

تحلیل و حیانی‌شروور با تکیه بر کرانه‌مندی صفات الهی^۱

اعظم وفايي*

چکیده

مسئله شرور یکی از موضوعات کلامی است. در رابطه با شر پرسش‌های زیادی مطرح شده است از جمله اینکه؛ با وجود علم و قدرت و رحمت گسترده الهی چگونه وجود شرور توجیه پذیر است؟ با فرض وجودی بودن برخی شرور، مانند درد و بیماری و فقر، و وجودی بودن مبادی شرور، مانند شیطان، شر چگونه از خداوند که خیر محض است، صادر شده است؟ وحی الهی چگونه آن را تبیین کرده است؟ حکما و متکلمان در طول تاریخ درصدد پاسخ به این پرسشها برآمدند ولی آنچه در این پژوهش خواهد آمد تبیین محتوایی و مصادیقی شر از منظر لغت‌شناسان و تطبیق آن بر قرآن، گستره شرور و مبانی آن در وحی الهی، و پاسخ به شبهه شر بر اساس تفکیک بین صفات ذات و صفات فعل و کرانه‌مندی صفات الهی در قرآن است. باور به قدرت، علم، خیرخواهی و دادگری مطلق خداوند به حوزه ذات الهی ارتباط دارد که نامحدودند. اما شرور به حوزه افعال الهی ارتباط دارد که صفات الهی در این حوزه کرانه مند و مقیدند. این پژوهش با محوریت آیات قرآن و تمرکز بر دیدگاه مشهور مفسران و اندیشمندان اسلامی انجام شده است با این نتیجه پایانی که شر با اوصاف الهی در تضاد نیست.

کلیدواژه‌ها: شرور، قرآن، قیومیت، ربوبیت، صفات الهی.

۱ تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۲/۲۰.

مقدمه

از مباحث کلامی و فلسفی، شرور و کیفیت تحقق آن در عالم است. دو دیدگاه کلی درباره وجودی و عدمی بودن شرور وجود دارد. اما این بحث مبتنی بر فرض وجودی بودن برخی از شرور، مانند درد و بیماری و فقر و مانند آن، و وجودی بودن مبادی شرور است. این موضوع با مسائلی در کلام و فلسفه مانند توحید در خالقیت، نظام احسن، حکمت و عدالت خداوند تقابل دارد. به این معنا که: چگونه با وجود صفات کمالی خدا مانند حکمت، قدرت و خیرخواهی خدا، همچنان در عالم شر وجود دارد؟ وحی الاهی به عنوان بیان خطاناپذیر الاهی چگونه آن را تبیین کرده است؟

برخی از فلاسفه با قائل شدن به عدمیت شرور یا ملازمی و تبعی بودن شر با خیر، در صدد حل آن برآمده‌اند. از فیلسوفان مسلمان، افرادی نظیر: فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ه.ق.)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق.)، سهروردی (۵۴۹-۵۸۶ ه.ق.)، نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۳ ه.ق.)، صدرالدین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق.)، و پیروان حکمت متعالیه نظیر ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه.ق.) و محمدحسین طباطبایی (۱۲۱۸-۱۳۶۰ ه.ش.) و از فیلسوفان غربی قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.)، لایب‌نتیس (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م.) و توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴ م.) از یکی از این دو راه‌حل برای تبیین شرور استفاده کرده‌اند.

پرسش این است که چگونه می‌شود به شبهه امثال جی. ال. مکی، از منظر قرآن پاسخ داد؟ وی، به دلیل اینکه شرور را وجودی می‌داند، اعتقادات متألّهان را دارای تناقض ضمنی

می‌داند (پلاتینگا و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۴۶). حتی برخی از متکلمان غربی نیز مسئله شر را قرینه‌ای علیه خدا دانسته‌اند (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲: ۲۲۴؛ پترسون، ۱۳۷۹: ۱۸۴). در متون دینی، به‌ویژه قرآن، مسئله شر از حیث انتساب آن به خدا یا انسان، احسن‌بودن جهان هستی، سازگاری یا ناسازگاری با ذات و صفات خدا، تبیین مصادیق و کارکرد خیر و شر، به‌طور گسترده آمده و مفسران دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند.

بی‌تردید بیش‌بشری در شناخت حوادث و داوری در خیر و شر آنها محدود است (إسراء: ۸۵) و امکان خطا و اشتباه در آن وجود دارد (بقره: ۲۱۶). از این رو آنچه می‌تواند اطمینان‌بخش باشد، و معرفت آدمی را تکمیل کند تعالیم و حیانی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۰/۲؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۲۸۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۸/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۹۳/۱۲). قرآن با توجه به سطح فکری مخاطبان مختلف، شرور را تبیین کرده و در نگاهی کلی به جهان، تکامل و سعادت انسان در عوالم مختلف وجود، به‌ویژه عالم آخرت، شرور را تبیین می‌کند و این وجه برتری تبیین و حیانی بر روش حکما و کارآمدی آن در پاسخ به شبهات اعتقادی است. آنچه در این پژوهش آمده بیشتر، تفسیر و تبیین و حیانی از شرور و مترادفات آن با مبانی نقلی و عقلی است، اگرچه گاه به دیدگاه حکما و متکلمان نیز با دلایل عقلی اشاره کرده‌ایم.

۱. مفهوم‌شناسی

شر در لغت به معنای بدی و سوء (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۶/۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۰/۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۷) یا نقیض خیر است (جوهری فارابی، ۱۴۱۹: ۵۹۷/۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶/۷). برخی نیز به معنای دلالت بر انتشار و جهندگی دانسته‌اند. از این رو به پاره‌های آتش شراره می‌گویند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۳-۱۸۱) و بر اساس این معنا، شرّ از شرارت و انتشار است، و معنای دقیق آن، کثرت به‌هم‌ریخته است؛ و در معنای دیگر، شرّ به چیزی اطلاق شده است که موجب زیان، فساد، آزار و آسیب شود (انوری، ۱۳۸۷: ۴۴۶۷/۵). در معنای دیگر، شرّ چیزی است که همه از آن گریزان‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۵/۶). در جمع‌بندی معنای لغوی می‌توان

گفت شر به معنای کثرت به هم ریخته و ناموزون است که همه از آن روی گردانند و انسان آن را نمی‌پسندد.

در اصطلاح، معانی مختلفی برای شر ذکر شده است. برخی شر را مطلق «ضرر» دانسته‌اند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۴). نصیرالدین طوسی شرور را به عدم امور خوشایند و عدم وجود تعریف کرده است (امینی، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲). ابن سینا معتقد است شر، ذاتی ندارد، بلکه یا عدم جوهر یا عدم صلاح حال جوهر است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۹). صدرای شیرازی برای شر دو تعریف مفهومی و یک تعریف مصداقی ذکر کرده است. وی در تعریف اصطلاحی، شر را فقدان ذات و حقیقت شیء یا نبود کمالات اختصاصی آن شیء بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۸۵/۷).

در تعریف غیر مصطلح، شر به هر نقص وجودی در موجود غیر واجب اطلاق می‌شود. از این رو، همه ممکنات مرتبه‌ای از نقص وجودی دارند. بنابراین، به نظر حکمای اسلامی، به ویژه صدرای شیرازی، شر به هر دو قسمش عدمی است. اگرچه گاه به واسطه ظرف اتصاف، حظی از وجود دارد؛ البته به نوع حصول اعدام و امکانات برای اشیا (همان: ۸۵/۷). جوادی آملی درباره نسبت بین خیر و شر و وجود و عدم می‌نویسد: «خیر همان وجود است و وجود از آن حیث که وجود است، غیر از خیر نیست؛ و شر همان عدم است و عدم از آن حیث که عدم است غیر از شر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۲).

به آنچه ما را از خیر به شر می‌رساند، و وسیله‌ای است برای رسیدن به شر، ضار گفته می‌شود. از این رو مضر، معنایی است که به وسیله آن از خیر به شر می‌رسیم و نافع معنایی است که به وسیله آن از شر به خیر واصل می‌شویم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۱۵/۲). از این رو همان گونه که برخی دانشمندان گفته‌اند: «نفع و ضرر، مانند خیر و شر، و هدایت و ضلالت است که بازگشت آن به وجود و عدم است؛ و نسبت آن به راه سنجیده شده، به خلاف سعادت و شقاوت که معمولاً به لحاظ هدف و پایان راه مطرح می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۲).

۲. معنا و مصداق شر و مترادفات آن در قرآن

شر در کاربرد قرآنی به امور وجودی و عدمی ناخوشایند و ناملایم اطلاق می‌شود. امور عدمی، مانند مرگ، و فقر، و امور وجودی، مانند سیل، زلزله، سرما و گرمای شدید، درد، اندوه و افعال و اخلاق ناپسند که به طور گسترده در قرآن به کار رفته است (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۹). همچنین، واژه‌های دیگری مانند «سینه»، «فساد»، «اثم» و «خبیث» به معنای شر و بدی در قرآن به کار رفته‌اند.

«سینه» در دو معنا آمده است؛ یکی به معنای شکست و سختی و اموری که ناخوشایند انسان است، مانند مرض و مقابل آن حسنه که مصداق آن پیروزی، رفاه و آسایش است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۱۳) که در آیات بسیاری آمده است (نساء: ۷۸ و ۷۹؛ انعام: ۱۶۰). معنای دوم «سینه» به اعتبار طبع و سرشت آدمی است و این همان بدی است که طبیعت انسان آن را سنگین می‌انگارد (اعراف: ۱۳۱). بنابراین، در تعبیر قرآن، گاه تعبیر «سینه» بر اعمال بد انسان اطلاق شده (هود: ۱۱۴) و گاهی هم بر شر تکوینی اطلاق می‌شود (اعراف: ۱۶۸)، چنان‌که برخی از مفسران نیز به این معنا تصریح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۵-۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۱/۲-۴۱۲). البته بر اساس تعالیم قرآنی و روایی هیچ چیزی به طور مطلق خیر یا شر نیست، بلکه بر اساس نتیجه‌نهایی محاسبه می‌شود که همان به دست آوردن رضایت خداوند در دو جهان است. بنابراین، برخلاف تعاریف فلاسفه، نمی‌تواند هر امر وجودی به طور مطلق، خیر و هر امر عدمی به طور مطلق، شر باشد. همان‌گونه که از رسول اکرم (ص) روایت شده است: «هیچ کس از شما آرزوی مرگ نکند، به سبب احتمال ضرری که متوجه او می‌شود، بلکه باید گفت: معبودا، زنده بدار مرا تا هنگامی که زنده‌بودن برای من مایه خیر و سعادت است، و بمیران مرا، زمانی که در مردن من خیری است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۴۹/۲). بنابراین، با توجه به نتیجه‌نهایی حاصل از آن، می‌توان عنوان خیر و شر را به آن نسبت داد.

۳. قلمرو شر در قرآن

واژه «شر» و مترادفات آن، همانند خیر، در قرآن در وصف امور وجودی مانند صفت اعمال انسان، عقاید و افکار آدمی و ویژگی‌ها و صفات اخلاقی و انتقال آدمی از مرحله‌ای از حیات به نشئه دیگر آمده است.

۳.۱. صفت اعمال و افعال

از جمله جاهایی که شر صفت اعمال قرار گرفته آیاتی است که درباره نتایج گناه و ظهور اعمال آدمی در آخرت آمده است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران: ۳۰). کلمه «سوء» در آیه در مقابل «خیر» آمده و مترادف واژه «شر» است که صفت اعمال زشت آدمی و ظهور آن در قیامت است. آدمی از دیدن آن در عالم آخرت خرسند نیست و آرزو می‌کند هرگز آن نتایج را نبیند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۵۳/۱). همان‌گونه که شر در سوره زلزال به همین معنا آمده است (زلزله: ۸).

۳.۲. صفات رذایل اخلاقی

یکی از مصادیق شر اخلاقی، بخل است (آل عمران: ۱۸۰). بی‌تردید بخل‌ورزی، عامل گرفتارشدن به شر و عذاب الاهی است که مصداق تام و کمال شر و بدی است. رذیله حسادت (فلق: ۵) مصداق دیگر شر اخلاقی است که مایه روی آوردن انسان به شرآفرینی و ایجاد کینه و عداوت بر ضد دیگران یا شتاب‌زدگی در بدی‌ها (اسراء: ۱۱) است. همان‌گونه که خدا افک را شر دانسته است (نور: ۱۱). ماجرای افک نسبت ناروا دادن به خاندان پیامبر (ص) است که در آغاز مایه شرّ و شرمساری برای مؤمنان شد. وسوسه کردن، ترغیب و سوق دادن دیگران به سوی افعال و اعمال زشت و ناپسند است که به شربودن آن تصریح شده (بقره: ۲۰۸) است. وسوسه افکار باطلی است که از طرف شیطان‌های جنی و انسی در قلب و فکر انسان خطور می‌کند و به این ترتیب زمینه گمراه کردن آنان را فراهم می‌کند. آیه مذکور در مقام بیان این است که شیطان مهم‌ترین عامل وسوسه‌کننده در انسان، و دشمن آشکار او است. همان‌گونه که در سوره فلق و ناس به رسول اکرم (ص) دستور داده

است از شر و هر آنچه خلق شده، و زنان افسونگر و حسادت حسودان و وسوسه خناسان به خدا پناه ببرد.

۳.۳. صفت اعتقاد و افکار

خدای تعالی باور کافران و مشرکان را به شربودن توصیف کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۶). بی تردید شربودن آنها از جهت ظاهری نیست بلکه به دلیل اعتقادنداشتن به خدا و مقدسات است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۰/۲۰). همان‌گونه که در آیه دیگری هم به آن تصریح کرده است (انفال: ۲۲) بی تردید کفر اعتقادی به معنای خالی بودن از هر اعتقادی نیست، که از امور عدمی به حساب آید، بلکه به معنای اعتقاد نادرست به مبدأ و معاد است که از امور وجودی است؛ چراکه کفر، ملکه ظلمانی است که به دلیل اشتباهات فراوان و جمع شدن شبهات و توهمات و پایدار شدن آنها، در نفس حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۴۴/۱)، که در نتیجه امری وجودی شمرده می‌شود.

۴. مبانی و دلایل شرور

از دلایل و مبانی شرور، امتحان انسان برای تکامل انسان است؛ چراکه بر اساس حکیمانه بودن خلقت، آفرینش عالم مقدمه‌ای برای آفرینش انسان، و خلقت انسان هم برای تقرب به خدای تعالی (مؤمنون: ۱۱۵؛ قیامت: ۳۶) به منظور دریافت پاداش و کیفر است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۴/۱؛ طوسی، بی تا: ۸۲/۳؛ رازی، ۱۳۸۴: ۴۶۲/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۱۴؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۶۷۶/۴).

از طرف دیگر، از جمله ابزار کمال انسانی هم فتنه و امتحان به سختی و بیماری‌ها است، همان‌گونه که می‌فرماید: «وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَاِنَّا لَرْجِعُونَ» (انبیاء: ۳۵). بسیاری از سختی‌ها که از منظر انسان شر شمرده شده و انسان از آن کراهت دارد لازمه تکامل انسانی و سعادت آفرین است؛ چراکه سعادت و تکامل آدمی در گرو عبور از سختی و مشکلات است (بقره: ۲۱۶؛ بلد: ۴؛ انشقاق: ۶). از این رو هیچ انسانی از دایره امتحان خارج نیست (عنکبوت: ۲). حتی اولیای خدا هم برای ارتقا به درجه بالاتر مبتلا به

آزمون‌های سخت شده‌اند (بقره: ۱۲۴؛ ص: ۴۱). طباطبایی معتقد است سنت امتحان، سنت جاری الاهی است که بر پایه سنت تکوینی دیگری به نام هدایت عامه الاهی استوار است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷/۴). طبرسی ذیل آیه مذکور روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که علی (ع) از مریضی به شریاد کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵/۷؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۱۶۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۴۳۰؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۵۰/۲). از این مطالب استفاده می‌شود که آزمایش سنتی الاهی است که برای تعالی و تربیت انسان با خیر و شر همراه است.

مبنای دیگر شرور تفکیک‌ناپذیری شرور از خیرات است (معارج: ۲۰)، به گونه‌ای که زندگی دنیا به بلایا و سختی‌ها پیچیده شده است: «دَارٌ بِالْبَلَاءِ مَحْفُوفَةٌ» و پیوسته در حال تغییر و تحول است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۷۰). دریافت رحمت الاهی و ورود به بهشت هم نتیجه بردباری بر مکاره و سختی‌های آن است (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۹/۲). قرآن کریم هم شراً را از بشر جدایی‌ناپذیر دانسته، به گونه‌ای که زندگی انسان‌ها پیوسته با آنها عجین و همراه است (انبیاء: ۳۵؛ فصلت: ۴۹ و ۵۱؛ اسراء: ۸۳؛ زلزله: ۷-۸). همچنین، از فقر و گرفتاری و بیماری به عنوان شریاد شده است (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵/۶۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۲۱۳) که انسان در مواجهه با آنها جزع و ناله می‌کند (فصلت: ۵۱؛ اسراء: ۸۳).

مبنای دیگر شرور، فناپذیری دنیا و انتقال به عالم دیگر است که انسان آن را شر و گرفتاری می‌پندارد، حال آنکه این انتقال امر وجودی و خیر (ملک: ۲) و لازمه تکامل انسانی است. از این رو برای تحقق این حرکت تکاملی سنت فنا و مرگ ضروری است، اگرچه برخی آن را شر و بدبختی بشمرند. از حکمت‌های دیگر شرور و سختی‌ها توبه و بازگشت به خدا (سجده: ۲۱) برای رهایی از عذاب اخروی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۱۶)؛ یا نتیجه زشت‌کاری و لازمه گناهان بندگان است که با سوء اختیار آنها انجام می‌شود (روم: ۴۱).

۵. تحلیل و بررسی

از بررسی آیات فوق استفاده می‌شود که قرآن، التزامی به عدمی بودن شرور ندارد. اگرچه بتوان با تحلیل عقلی، اکثر شرور ذکر شده در قرآن را به امور عدمی برگرداند. ولی

با نگاهی دقیق، همان‌گونه که طباطبایی نیز می‌گوید، باید به وجودی بودن برخی از مصادیق شرور از منظر قرآن کریم اذعان کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۵/۱۹).

بی‌تردید مصادیق شرور در این آیات (فقر، مرض، خوف، سیل، زلزله و غیره) نسبت به انسان شرّ هستند و مایه گرفتاری. در عین حال همه از امور وجودی هستند. از این‌رو می‌توان گفت شر از منظر قرآن کریم، به مجموعه‌ای از امور وجودی مانند اعتقادات باطل، اخلاقیات نکوهیده و اعمال و رفتار نادرست، و اموری مانند فقر، مریضی، مرگ و عذاب اطلاق شده است که گاه موجب تحصیل نشدن رضایت الاهی یا مانع رسیدن انسان به سعادت دنیوی و اخروی و گاهی هم عامل سعادت و تکامل انسانی می‌شود.

به نظر می‌رسد خیر و شر در قرآن، به هر دو صورت فلسفی و عرفی به کار رفته‌اند، یعنی اغلب مقصود قرآن از واژه «خیر» و «شر» و مترادفات آنها، همان معنای عرفی است، که در بسیاری از آیات آمده است (طه: ۷۳؛ قصص: ۶۰؛ انفال: ۲۲ و ۵۵). گاه نیز می‌توان بر معنای فلسفی خیر و شر حمل کرد. زیرا اینکه خدا و آنچه نزد خداست خیر است بر اساس معیار عرفی و عمومی خیر، یعنی خوشایندی، نیست بلکه شاید بر اساس معیار وجودشناختی باشد، به این معنا که چون خدا وجود صرف، و فوق تمام و نامتناهی است، خیر است و معیار شربودن هم دوری از رحمت خداوند است که وجود محض است. بر این اساس، می‌توان گفت قرآن کریم شر را به هر دو معنایش به کار برده است؛ گاه شر را به معنای امور ناخوشایند، و گاه به معنای نفی کمال و دوری از حق مطلق و وجود نامتناهی، استفاده کرده است. پس معیار قرآن در شر، ملاک جامعی است که برخی از مصادیق آن، بر معنای عرفی، و برخی دیگر بر معنای فلسفی، قابل تطبیق است، و برخلاف تعاریف فلاسفه، نمی‌توان هر امر وجودی یا عدمی را به طور مطلق خیر یا شر نامید، بلکه با توجه به نتیجه حاصل از آن، می‌توان عنوان خیر و شر را به آن نسبت داد.

بنابراین، تفاوت دیگر نگاه قرآن با نگاه فلسفی به مسئله شر این است که قرآن، تعریف مفهومی از واژه «شر» به دست نمی‌دهد، بلکه ما را با مصادیق جزئی و عینی شرور آشنا می‌کند. از این‌رو نگاه قرآن در بحث شرور، نسبت به نگاه فلسفی، با توجه به مخاطبان مختلف آن، جامع و کامل‌تر است.

۶. شرور و صفات الاهی

ذات الاهی متصف به صفات سلبی، ثبوتی، ذاتی و فعلی است. صفات ذاتی عین ذات حق تعالی است، در حالی که صفات فعلی او، خارج از ذات او و زاید بر ذات خداوند است؛ صفات ذاتی چون عین ذات‌اند، اتصاف ذات به مقابل این صفات، ممکن نیست؛ مانند قدرت و حیات، به خلاف صفات فعلی، که به دلیل انتزاع از مقام فعل و اضافه به امور محدود ممکن، گاه به مقابل آن هم متصف می‌شود؛ مانند اتصاف خداوند به رضا و غضب (فتح: ۱۸؛ و بقره: ۶۱)، حب و بغض، اراده و کراهت. از طرفی اسما و صفات خدا پایه و اساس دگرگونی آفریده‌ها است. طباطبایی در این باره می‌نویسد: «اگر به ما دانش نام‌های خداوند و دانش روابط بین آنها و اشیا، و دانش آنچه که نام‌های الاهی تک‌تک و با هم متقاضی آن است، داده شود، سامانه جهانی را با آنچه که جریان یافته و جریان می‌یابد، بر قوانین کلی که بر جزئیاتش جاری است منطبق می‌دانستیم» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۰/۶). وی در جایی دیگر می‌نویسد:

آنچه موجب می‌شود صفات ذاتی مطلق الاهی در مقام خلق و ایجاد، محدود شوند، این است که صفات ذاتی خداوند جدا و مستقل از یکدیگر به حوزه فعل وارد نمی‌شوند، بلکه با یکدیگر و در مجموع متجلی می‌گردند، و در این تجلی مشترک بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در وجود یافتن تمام پدیده‌ها تعدادی از نام‌های نیکوی خدا واسطه می‌شود. برخی از این نام‌ها بالاتر از برخی و بعضی هم عرض دیگر نام‌ها هستند (همان: ۲۵۱/۱۶).

از این رو واسطه بین مخلوقات و خدا همان اسما و صفات او است.

تفاوت مهم صفات ذاتی و فعلی خداوند آن است که صفات ذاتی، نامحدود و مطلق‌اند، چون از ذات نامتناهی خداوند متعال خبر می‌دهند؛ و صفات فعلی، چون از ارتباط خداوند متعال با مخلوق محدود ممکن خبر می‌دهند، پایان‌پذیرند. به این معنا که خداوند متعال در ذات خود، توانا است که انسان‌ها را چهار دست بیافریند، ولی در حوزه فعل، این گونه آفریده نشده‌اند. بنابراین، قدرت و رحمت نامحدود در مرحله خلق و ایجاد فعلی به سبب قابلیت‌ها یا مصالح موجود در افعال، محدود و کرانه‌پذیر شده است.

آیات متعددی از قرآن بیانگر پایان‌پذیری صفات‌الاهی در مرحله فعل است، همان‌گونه که صفات متقابل‌الاهی را نیز بیان کرده است (مانده: ۹۸؛ انعام: ۱۶۵؛ غافر: ۳؛ رعد: ۶؛ عمران: ۳۰، و مانند اینها). خدای تعالی در سوره نور می‌فرماید: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۴). این آیه بیانگر تفضل خدا بر مخاطبان آیه است. بسیاری از مفسران در تفسیر آن گفته‌اند تفضل جایی است که بنده استحقاق عذاب داشته، و خداوند به فضل و کرمش از عذابش گذشت و عفو فرماید (طیب، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۹؛ شریف‌لایهیجی، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۷۱/۱۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۷). در این آیه صفت فعلی رحمت خدا، فعل عذاب را محدود کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۲۶/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲/۱۵).

این تفسیر نشان می‌دهد که کردار زشت مخاطبان این آیه، مقتضی صفت کيفر دهندگی خداوند است، ولی به ملاحظه صفت رحمت خدا، عذاب بزرگ به آنان نرسیده است. این مطلب دلیل تأثیر و تأثرپذیری صفات فعلیه‌الاهی در برابر یکدیگر است، و فعل خدا برخاسته از مجموع نام‌های نیکوی خدا است، همان‌گونه که حکمت‌الاهی حاکم بر قدرت و برخی صفات دیگر است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۱/۴). از این رو توانایی، علم، دادگری و خیرخواهی مطلق خدا مربوط به حوزه ذات‌الاهی است، در حالی که وقوع شرور، کاستی‌ها و ناخوشی‌ها در حوزه فعل یا به تعبیر قرآنی - فلسفی در عالم خلق صورت می‌گیرد، پس این دو حقیقت به دو حوزه متفاوت تعلق دارند و تناقض و ناسازگاری بین آن دو نیست. بی‌تردید این شرور در متن نظم‌الاهی حاکم بر آفرینش و برای تحقق تربیت آدمی، وجود پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد صدرا در عباراتی، به این دیدگاه اشاره کرده و آن را نیازمند تأمل دقیق دانسته است. وی بعد از آنکه خیر را امری وجودی و به قصد اولی داخل در افعال‌الاهی و شر را امری عرضی و به قصد دوم و تبعی داخل در افعال‌الاهی دانسته است و همین مطلب را علت اضافه‌خیر به خدا و شر به انسان بیان کرده، در تفسیر آیه «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸) می‌نویسد: «أَيُّ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كِلَاهُمَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ و ما قال: «من الله» بل وَسَطٌ صَيْغَةُ «العند» إِيهَامًا بِأَنَّ الْخَيْرَ مِنْ اللَّهِ لِكُونِهِ وَجُودِيًّا، وَالشَّرَّ مِنْ عِنْدِهِ نَشَأً، أَيُّ هُوَ مِنْ فِعْلِهِ لَا مِنْ ذَاتِهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹:

۳۷۵/۱؛ یعنی خیر و شر هر دو از جانب خدا است، و نفرموده که از خدا است، بلکه میان آن صیغه عند (جانب) است؛ اشاره به آن دارد که خیر، تمامی از خدا است، زیرا وجودی است، و شر از جانب او سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی از فعل او نه از ذاتش. خیر و شری که در کلام صدرا همان سیئه و حسنه‌ای است که در آیه آمده که خالق آن خدا است؛ چرا که به تعبیر فیض کاشانی قبض و بسط خیر و شر دست خدا است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۷۳/۱).

پرسش و پاسخ

این پرسش مطرح می‌شود که: چه عاملی موجب می‌شود صفات الاهی در حوزه فعل و تجلی در جهان، مقید، پایان پذیر و کرانه‌مند شوند؟

برخی از فلاسفه محدودیت ذاتی و نقصان قابل را سبب کرانه‌مندی صفات دانسته‌اند و گفته‌اند: اختلاف حقایق در موجودات به نوعی به اختلاف اسمای الاهی برمی‌گردد. ولی شرور و نقص‌ها به خصوصیات قابل‌ها و استعداد آنها برمی‌گردد، که به حسب برخوردهایی ایجاد می‌شود که بین آنان در هنگام نزول حقیقت وجود در مراتب پایین صورت می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۶-۳۷۷/۲ و ۱۹۹۹: ۳۵۶/۱). در نقد این پاسخ می‌توان گفت اگرچه هر موجود امکانی ضرورتاً محدود خواهد بود، ولی سخن در این است که چه کسی این حد و مرز را تعیین کرده است؟ فلاسفه معتقدند این محدودیت ذاتی غیرمجموعی است ولی می‌توان آن را به تقدیر و قضای ازلی و جعل آفریدگار برگرداند، چنانچه قرآن کریم در آیات متعددی به آن تصریح کرده است (فرقان: ۲؛ فصلت: ۱۲؛ انعام: ۹۶؛ عبس: ۱۷-۱۹) و برخی از حکما مانند صدرا نیز آن را پذیرفته‌اند. وی در اسفار می‌نویسد: «والتفاوت فی القوابل والحقائق الإمکانیه والماهیات إنما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۵/۲-۳۷۶).

آنچه موجب می‌شود صفات ذاتی مطلق الاهی در مقام خلق و ایجاد، کرانه‌مند و محدود شود، این است که صفات ذاتی خداوند تک‌تک و مستقل از یکدیگر به حوزه فعل وارد نمی‌شود، بلکه با یکدیگر و در مجموع متجلی می‌شود، و در این تجلی مشترک بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

طباطبایی در این باره می‌نویسد: «هیچ چیز از آفریده‌های مرکب نیست مگر آنکه در وجود یافتن آن تعدادی از نام‌های نیکو واسطه شود. برخی از این نام‌ها بالاتر از برخی و بعضی هم عرض و کنار دیگر نام‌ها هستند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۵۱). مثلاً از کرانه‌مندی صفات در مرحله فعل، می‌توان گفت خداوند متعال تا آنجا به هر کس روزی می‌دهد که حکمت او اقتضا کند یا تا آنجا که مقتضای عدالت او است با بندگان مهربان است، و مانند آن. قرآن کریم در آیات فراوانی، صفات متقابل‌الاهی را بیان کرده است (مانند: ۹۸؛ انعام: ۱۶۵؛ غافر: ۳؛ رعد: ۶؛ عمران: ۳۰، و مانند اینها)، همان‌گونه که می‌فرماید: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۴)؛ «اگر در دنیا و آخرت بزرگواری و مهربانی خداوند متعال بر شما نبود، بی‌تردید به خاطر آنچه که (در جریان افک) مرتکب شدید، عذابی بزرگ به شما می‌رسید».

طیب در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: «تفضل در موقعی است که بنده استحقاق عذاب داشته باشد، و خداوند به فضل و کرمش عفو می‌فرماید» (طیب، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۹). زحیلی، شریف لاهیجی و قاسمی در تفاسیر خود، در تفسیر آیه شریفه فوق، آورده‌اند: «و اگر نبود، فضل خدای تعالی، و بخشایش او در دنیا، به انواع نعمت‌ها که از جمله آن مهلت‌دادن برای توبه، و در آخرت به عفو و مغفرتی که مقدر شده برای شما نبود، هر آینه شما را در آن چیزی که فرو رفته بودید در آن یعنی در افک، عذابی بزرگ و دائمی می‌رسید» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۷۱/۱۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۷)؛ طباطبایی نیز می‌نویسد: «والمعنى: و لو لا فضل الله عليكم و رحمته في الدنيا والآخرة لوصل إليكم بسبب ما خضتم فيه من الإفك عذاب عظيم في الدنيا والآخرة» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۹۲).

معنای آیه و دیدگاه مفسران فوق نشان می‌دهد کردار زشت مخاطبان این آیه، مقتضی آن بود که صفت کیفردهندگی خداوند متعال پدیدار شود، ولی با ملاحظه صفت مهربانی و گذشت، عذاب بزرگ‌الاهی به آنان نرسیده است.

تفاوت مهم صفات ذاتی و فعلی خداوند، این‌گونه است که صفات ذاتی، چون از ذات نامتناهی خداوند متعال خبر می‌دهند نامحدود و مطلق‌اند، ولی صفات فعلی، چون از ارتباط خداوند متعال با مخلوق محدود ممکن خبر می‌دهد، کرانه‌مند است. از این‌رو

محدودیت ذاتی و نقصان قابل سبب کرانه‌مندی صفات شده است. چنانچه صدرای نیز به آن تصریح کرده است: «أن النقص والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۶/۲). بنابراین، قدرت نامحدود در مرحله خلق و ایجاد فعلی به سبب قابلیت‌ها یا مصالح موجود در افعال، محدود و کرانه‌پذیر شده است. قرآن کریم با بیان آیاتی به کرانه‌مندی صفات الهی در مرحله فعل اشاره کرده است؛ و می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)؛ «و نیست هیچ چیز مگر که نزد ما است خزینه‌هایش و نمی‌فرستیم آن را مگر به اندازه‌ای دانسته شده»، و می‌فرماید: «عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶)؛ «عذابم را به آن کس که بخواهم، می‌رسانم و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است، پس به زودی می‌نویسم آن را از برای آنان که می‌پرهیزند». لذا این محدودیت و کرانه‌مندی، همان‌گونه که در آیاتی بدان تصریح شده است (فرقان: ۲؛ فصلت: ۱۲؛ انعام: ۹۶؛ عبس: ۱۷-۱۹) به تقدیر و جعل آفریدگار است. تقدیر همان تعیین حدود ذات موجودات، قراردادن و ساماندهی ماهیت آنها است. همان‌گونه که صدرای نیز در *اسفار* به آن تصریح کرده است: «والتفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۵-۳۷۶/۲)؛ تفاوت در قابلیت‌ها و حقایق امکانی و ماهیت‌ها از سویی از خود ذات آنها حاصل شده و از سویی دیگر ناشی از فیض اقدس الهی است. از این‌رو اگرچه خدا قادر مطلق و عالم مطلق است ولی بدان معنا نیست که خدا هر کاری را بر اساس قدرت و علمش انجام دهد. بلکه افعال عالمانه و مقتدرانه حضرت حق همراه با حکمت نیز هست که چه‌بسا انجام‌دادن کاری یا آفرینش موجودی به حکمت و مصلحت نباشد.

بنابراین، آنچه موجب می‌شود صفات ذاتی مطلق الهی در مقام خلق و ایجاد، کرانه‌مند و محدود شود، این است که صفات ذاتی خداوند تک‌تک و مستقل از یکدیگر به حوزه فعل وارد نمی‌شود، بلکه با یکدیگر و در مجموع متجلی می‌شود، و در این تجلی مشترک بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد. طباطبایی در این باره می‌نویسد: «ما منشی من مخلوقاته

المرکبة الوجود الا و يتوسط لوجوده عدة من الاسماء الحسنی بعضها فوق بعض» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۱/۱۶)؛ «هیچ چیز از آفریده‌های مرکب نیست مگر آنکه در وجود یافتن آن تعدادی از نام‌های نیکو واسطه شود. برخی از این نام‌ها بالاتر از برخی دیگر از نام‌ها هستند». علی (ع) نیز می‌فرماید: «خداوند همان کسی است که با فراگیری مهربانی‌اش، خشم او بر دشمنانش سخت شود، و با سختی خشمش مهربانی او دوستانش را فراگیر شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۱/۴).

نکته دیگر اینکه: صفات و اسماء الاهی در مرحله فعل و ایجاد خارجی، بیشتر تحت تأثیر چه صفتی قرار می‌گیرند؟ طباطبایی اگرچه «قیوم» را ام‌الاسماء اضافی خدا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۰/۲) ولی صفت «ربوبیت» را که به معنای اداره و تدبیر همه نظام هستی است عامل کرانه‌مندی می‌داند و می‌نویسد: «خداوند متعال همو مالک تدبیر عالم است؛ زیرا این تدبیر، تدبیری تکوینی است و از آفرینش و ایجاد جدا نمی‌شود و فاصله نمی‌گیرد. این تدبیر، نظام فعل و انفعال جاری بین چیزها یا همان روابط مختلف قرار داده شده بین آنها است. پس خداوند همان پروردگار آفریدگان و تدبیرکننده امر آنان است» (همان: ۵۵/۱۵).

پس با توجه به این قرائن، شاید بتوان گفت آنچه در حوزه افعال الاهی بر تمام صفات جمالی و جلالی خداوند حکومت می‌کند، صفت ربوبیت است. از این رو، صفات الاهی هرچند در ذات خداوند بی‌انتهای مطلق‌اند، در مرحله تجلی و پدیداری با صفت ربوبیت کرانه‌مند می‌شوند. ولی از نظر صدرا عام‌ترین وصف «قیومیت» است. وی می‌نویسد: «و فعله لیس الا اضافة القیومیة المصححة لجميع الاضافات له تعالی، مثل العالمیة والقادریة والمریدیة والكلام والسمع والبصر و غیرها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۹۵/۴ و ۹۶). فعل او جز اضافه قیومی او، که مصحح تمامی اضافات او است، نیست؛ مانند عالم‌بودن، قادر‌بودن، مرید‌بودن، سخن‌گفتن، شنیدن، دیدن و ... جوادی آملی هم معتقد است عام‌ترین وصف فعلی که همه اوصاف فعلی را تحت پوشش دارد، وصف «القیوم» است که از حیات الاهی نشئت گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰/۱۲).

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ربوبیت الهی به معنای تدبیر همه نظام عالم است ربوبیت بیشترین تأثیر را در خلق و ایجاد نظام هستی دارد ولی از آنجا که تدبیر، جزئی از معنای قیوم ذکر شده، می‌توان گفت واژه «قیوم» به دلیل دربرداشتن معنای رب، عام‌ترین صفت است.

بنابراین، نکته اصلی، در حل شبهه جی. ال. مکی و مانند آن، این است که گزاره‌های مطرح‌شده، به دو حوزه متفاوت تعلق دارند. به این معنا که باور به قدرت و علم خدای متعال، به حوزه ذات الهی ارتباط دارد که مطلق و نامحدودند. ولی پذیرش شرور مستند به حق تعالی، به حوزه افعال الهی تعلق دارد، که صفات الهی در این حوزه کرانه‌مند و مقیدند.

از این رو ابتلا به تنگ‌دستی یا بیماری، کیفردیدن اقوام یا افراد گناهکار در دنیا، و امتحان بندگان به خوشی‌ها و بدی‌های مختلف، همه مربوط به مقام فعل و کرانه‌مندی صفات خداوند در این مقام است. همان‌گونه که علی (ع) در روایتی به زیبایی این مطلب را ترسیم کرده‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۲/۷)؛ و صفات ذاتی خدا، در مرحله فعلی به دلیل تربیت و پرورش انسان، به واسطه صفاتی مانند ربوبیت یا قیومیت، کرانه‌مند می‌شوند.

نتیجه

از این پژوهش استفاده می‌شود که:

۱. حکما با تعریف مفهومی از شر بر عدمی بودن و گاه نسبی بودن شرور حکم کرده‌اند ولی در قرآن تعریف مفهومی از شرور نشده و بیشتر به تبیین مصداقی آن پرداخته شده است.

۲. واژه «شر» در کاربرد قرآنی برای امور وجودی و عدمی ناخوشایند به طور گسترده به کار رفته است. از این رو کاربرد شر مانند خیر، امری نفسانی و روان‌شناختی است که به ذهنیت انسان‌ها بستگی دارد.

۳. در قرآن، شرور به مجموعه‌ای از امور وجودی مانند اعتقادات باطل، اخلاقیات نکوهیده و اعمال و رفتار نادرست، و اموری مانند فقر، مریضی و عذاب اطلاق شده است

که گاه موجب تحصیل نشدن رضایت الاهی و بعضاً مانع رسیدن انسان به سعادت دنیوی و اخروی می‌شود. برای برخی افراد هم زمینه‌ساز سعادت اخروی می‌شود.

۴. شریعت و خیریت اشیا و اعمال از منظر وحی بر اساس نتیجه‌نهایی آنهاست که همان بهره‌مندی انسان از آنها در جهت تحصیل رضایت با توجه به فرجام‌نهایی است که انسان‌ها را بدان رهبری می‌کنند.

۵. حل مسئله شرور را می‌توان با تفکیک صفات و صفات فعل تبیین کرد، به گونه‌ای که صفات خدا وقتی در مرحله فعل یا عالم خلق قرار می‌گیرند، تحت تأثیر ربوبیت یا قیومیت الاهی عمل می‌کنند و کرانه‌مند می‌شوند. در نتیجه صفات مطلق ذاتی خدا، در مرحله فعلی به دلیل تربیت و پرورش انسان یا نداشتن قابلیت با صفت ربوبیت یا قیومیت الاهی محدود می‌شوند. باور به قدرت، علم، خیرخواهی و دادگری مطلق خداوند به حوزه ذات الاهی ارتباط دارد که نامحدودند. ولی شرور به حوزه افعال الاهی تعلق دارند که صفات الاهی در این حوزه کرانه‌مند و مقیدند.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید ابن هبۀ الله (۱۳۷۸). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، تهران: اسماعیلیان.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبۀ آیة الله مرعشی نجفی.
۴. _____ (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها، قم: نشر بلاغ.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴). معجم مقانیس اللغة، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷). عاده الداعی و نجاح الساعی، تحقیق: احمد موحدی قمی، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر، الطبعة الثالثة.
۸. انوری، حسن (۱۳۸۷). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، چاپ ششم.
۹. امینی، حسن (۱۳۹۰). خیر و شر در مکتب ابن عربی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آوروم (۱۴۰۲). کلیات فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۱۱. پترسون، مایکل؛ و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ هشتم.
۱۲. پلاتینگا، آلون؛ و دیگران (۱۳۷۴). کلام فلسفی: مجموعه مقالات، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۵ و ۱۳۷۶). ریحی مختوم، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۷). توحید در قرآن، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۵. جوهری، ابی نصر اسماعیل بن حماد (۱۹۹۹/۱۴۱۹). الصحاح، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: هلالی و سیری، بیروت: دار الفکر.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۸. رازی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۴۱۵). تفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۹. _____ (۱۳۸۴). شرح اشارات و تنبیها، تصحیح: نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
۲۱. راوندی، قطب الدین سعید بن هبۀ الله (۱۴۰۷). الدعوات، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
۲۲. زحلی، وهبۀ بن مصطفی (۱۴۱۸). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت- دمشق: دار الفکر المعاصر.

۲۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.
۲۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۸). *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق: میر جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: دفتر نشر داد.
۲۵. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب.
۲۶. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *شرح الاصول الکافی*، تحقیق: رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۰). *الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*، تحقیق: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷.
۲۸. _____ (۱۹۹۹). *مفاتیح الغیب*، تحقیق: مولی علی نوری، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۲۹. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، تحقیق: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۱. _____ (۱۳۶۲). *نهاية الحکمة*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۲. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۳۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰). *العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۳۸. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸). *محاسن التأویل*، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۹. قاضی عبدالجبار، قوام الدین (۱۴۲۲). *شرح الاصول الخمسه*، بیروت: دار الاحیاء تراث عربی، چاپ اول.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی*، تحقیق: غفاری و آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
۴۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
۴۲. _____ (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۴۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*، قم: انتشارات صدرا، چاپ اول.
۴۵. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

