (طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۴۷). این تفکیک، دلیلی است بر اینکه هر چه کند، خودخواسته است. قضای حتمی در عذاب، تنها برای کسانی است که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است، لکن خدا در عذابش تعجیل نمی‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۴۶۳). سنت جاری و همیشگی خدا، برانگیختن حق در جنگ با باطل و پیروزی همیشگی آن است (همان، ج ۱۴، ص ۳۶۸).

۴- خدا نمی‌خواهد همهٔ خلق از یک مذهب و یک امت باشند (هود: ۱۱۸). اگر می‌خواست، با قدرت خویش همه را ناچار به پذیرش اسلام می‌کرد، اما این کار مخالف تکلیف و هدف تکلیف بود؛ زیرا غرض، استحقاق ثواب است و پذیرش از روی اجبار، مستحق ثواب نیست. خدا خواسته است مردم از روی اختیار خود ایمان آورند (طبرسی، همان، ج ۱۲، ص ۱۴۰)؛ خدا هیچ کس را تکلیف ما لا یطاق نمی‌کند و هر که را به قدر توانایی‌اش تکلیف می‌دهد (طلاق: ۷).

ایمان به خدا به جبر و اگره نیست (یونس: ۹۹)؛ ایمانی که از روی اجبار باشد، خواست خدا نیست، ایمانی که خواست خداست، حسن اختیار است (طباطبایی، همان، ج ۱۰، ص ۱۸۶) و آنکه فرموده: «اگر می‌خواستیم، همه کس را هدایت می‌کردیم، ولی این سخن از من مقرر شده تا جهنم را از جن و انس پر کنیم» (سجده: ۱۳)؛ این بدان معناست که: کاری می‌کنم که کافران هم مثل مؤمنان از روی اختیار هدایت شوند؛ چون اگر پای جبر به میان بیاید، نتیجه ساقط می‌شود؛ این قضای حتمی سابق است و لازمه این قضاست که شیطان که از سجده امتناع ورزید، به خاطر فسق و ظلم و خروج از عبودیت، مشمول هدایت الهی واقع نشود (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۳۷۹).

۵- کسانی که در ایمان مدام تغییر روش می‌دهند، از رحمت الهی محرومند (نساء: ۱۳۷)؛ مگر آنان که توبه کنند و مفسد خود را اصلاح نمایند و خود را برای خدا خالص گردانند (طباطبایی، همان، ج ۵، ص ۱۸۴). خداوند آنان را که دین را به بازی گرفته‌اند، پس از تذکار به حال خود و می‌گذارد (انعام: ۷۱)؛ به عبارتی بر پایهٔ این سنت، بین فریب خوردن از دنیا و بازیچه گرفتن دین خدا، ملازمه است. خداوند می‌فرماید: «آنان که متذکر آیات خدا شده و باز از او اعراض کرده و از اعمال زشت دست بر نمی‌دارند، پس از اتمام حجت، بر دل‌هایشان پرده

می‌اندازیم تا دیگر آیات را فهم نکنند و گوش آنها را از شنیدن سخن حق سنگین می‌کنیم؛ و اگر به هدایتشان بخوانی، دیگر هدایت نمی‌یابند» (کهف: ۵۷).

در تفسیر روح المعانی آمده است: جبری‌مذهبان این آیه را استدلال خود گرفته‌اند؛ در صورتی که به تصریح قرآن، آنان که پس از علم به حقانیت اعراض می‌کنند، جهل و قساوت نصیبشان می‌شود؛ چون شأن فرستاده حق، اجبار بر ایمان و اطاعت نیست، بلکه انذار و تبشیر و ابلاغ است؛ لذا این گروه از کسانی هستند که ضلالت برای آنها ثابت شده و آن ضلالت، مجازات است. خدای تعالی در هیچ جای کلام خود اضلال را به خود نسبت نداده، مگر آن اضلالی که مربوط به ظلم عبد یا فسق و کفر و تکذیب او و نظایر آن باشد. این ضلالت، مجازات است و مستند به خدای تعالی است.

اما درباره تعلق مشیت به هدایت الهی باید گفت: چنین هدایتی از اساس و در بدو خلقت، مراد و منظور خداوند بوده است. ایمان اختیاری به خدا محتاج سببی است و این سبب، هر چه باشد، مؤثر واقع نمی‌شود و مسبب خود را پدید نمی‌آورد، مگر به اذن خدا و این اذن تنها در خصوص انسانی صادر می‌شود که پذیرای حق باشد. این حکمی عام و حقیقی است که لچوجان و معاندان از دایره هدایت خارجند (طباطبایی، همان، ج ۱۲، ص ۲۵۲ و ج ۱۰، ص ۱۸۰).

۶- ذکر و یاد خدا سبب تقرب به ذات اقدس حق می‌گردد؛ «مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (بقره: ۱۵۲)، هر کس خدا را یاد کند خدا او را یاد می‌کند و هر کس خدا او را یاد کند رستگار می‌شود. پیامبر ﷺ فرمودند: «خدا بنده‌اش را همان قدر احترام می‌گذارد که بنده، او را محترم شمارد و این سنت الهی است» (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۵۱۲). خدای متعال می‌فرماید: «اگر بفهمم (حتماً می‌دانم) که اشتغال من بیشتر اوقات بنده‌ام را گرفته، شهوتش را به سوی دعا و مناجاتم بر می‌گردانم

و چون بنده‌ام چنین شود، آن‌گاه که بخواهد سهو کند، خودم میان او و اینکه سهو کند، حائل می‌شوم؛ چنین افرادی اولیای حقیقی من هستند. آنها براستی قهرمانند، آنها کسانی هستند که اگر بخواهم اهل زمین را به خاطر عقوبتی هلاک کنم، به خاطر همین قهرمانان صرف نظر می‌کنم»؛ (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۵۱۳) این یعنی «بهدی من یشاء». در مجموع تعابیر قرآنی و روایی در این باره فراوان است؛ از جمله:

- اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را یاری می‌کند و قدم‌هایتان را ثابت می‌گرداند (محمد: ۷).

- هر کس خدا را یاری کند، خدا او را یاری می‌کند؛ هر کس خدا او را یاری کند، هدایت شده و قدم‌هایش ثابت می‌گردد. تا عبد خود نخواهد و طلب نکند و قدمی بر ندارد، مشیت خداوند هم بر نصرت او تعلق نخواهد گرفت و از خدای باوفا تر به عهد کیست؟ (توبه: ۱۱۱).

- «براستی که با هر سختی‌ای، آسانی‌ای است» (انشرح: ۶-۵). این آموزه قرآنی به این معناست که این عمل خدای تعالی بر اساس سنتی است که در عالم به جریان انداخته و بعید نیست «عسر» یا «یسر» از مصادیق سنت دیگری باشد که بنیاد تحول حوادث و دگرگونی احوال و بی‌دوامی همه شئون زندگی دنیاست.

خداوند اینگونه مقدر کرده است که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به انسان عطا می‌کند، متناسب با حالات نفسانی خود انسان باشد که اگر آن حالات موافق با فطرت جریان یافت، آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان یابد. هر گاه مردمی در نصرت خدا استقامت کردند، تا زمانی که حال خود را تغییر ندادند، یاری خدا برای آنها دوام می‌یابد (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۵۳۲ و ج ۱۱، ص ۴۱۴).

۸- اصول قرآنی دیگر با این مضامین فراوانند که: «خدا ولیّ متقین است» (جائیه: ۱۹)، «خدا وکیل متوکلین است» (طلاق: ۳)، «فلاح و رستگاری، خاص کسانی است که تزکیه نفس کرده‌اند» (اعلی: ۱۴)، «خدا تنها شفاعت‌کننده است و کسانی که بر توحید حق گواهی می‌دهند» (زخرف: ۸۶)؛ پس می‌توان گفت: خداوند با هدایت خود، هر یک از بندگانش را که طالب هدایت باشد، هدایت می‌کند و آنها کسانی‌اند که استعدادشان برای پذیرش هدایت باطل نگشته و سرگرم کارهایی چون فسق و ظلم - که مانع هدایت‌اند - نیستند (طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۳۸۵).

نتیجه

از نظر علامه طباطبایی، نظر امامیه مستند به قرآن است و آیات قرآنی مؤید جبر یا تفویض نیست. آنچه هست، حاکمیت مشیت الهی بر هستی و افعال انسان است؛ ولی این حاکمیت به گونه‌ای نیست که بنده را در عملش مجبور سازد. او مختار آفریده شده و هر سنتی را که اختیار کند، فرآورده‌ای نصیبش می‌شود تا اینکه او چه بگزیند؛ به تعبیر دیگر اگرچه مشیت تکوینی خداوند بر این امر تعلق گرفته که آدمی مختار باشد، اما ثبوت اختیار، منافاتی با اختیار ندارد. از طرفی، تنها مؤثر هستی بودن و علة العلل بودن خداوند با مشیت تشریحی او قابل جمع است؛ به هر تقدیر و با همه اوصاف، تنها خود انسان است که با تمسک به سنن الهی هدایت و ضلالت خود را رقم می‌زند؛ در واقع مشیت خداوندی به نحو تشریحی به خواست حقیقی بنده تعلق می‌گیرد و ثبوت هدایت یا ضلالت را برایش حتمی می‌گرداند.

از آن جهت که فهم مسئله از طریق صغری و کبرای منطقی و چون و چرای فلسفی به تنهایی میسر نیست، در این نوشتار کوشش به عمل آمد، با نگاه از منظر کلام و با توسل به آیات نورانی قرآن، به تحقق آن همت گماریم. دریافتیم که تنها راه درک مسئله آن است که انسان در پرتو یک ارتباط قلبی با مبدأ هستی، می‌تواند به حقیقت نائل شود؛ لذا طلب، اولین گام هدایت است و آخر اینک:

اگرچه طبیب عشق، مسیحادم است و مشفق، لیک

چو درد در تو نبیند که را دوا بکند؟

(حافظ)

Archive of SID

منابع

* قرآن کریم.

۱. حسن‌زاده آملی، حسن؛ *خیر الاثر در جبر و القدر*؛ تهران: قبله، ۱۳۶۹ ق.
 ۲. دشتی، محمد؛ *ترجمه نهج البلاغه*؛ ج ۴، تهران: مشرقین، ۱۳۷۹ ق.
 ۳. سیاح، احمد؛ *فرهنگ سیاح*؛ [بی‌جا] اسلام، [بی‌تا].
 ۴. شیرازی، صدرالدین؛ *الحکمة المتعالیة، الطبعة الثانية*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
 ۵. طباطبایی، محمدحسین؛ *تفسیر المیزان*؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۳، قم: نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۶۰.
 ۶. _____؛ *نهایة الحکمة*؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ ج ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
 ۷. طبرسی، شیخ ابوعلی؛ *ترجمه و تفسیر مجمع البیان*؛ ترجمه دکتر سید ابراهیم میرباقری و دیگران؛ تهران: فراهانی، [بی‌تا].
 ۸. علامه شبلی؛ *تاریخ علم کلام*؛ ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی؛ تهران: رنگین، ۱۳۲۸.
9. www.alsh.com.