

بررسی روایات خلق افعال انسان در جوامع حدیثی شیعه و نسبت سنجی آن با دیدگاه‌های متکلمان مسلمان

ابوالفضل خوش منش*

محمود واعظی**

حمید مدرسسی***

◀ چکیده

در میان دانشمندان اسلامی بحث‌های زیادی پیرامون خلق افعال انسان در گرفته است. در روایات شیعه به صراحت به اثبات خلق تقدیری افعال انسان و نفی خلق تکوینی آن پرداخته شده است. با توجه به معنای لغوی کلمه تقدیر، سه معنا را می‌توان برای خلق تقدیری در نظر گرفت: اول، معنای اصطلاحی آن یعنی تقدیر اعمال انسان در علم الهی، در این معنا افعال انسان بدان سبب که در علم ازلی خدا مشخص بود، خدا به شمار می‌روند. دوم، معنای لغوی تقدیر. از آن‌رو که خلق نیز در اصل به معنای تقدیر است، اضافه تقدیر به خلق از باب تأکید بر معنای لغوی خلق است؛ این معنا در قرآن مورد تأکید قرار گرفته و اکثر مفسران خلق پرنده توسط حضرت عیسی (ع) را خلق تقدیری می‌دانند. سوم، تقدیر به معنای قدرتمند ساختن؛ بدین معنا که افعال انسان از آن حیث که توسط قدرتی که خدا به انسان اعطا کرده به وجود می‌آید، مخلوق خدا به شمار می‌رود. با در نظر گرفتن معنای خلق تکوینی و تقدیری، خلق مستقیم افعال انسان توسط خدا مردود و خلق غیرمستقیم آن تأیید می‌گردد. نظریات دانشمندان معاصر شیعه به دلیل اعتقاد به خلق غیرمستقیم افعال انسان، به این روایات نزدیک‌تر است و آراء اشاعره و معتزله و متقدمان شیعه در تعارض با این روایات قرار داد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** خلق افعال، خلق تقدیری، خلق تکوینی، اشاعره، معتزله، شیعه امامیه.

* دانشیار دانشگاه تهران / yaran114@gmail.com

** استادیار دانشگاه تهران / mvaezi@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران / hamid.mod63@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۷

طرح مسئله

در قرآن آیاتی وجود دارد که خالقیت فراگیر الهی در آن مطرح شده است. (انعام: ۱۰۲؛ رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ غافر: ۶۲) این آیات، خدا را خالق هر چیزی معرفی می‌کنند، اما در آن اشاره‌ای به خلق افعال انسان نشده است؛ از این رو گروه‌های مختلف فکری کلامی برای اثبات عقاید خویش به آن استناد کرده‌اند. برخی با توجه به عمومیت آیه، خدا را خالق مستقیم افعال انسان، برخی دیگر خدا را خالق غیرمستقیم افعال انسان معرفی می‌کنند. گروهی دیگر نیز با در نظر گرفتن ادله‌ای خویش، به این آیات تخصیص زده و افعال انسان را از حیطة خالقیت خدا جدا می‌کنند. برخلاف قرآن که در آن به خلق افعال انسان اشاره‌ای نشده، در روایات به مسئله خلق افعال انسان تصریح شده و احادیثی درباره آن صادر گشته است. اما این احادیث مخلوقیت افعال انسان را به صورت مطلق بیان نمی‌کنند، بلکه قیدی در آن وجود دارد و خلق افعال انسان را به یک نحوه، اثبات و به نحوه دیگری مردود اعلام می‌کند. خلق تقدیری، نحوه خلقتی است که در این روایات درباره افعال انسان مطرح شده و خلق تکوینی نوع دیگری از خلقت است که در این روایات از افعال انسان سلب شده است. اکنون باید دید این روایات به عنوان حجت و مرجع فکری از نظر معنایی چه دلالتی دارند و معتقدات کدام یک از مذاهب فکری کلامی به این روایات نزدیک تر است.

۱. روایات خلق افعال انسان

در جوامع حدیثی شیعه، روایاتی هست که به صراحت افعال انسان‌ها را مخلوق خدا می‌دانند، اما به صورت مطلق مخلوقیت افعال انسان‌ها را مطرح نمی‌کند، بلکه قیدی به آن می‌زند و آن را به نحوه تقدیری بیان می‌کند و در کنار آن خلق تکوینی را از آن سلب می‌نماید. در حقیقت این روایات در صدد انکار نوعی از مخلوقیت افعال انسان و اثبات نوعی دیگر از آن است. اکثر این روایات را شیخ صدوق در کتب خویش نقل کرده است. به غیر از صدوق، ابن شعبه حرانی نیز در *تحف العقول*، در دو جا این روایات را ذکر کرده است. دو نمونه از این روایات بدین شرح است.

«امام رضا علیه السلام فرمودند: هرکسی که به یگانگی خدا اقرار کند و او را به چیزی تشبیه نکند و او را از چیزی که شایسته خدا نیست منزّه کند و اعتراف کند که نیرو و

اراده و مشیت و خلق و فرمان و قضا و قدر برای اوست و نه دیگری و اقرار کند که افعال انسان‌ها مخلوق خداست به نحو خلق تقدیری و نه خلق تکوینی... پس او مؤمن واقعی است و از شیعیان راستین ما اهل بیت به شمار می‌رود.^۱ (صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۵۰)

– «از امام صادق علیه السلام درباره معرفت الهی سؤال شد که آیا اکتسابی است. ایشان فرمود: خیر. پرسیده شد: آیا از جانب خدا و هدیه او به حساب می‌آید. فرمود: آری، بندگان در به دست آوردن (مستقیم) آن نقشی ندارند و نقش آنان صرفاً انجام اعمال است. سپس فرمودند: به راستی که افعال بندگان مخلوق خداست اما خلق تقدیری و نه خلق تکوینی.»^۲ (همو، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱۶)

۲. اعتبارسنجی اسناد روایات خلق افعال انسان

این روایات در مجموع هفت عدد است که شیخ صدوق آن‌ها را در پنج کتاب التوحید، الخصال، عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار و صفات الشیعه در قالب چهار سند آورده است. این روایات همگی مسند و از صدوق تا امام دارای اتصال سندی است. اکنون با بررسی رجالی این اسناد به اعتبارسنجی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۱. سند اول

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعِجَلِيُّ وَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّائِغِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ.» (همان، ص ۴۰۶؛ همو، الخصال، ۶۰۳)

راوی اول، جمعی از مشایخ صدوق هستند که صدوق برای همگی آنان ترصیی نموده است. احمد بن محمد بن الهیثم العجلی شیخ اول نیز از ثقات به شمار می‌رود. (خویی، بی تا [ب]، ج ۳، ص ۱۱۶) در کتاب‌های رجالی مدح و ذمی، درباره چهار راوی بعدی این سند، یعنی احمد بن یحیی بن زکریا القطان، بکر بن عبدالله بن حبیب، تمیم بن بهلول و ابومعویه وارد نشده است، و فقط برقی، ابومعویه را از شاگردان امام صادق علیه السلام می‌شمارد. راوی آخر نیز اعمش است که میرداماد او را توثیق

کرده است. (میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۷۸)

۲-۲. سند دوم

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْفَضْلِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْأَصْبَهَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱۶)

مدح و ذمی درباره سه راوی اول این حدیث در کتاب‌های رجالی وارد نشده است. علی بن عبد الله نیز مشترک میان تعدادی زیادی از روایات است که تمییز آن بسیار سخت است. اما سه راوی بعدی از موثقین هستند. ابوشعیب محاملی را نجاشی توثیق کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۶) و عبدالله بن مسکان و ابوبصیر مرادی نیز از بزرگان از روایات حدیث و اصحاب اجماع به شمار می‌روند. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۷۵؛ میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۴۵)

۳-۲. سند سوم

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ دُوسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَيْسَابُورِي فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيَّ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۲ش، ص ۵۰)

این سند یکی از بهترین اسناد این روایات است؛ زیرا علاوه بر راویان ممتاز دارای قرب اسناد نیز می‌باشد. اگرچه در کتاب‌های رجالی درباره وثاقت راوی اول مطلبی نیامده است، اما صدوق در مورد او ترضی نموده و روایاتش را معتبر می‌داند. بعد از ذکر این حدیث در *عیون اخبار الرضا*، صدوق حدیثی را که با این حدیث اندکی اختلاف دارند، با سندی دیگر نقل می‌کند. اما روایت اول را به دلیل روایت آن توسط عبدالواحد بن محمد بن عبدوس ترجیح می‌دهد و آن طریق را اصح می‌داند. (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱۲۷) علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری، راوی دوم نیز مورد اعتماد کشی بوده و روایات فراوانی را به نقل از او در کتابش آورده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۰۶) فضل بن شاذان نیز از بزرگان اصحاب به شمار می‌رود و شخصی مانند نجاشی، بزرگی جایگاه و منزلت او را در شیعه، مشهورتر از آن می‌داند که وصفش

کند. (همان، ص ۳۰۷)

۴-۲. سند چهارم

«حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ وَاسِطِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا حَمْدَانُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْبَصْرِيُّ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱۶)

این سند نیز مانند سند قبل دارای اعتبار رجالی است. راوی اول و دوم آن با سند قبلی مشترک است و درباره آن سخن رفت. حمدان بن سلیمان نیشابوری نیز ثقه و از بزرگان اصحاب است (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۸) و عبدالسلام بن صالح هروی نیز از اصحاب موثق امام به شمار می‌رود. (همان، ص ۲۴۵)

۵-۲. نتیجه

سند اول و دوم اگرچه از منظر متأخران صحیح به شمار نمی‌روند، سند آن مسند و روایان آن مورد تضعیف رجالیون قرار نگرفته‌اند؛ علاوه بر آن برخی روایان آن دو نیز از بزرگان و ثقات اصحاب هستند و بدین سبب می‌توان آن را معتبر دانست. اما سند سوم و چهارم از جهت موثق بودن تمامی روایات آن صحیح به شمار رفته و می‌توان به آن استناد قطعی کرد.

۳-۳. بررسی معانی خلق تکوین و تقدیر

از آنجایی که این روایات در کتب اربعه نقل نشده، شرحی از آنها در کتب شارحان حدیث وجود ندارد و کمتر مورد توجه محدثان شیعه واقع شده‌اند. لذا در بررسی معنای این روایات، بیشتر به جنبه لغوی به همراه برخی شواهد قرآنی و روایی و اندک نظریات دانشمندان شیعه توجه شده است.

۱-۳. بررسی خلق تکوینی

آن نحوه مخلوقیتی که در این دسته روایات از افعال انسان نفی شده، خلق تکوینی است. تکوین در لغت به معنای احداث است و هنگامی که به خدا نسبت داده می‌شود، یعنی خدا چیزی را از عدم به وجود آورد.^۳ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۶۴ و ۳۶۵) با توجه به معنای لغوی، نحوه مخلوقیتی که از افعال انسان نفی شده، خلق

احداثی و ایجاد است؛ حال باید دید خلق احداثی یا ایجاد چه معنایی را در بر دارد. احداث نیز در لغت دلالت بر ابتداء و به وجود آوردن چیزی بدون سابقه قبلی است.^۴ (زبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۹) وقتی این معنا را در کنار افعال انسان قرار می دهیم، اولین چیزی که به ذهن متبادر می گردد، عدم مداخلت انسان در بروز افعالش است، بدان معنا که خدا افعال انسان را در لحظه ای که فعل از انسان صادر می شود احداث و ایجاد می کند و طبیعی است که نقشی برای انسان در ایجاد فعل نمی ماند و او صرفاً محلی برای احداث فعل توسط خدا می گردد. با توجه به مطالبی که بیان شد، موارد زیر از لوازم خلق تکوینی است:

۱. افعال انسان مستقیماً توسط خدا خلق می شود و خدا فعل انسان را مباحثراً خلق می کند.

۲. استناد فعل صرفاً به خداست و جایی برای استناد فعل به انسان باقی نمی ماند. این معنا دقیقاً همان جبری است که در روایات اهل بیت علیهم السلام مورد انکار قرار گرفته است. حدیثی که ورام بن ابی فراس در کتاب خویش آورده نیز دلالت بر این دارد که خلق تکوینی همان جبر است.

«امام صادق علیه السلام فرمود: خدا مؤمنی را که به بهشت وعده داده وارد آتش نمی کند و کافری را که وعده جاودانگی داده از جهنم بیرون نمی آورد. و بدان که افعال فرزندان آدم مخلوق خداست؛ البته خلق تقدیری و علمی و نه خلق تکوینی و جبری.»^۵ (ورام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۷ و ۲۶۸)

در دو روایت دیگر نیز، امام بلافاصله پس از نفی خلق تکوینی، هر دو عقیده جبر و تفویض را نفی می کند. (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۷) که این نشان دهنده آن است که خلق تکوینی رابطه مستقیم با جبر دارد.

۲-۳. بررسی خلق تقدیری

آن نحوه مخلوقیتی که در روایات برای افعال انسان ثابت شده، خلق تقدیری است. با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی کلمه تقدیر و شواهد عقلی و نقلی مرتبط، می توان سه معنا را برای خلق تقدیری در نظر گرفت.

۳-۲-۱. تقدیر به معنای اصطلاحی آن

اگر منظور از تقدیر معنای اصطلاحی آن که در علوم اسلامی رایج است باشد، مضاف‌الیه توصیفی برای مضاف به شمار می‌رود و چگونگی وقوع مضاف را بیان می‌کند. در این مورد، خَلَقَ تَقْدِيرَ هَمَانَ الخلق التقديری است. اگرچه برای تقدیر یا همان قضا و قدر الهی تعاریف مختلفی ارائه شده و بحث‌های گوناگونی میان دانشمندان در گرفته است، بازگشت تمام این تعاریف به علم الهی است. از معارف مسلم قرآنی، از پیش تعیین شده بودن تمام حوادث عالم نزد خداست؛ که آیات مختلفی به آن اشاره دارد: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (توبه: ۵۱)، «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید: ۲۲)، «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹)^۸

در منطق قرآن، رقم خوردن تمام وقایع عالم توسط خدا و ثبت آن در کتابی خاص و تحقق خارجی آن مطابق با کتاب، تقدیر نامیده می‌شود: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنْ الْأَعْرَابِ» (نمل: ۵۷)^۹ احادیث فراوانی نیز به این مطلب تصریح دارند که هیچ چیزی در عالم روی نمی‌دهد مگر بعد از تقدیر الهی. (نک: کلینی، ۱۳۸۳ ش، کتاب التوحید، باب انه لا یكون شیء فی السماء و الارض الا بسبعه) با این بیان تقدیر به معنای از پیش معین بودن امور عالم قبل وقوع آن در علم الهی و تحقق آن مطابق با علم و مشیت خداست. اگر تقدیر در خلق تقدیر را به معنای اصطلاحی آن تفسیر کنیم، معنای آن معلوم بودن هر چیزی نزد خدا قبل از خلقتش و تحقق آن در عالم خارج مطابق با علم، اراده، مشیت و اذن الهی است. پس وقتی گفته می‌شود افعال انسان مخلوق تقدیری خداست، بدین معناست که قبل از وقوع برای خدا معلوم است و در عالم خارج مطابق علم، اراده، مشیت و اذن خدا تحقق می‌یابد. شیخ صدوق نیز در کتاب اعتقادات الامامیه این معنا را برگزیده و می‌نویسد: «اعتقاد ما در مسئله افعال عباد این است که مخلوق خدا به شمار می‌روند؛ البته به نحو خلق تقدیری و نه خلق تکوینی و معنای خلق تقدیری آن است که خدا از ازل به مقدر و اندازه‌های آن عالم است.»^{۱۰} (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹)

ملا خلیل قزوینی در شرح عبارت «خلقت الخیر» باب الخیر و الشر کتاب التوحید / اصول کافی، خلق تقدیر را به معنای اصطلاحی گرفته و چنین تعریف می‌کند: «خیر را خلق کردم، یعنی کار نیکو را خلق کردم. و خلق در اینجا به معنای ایجاد نیست بلکه به معنای تحقق آن طبق مشیّت، اراده، قدر، قضا و اذن الهی است؛ همان طور که در شرح حدیث اول از باب بیست و پنجم گذشت که این نوع خلق، خلق تقدیری نامیده می‌شود، اما خلق تکوینی همان ایجاد کردن آن است.»^{۱۱} (قزوینی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۴۷۹) ملا محمدامین استرآبادی نیز معنای اصطلاحی را برای تقدیر برگزیده است و خلق سعادت و شقاوت را از مصادیق خلق تقدیر می‌داند و در تعریف آن می‌نویسد: «این عبارت حدیث که می‌فرماید سعادت و شقاوت را خلق کرد، منظور از آن خلق تقدیری است نه خلق تکوینی؛ همان طور که در احادیث به آن تصریح شده است و خلق تقدیری، تحقق آن مطابق با نوشته‌های لوح محفوظ است و خلق تکوینی وجود آن در خارج است که آن همان افعال انسان‌هاست.»^{۱۲} (استرآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۸) البته تفسیری که شیخ صدوق و دیگران از این روایات دارند، مطابق دو روایتی است که صدوق آن‌ها را در معانی الاخبار و التوحید نقل کرده است:

«از عبدالسلام هروی نقل شده که گفت: از امام رضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: افعال انسان‌ها مخلوق‌اند. به ایشان عرض کردم: ای پسر رسول خدا، معنای مخلوق چیست؟ فرمود: تقدیر شده.»^{۱۳} (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۶)

«از حمدان بن سلیمان نقل شده که گفت: به امام رضا علیه السلام نامه نوشتم و از افعال انسان‌ها از ایشان سؤال کردم که آیا مخلوق‌اند یا خیر؟ ایشان در جواب نوشت: افعال انسان‌ها دو هزار سال قبل از خلق انسان‌ها در علم الهی تقدیر شده است.»^{۱۴} (همو، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱۶)

در این دو روایت، تقدیر در خلق تقدیر به معنای اصطلاحی آن تفسیر شده که بازگشت آن به علم الهی است.

۲-۲-۳. تقدیر به معنای لغوی آن

این احتمال وجود دارد که معنای لغوی تقدیر در این روایات مدنظر باشد. با توجه به اینکه خلق در اصل نیز به معنای تقدیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۶)، این

اضافه از باب تأکید بر معنای لغوی خلق است و عبارت خَلَقَ تقدیر معادل الخلق بمعنی التقدیر لا بمعنی الاحداث است. پس وقتی گفته می‌شود خَلَقَ تقدیر یعنی خلق به معنای اصلی و لغوی آن. مانند اینکه گفته شود، «صَلُّوا. صَلَاةَ دَعَاءٍ، لَا صَلَاةَ فَجْرٍ» که مراد از صَلُّوا معنای لغوی آن، یعنی خواندن دعا و نه نماز و معنای اصلی و لغوی صَلَاةَ که دعا باشد به صَلَاةَ اضافه می‌شود تا این امر تبیین گردد. تقدیر نیز در لغت به معنای اندازه‌گیری و قیاس چیزی با چیز دیگر است. پس خلق در اصل به معنای اندازه‌گیری و قیاس چیزی با چیز دیگر است. ازهری می‌نویسد: «خلق در کلام عرب بر دو معنا آمده است: اول، ایجاد به نحو ابداعی که سابقه نداشته است. دوم، تقدیر و اندازه زدن. خداوند در قرآن می‌فرماید: پس بزرگ است خدایی که بهترین خالق هاست. که معنای آن بهترین تقدیرکنندگان است. همچنین آیه‌ای که می‌فرماید: دروغی را خلق می‌کنند، به معنای دروغی را تقدیر می‌کنند است. همچنین عرب می‌گوید: پوست را خلق کردم که منظور از آن اندازه زدن و قیاس کردن است، تا از آن کوله یا مشک آب یا چکمه بسازد.»^{۱۵} (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۱۶)

خلقت به معنای اصلی‌اش یعنی تقدیر و نه به معنای اصطلاحی آن یعنی ایجاد، در قرآن استعمال شده است. یکی از آن موارد، آیه ۴۹ سوره آل عمران است که حضرت عیسی علیه السلام برای قوم خود معجزاتی می‌آورد و می‌گوید: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران: ۴۹)^{۱۶} تقریباً تمامی مفسران، خلق در این آیه را به معنای تقدیر گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۷۵۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸)؛ زیرا کار حضرت عیسی علیه السلام اندازه‌گیری، تعیین مقدار و قیاس با یکدیگر بود و خلق ایجاد از جانب خداوند افاضه شد. شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: «من برای شما از گل چیزی به شکل پرنده می‌سازم، معنایش خلق تقدیری است و نه ایجاد کردن آن.»^{۱۷} (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۷) فخر رازی نیز می‌نویسد: «از گل برای شما می‌سازم، یعنی اندازه می‌زنم و تصویرگری می‌کنم و در تفسیر آیه "ای مردم پرودگارتان را که شما را خلق کرده پرستید" توضیح دادیم که خلق به معنای تقدیر است.»^{۱۸} (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۲۷)

اگرچه شیخ صدوق در اعتقادات الامامیه، تقدیر در عبارت «خَلَقَ تقدیر» را به معنای

اصطلاحی آن تفسیر کرده و بازگشت آن را به علم ازلی الهی می‌داند، در کتاب التوحید در شرح اسماء الله، تقدیر در «خَلَقَ تقدیر» را به معنای لغوی آن گرفته و فعل حضرت عیسی را مصداق همان خلق تقدیری می‌داند که در این دسته از روایات مطرح شده است. او می‌نویسد: «خلق در لغت به معنای اندازه‌گیری چیزی است، در مثل گفته می‌شود، من اگر چیزی را اندازه بزنم آن را می‌سازم، همانند کسی نیستم که اندازه می‌زند و نمی‌سازد و در گفتار امامان ما نیز آمده است: افعال انسان‌ها مخلوق تقدیری خداست و نه خلق تکوینی و خلق حضرت عیسی علیه‌السلام نیز که فرمود از گل برای شما همانند پرنده می‌سازم به معنای خلق تقدیری است و ایجادکننده پرنده و خالق حقیقی آن خدای عزوجل است.»^{۱۹} (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۱۶) علی بن ابراهیم قمی نیز از دیگر کسانی است که خلق تقدیر را به معنای «الخلق بمعنی التقدير» گرفته و عمل حضرت عیسی علیه السلام را مصداق اصطلاح خلق تقدیری روایات می‌داند. او می‌نویسد: «گفتار عیسی که فرمود من از گل برای شما همانند پرنده را می‌سازم یعنی اندازه می‌زنم و این همان خلق تقدیری است.»^{۲۰} (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۰۲)

با این بیان وقتی گفته می‌شود افعال انسان مخلوق تقدیری خداست، بدان معناست که افعال انسان از حیث وجودی یعنی اصل وجود انسان، ویژگی‌های ذاتی افعال انسان مانند حدود حرکات و سکنتات، مقدار، گستره افعال و قدرت بر تحقق فعل در خارج و در یک کلام، اصل وجود افعال انسان از خداست و انسان در قالب این حدود و مقدار و گستره و با قدرت و اراده‌ای که خدا به او داده، افعالش اعم از حسن و قبیح، خیر و شر را ایجاد می‌کند. از این رو همان طور که خلق تقدیری پرنده از جانب عیسی و خلق تکوینی آن از طرف خدا بود، درباره افعال انسان نیز خلق تقدیری به معنایی که گذشت، از خدا و تحققش در این قالب از انسان است.

۳-۲-۳. تقدیر به معنای قدرت بخشیدن

با توجه به معنای لغوی دیگر تقدیر، احتمال دیگری برای معنای خلق تقدیر مطرح می‌شود؛ زیرا تقدیر در لغت به معنای اعطای قدرت نیز آمده است.^{۲۱} (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۸) مُقَدَّرُ بودن خدا نیز مطابق نظر برخی لغت‌دانان از ریشه قدرت است. ابن منظور می‌نویسد: «قدیر و قادر، دو صفت خداوند هستند که از ریشه آنها

قدرت یا تقدیر است و گفتار خداوند، خدا بر هر چیزی تواناست، از ریشه قدرت است پس خداوند بر هر چیزی تواناست و خدا مقدر هر چیزی است.»^{۲۲} (ابن منظور، ۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۴)

با این بیان، مخلوق بودن افعال انسان به خلق تقدیر به معنای آن است که خدا در هر لحظه به انسان اعطای قدرت می‌کند و انسان با این قدرتی که هر آن به او افزوده می‌شود، افعال خویش را ایجاد می‌نماید. پس تقدیر و اعطای قدرت بر انجام افعال از خدا و ایجاد افعال با آن قدرت افزوده شده از ناحیه انسان است. برای اینکه این معنا در ذهن متبادر شود، مثالی که آیت‌الله خوئی در کتاب *البیان* آورده، ذکر می‌شود:

«شما یک نفر را فرض کنید که دستش معلول و شل باشد به طوری که او نمی‌تواند دست خویش را حرکت دهد، ولی دکتر معالج او توانست به وسیله یک دستگاه برقی، در دست وی ایجاد حرکت ارادی کند که هر وقت دکتر سیم آن دستگاه را به دست او متصل می‌سازد، مریض توانایی آن را دارد که با اراده خویش دستش را حرکت دهد ولی اگر دکتر ارتباط آن دستگاه و دست مریض را قطع کند، به همان حالت اولی برمی‌گردد و دیگر قدرت به حرکت ندارد. حالا برای تجربه و آزمایش، دکتر در میان دستگاه و دست آن مریض ارتباط برقرار نمود و مریض هم با مباشرت و اراده خود شروع به حرکت دادن دست خویش کرد، بدون اینکه دکتر معالج در این حرکت کوچک‌ترین اثری داشته باشد، بلکه کاری که او انجام می‌دهد، همان نیرو بخشیدن و کمک نمودن به وسیله دستگاه است.» (خوئی، بی‌تا [الف]، ۸۹)

۳-۲-۴. جمع‌بندی

از معنای‌ای که برای خلق تقدیری بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. هیچ‌یک از سه معنایی که برای خلق تقدیری بیان شد، در تعارض با یکدیگر نیستند و می‌توان هر سه معنا را با هم پذیرفت. با این بیان خدا هم تقدیرکننده افعال انسان است و هم فعل انسان از حیث وجودی از خداست؛ زیرا تمام مبادی انجام فعل از جمله اصل وجود انسان، تعیین مقدار و گستره فعل، قدرت و اراده بر انجام فعل همگی از ناحیه خداست و هم خدا انسان را بر انجام فعل قادر می‌سازد و اساساً معنای سوم از لوازم معنای دوم به شمار می‌رود و نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا دانست.

۲. در این تبیین، خلقت افعال انسان به صورت غیرمستقیم مورد تأکید قرار گرفته و خلق مباشر افعال انسان توسط خدا مردود است.

۳. در این تبیین، استناد فعل به دو طرف مورد تأکید است و می توان فعل را هم به خدا و هم به انسان منتسب کرد.

۴. رابطه میان خلقت الهی با صدور فعل از انسان رابطه طولی است و مفهوم سببیت در آن نهفته است.

۴. نسبت سنجی روایات خلق تقدیری با نظریات متکلمان مسلمان درباره خلق افعال الهی

مسئله خلق افعال انسان یکی از مهم ترین مباحث کلامی قرون نخست به شمار می رود. این مطلب یکی از بحث برانگیزترین مباحثی بود که میان اشاعره و معتزله، جدال های فراوانی را به راه انداخت و هریک از این دو گروه باب مستقلی را به نام خلق الافعال در کتب خود آوردند. متقدمان شیعه نیز این مسئله را پیگیری کردند. اما معاصران شیعه آرای غیر از آرای اسلاف خود دارند و از این حیث نظریه ای جداگانه را مطرح کرده اند. در این بخش، به ترتیب به بررسی نظریات اشاعره، معتزله، متقدمان شیعه امامیه و معاصران شیعه امامیه و نسبت سنجی نظراتشان با روایات خلق تقدیری پرداخته می شود.

۴-۱. نظریات اشاعره و نسبت سنجی آن ها با روایات خلق افعال انسان

اشاعره از مدافعان اصلی و سرسخت عقیده خلق افعال انسان توسط خدا به شمار می روند. ابوالحسن اشعری رئیس این فرقه می نویسد: «خالقی جز خدا نیست و کارهای بندگان همگی مخلوق و متعلق قدرت خداست. همان گونه که خدای سبحان فرمودند "خدا شما و آنچه که انجام می دهید را خلق کرد" و بندگان قدرت خلق چیزی را ندارند و آن ها خود خلق می شوند.»^{۳۳} (اشعری، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶) آنان معتقدند که قدرت انسان در ایجاد فعل تأثیری ندارد و عادت خدا چنین است که در انسان ها قدرت و اختیاری به وجود آورد و مقارن با آن دو، خدا فعل را ایجاد می کند.

جرجانی از شارحان مکتب اشعری می نویسد: «قدرت بندگان تأثیری در ایجاد فعل ندارد. بلکه خداوند عادتش بر این است که در بنده، قدرت و اختیاری ایجاد کند. و

اگر مانعی وجود نداشت، خدا فعل مقدر خویش را هم‌زمان با قدرت و اختیار انسان ایجاد می‌کند. پس فعل بنده از جهت ابداع و ایجاد مخلوق خدا و کسب‌شده از طرف بنده است. مراد از کسب بنده، مقارن شدن ایجاد فعل از طرف خدا با قدرت و اراده بنده است بدون آنکه انسان تأثیر و نقشی در به وجود آمدن فعل داشته باشد غیر از اینکه او محلی برای احداث فعل است. و این اعتقاد ابوالحسن اشعری است.^{۲۴} (۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۶)

آنان بر این باورند که اگر قدرت انسان در ایجاد فعل تأثیر داشته باشد، منجر به موارد علتین بر معلول واحد خواهد شد و این محال است. تفتازانی در این خصوص می‌نویسد: «فعل بنده اگر با قدرت خودش به وجود آید، این مستلزم اجتماع دو مؤثر بر شیء واحد است.»^{۲۵} (۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۷)

در نهایت آنان معتقدند که نه تنها افعال انسان بلکه تمامی ممکنات بدون واسطه مستند به خدا هستند.^{۲۶} (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲)

مجبوره نیز بر همین باورند و تنها فرق آنان با اشاعره، عقیده کسب است. اشاعره برای آنکه از اتهام جبرگرایی رهایی یابند، ملتزم به عقیده‌ای به نام کسب شدند؛ منظور از کسب نیز مقارن شدن ایجاد فعل از طرف خدا با قدرت و اراده بنده است، بدون آنکه انسان تأثیر و نقشی در به وجود آمدن فعل داشته باشد. (همان، ج ۸، ص ۱۴۶) این عقیده همواره نقد متکلمان دیگر مذاهب قرار گرفته تا جایی که برخی متکلمان به علت فارغ بودن این لفظ از محتوا آن را هذیان نامیدند. (حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۱) این باور در طول تاریخ، بسیاری از طرفداران خود را از دست داد و برخی دانشمندان اشاعره آن را مورد انکار قرار دادند. (نک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۸-۸۱)

با توجه به مطالبی که بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. اشاعره قائل به خلق مباشر و مستقیم افعال انسان توسط خدا هستند.
۲. با توجه به اینکه برای قدرت انسان نقشی در ایجاد فعل قائل نیستند، فعل انسان به او منتسب نیست و صرفاً به خدا استناد دارد. اگرچه آنان برای انسان در افعال سهمی به نام کسب را در نظر گرفتند، این لفظ بلا معنی افعال انسان را به انسان منتسب نمی‌کند.
۳. در بررسی نسبت عقیده آنان با روایات خلق افعال انسان پی می‌بریم که

معتقدات اشاعره قرابت فکری فراوانی با معنای خلق تکوینی روایات دارد. باورهای اشاعره با معنای خلق تکوینی در دو مسئله، خلق مستقیم افعال انسان توسط خدا و انتساب یک طرفه فعل به خدا اشتراک کامل دارند.

۲-۴. نظریات معتزله و نسبت‌سنجی آن‌ها با روایات خلق افعال انسان

معتزلیان در این عقیده در نقطه مقابل اشاعره قرار دارند و معتقدند افعال انسان‌ها به هیچ عنوان مخلوق خدا نیست و خود آن‌ها ایجادکننده آن هستند. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد: «تمامی اهل عدل بر این امر اجماع دارند که افعال انسان‌ها از رفتارهایشان گرفته تا نشستن و برخاستن همگی از جانب خودشان ایجاد می‌شود و خداوند عزوجل آنان را برای این امر توانا ساخته است. و غیر از خود انسان‌ها فاعل و ایجادکننده‌ای برای کارهایشان نیست. و اگر کسی بگوید که خدا خالق و محدث فعل بندگان است، خطا کرده است و ایجاد یک فعل را به دو فاعل نسبت داده است.»^{۲۷} (معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۸، ص ۳) او در جایی دیگر بعد از تبیین حقیقت فعل و تقسیم‌بندی افعال چنین می‌گوید: «حال که بیان اقسام فعل و مسائل مربوط به آن به پایان رسید، خواهیم گفت که افعال انسان‌ها در آنان خلق نمی‌شود و آنان خود ایجادکننده آن هستند.»^{۲۸} (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳)

آنان به سبب این اعتقاد، از جانب اشاعره متهم به عقیده تفویض شدند، اما در آثار معتزله مطالب مؤید عقیده تفویض به معنایی که اشاعره گفتند یافت نمی‌شود. با این حال، آنان اعتقادی به مخلوقیت افعال انسان ندارند و این بر خلاف مضامین روایات است؛ زیرا در روایات خلق تقدیری با توجه به معنای ای که ذکر شد، خلق غیرمستقیم افعال انسان مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین استناد فعل در عقیده آنان صرفاً به انسان است در حالی که در روایات خلق تقدیری استناد فعل به دو طرف یعنی خدا و انسان مفروض است.

۳-۴. نظریات متقدمان شیعه امامیه و نسبت‌سنجی آن‌ها با روایات خلق

افعال انسان

از آنجایی که این روایات در جوامع حدیثی شیعه امامیه نقل شده است، ابتدا باید دید

که متکلمان امامیه نسبت به این احادیث چه نظری دارند تا از رهگذر آن، نظریات آنان درباره مسئله خلق افعال انسان تبیین گردد.

۳-۱-۳-۴. متکلمان متقدم امامیه و روایات خلق تقدیری افعال انسان

این روایات تقریباً با انکار و بی‌اعتنایی متکلمان متقدم امامیه مواجه شده است و بزرگان متقدم شیعه مانند سید مرتضی و شیخ طوسی درباره آن بحثی را مطرح نکرده‌اند. شیخ مفید تنها متکلمی است که مباحثی را در نقد این روایات و عقیده به آن مطرح کرده است. شیخ صدوق اکثر این روایات در کتاب‌های مختلف خود نقل کرده است و بدین سبب به این امر اعتقاد عمیقی دارد؛ او در کتاب *الاعتقادات* می‌نویسد: «اعتقاد ما در مسئله افعال عباد این است که مخلوق خدا به شمار می‌رود البته به‌نحو خلق تقدیری و نه خلق تکوینی و معنای خلق تقدیری آن است که خدا از ازل به مقدار و اندازه‌های آن عالم است.»^{۲۹} (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹) شیخ مفید در کتاب *تصحیح الاعتقادات*، این عقیده صدوق را باطل می‌داند و می‌نویسد: «بر طبق احادیث صحیحی که از اهل بیت وارد شده است، افعال انسان مخلوق خدا نیست و حدیثی را که صدوق پیرامون این اعتقاد آورده است، حدیثی است که به آن عمل نمی‌شود و اسناد صحیحی ندارد و اخبار صحیح برخلاف این عقیده است. در زبان عربی نیز علم به چیزی خلق آن به حساب نمی‌آید؛ اگر این چنین باشد، واجب است که بگوییم کسی که پیامبر را می‌شناسد او را خلق کرده است و کسی که آسمان و زمین را می‌شناسد خالق آن‌هاست و کسی که چیزی از مخلوقات خدا را بشناسد باید خالق آن باشد.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲ و ۴۳)

اشکالاتی که شیخ مفید به این عقیده صدوق وارد می‌کند به‌ترتیب زیر است:
 ۱. حدیثی که صدوق به آن استناد کرده، حدیثی است که به آن عمل نمی‌شود و سند صحیحی ندارد؛
 ۲. اخبار صحیح در تعارض با این حدیث است؛
 ۳. صدوق خلق تقدیری را علم ازلی خدا به مقادیر افعال انسان معنا کرده و این برخلاف معنای لغوی است؛ زیرا هیچ شاهدهی وجود ندارد که خلق به‌معنای علم باشد.

اشکال اول شیخ مفید به کلی وارد نیست؛ زیرا در این مورد فقط یک حدیث وجود ندارد که آن را غیر معمول به و غیر مرضی الاسناد بدانیم، بلکه در این خصوص هفت

حدیث متفاوت با چهار سند مختلف در پنج کتاب التوحید، النخال، عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار و صفات الشیعه از امام رضا و امام صادق علیهما السلام وجود دارد که احتمالاً شیخ مفید به آن‌ها دست نیافته است. اشکال دوم مفید، تعارض این حدیث با اخبار صحیح است و سپس اخباری را که از منظر او صحیح هستند، نقل می‌کند که دو روایت ذیل است:

۱. از امام هادی علیه السلام دربارهٔ افعال انسان‌ها سؤال شد که آیا مخلوق خداست؟ ایشان فرمود: اگر خدا خالق افعال انسان‌ها بود از آن‌ها برائت نمی‌جست، درحالی‌که خدا برائت جسته و فرموده: خدا و رسولش از مشرکان بیزارند. خدا از ذات آن‌ها برائت نجسته است بلکه از شرک آنان و افعال قبیحشان برائت جسته است.^{۳۰} (همان، ص ۴۳ و ۴۴)

۲. ابوحنیفه از امام موسی بن جعفر علیه السلام دربارهٔ افعال انسان‌ها پرسید که از جانب انسان است یا خدا؟ امام فرمود: افعال انسان‌ها از سه حال خارج نیست. یا به‌تنهایی از جانب خداست، یا به‌صورت مشترک از جانب خدا و انسان است، یا به‌تنهایی از جانب انسان است. اگر به‌تنهایی از جانب خدا باشد، لازم است که بر افعال نیک بندگان ستایش و بر افعال قبیح بندگان مذمت شود و در این حال ستایش و سرزنش فقط به خدا تعلق می‌گیرد و اگر از جانب بندگان و خدا به‌صورت مشترک باشد، ستایش و مذمت به هر دوی آن‌ها تعلق می‌گیرد و حال که بطلان این دو وجه تبیین گشت، اثبات می‌شود که افعال انسان‌ها از ناحیهٔ خودشان است و اگر خدا انسان‌ها را برای گناهانشان عقاب کند، این حق خداست و اگر از آنان درگذرد این از غفران الهی است؛ زیرا او اهل تقوا و مغفرت است.^{۳۱} (همان، ص ۴۴)

با وجود این دو روایت نیز اشکال دوم مفید به دلایل ذیل وارد نیست: اولاً هر دو روایت بدون سند هستند و شیخ مفید در نقل این دو حدیث متفرد است و در هیچ‌یک از کتب محدثان قبل از او، این دو روایت یافت نشد. این در حالی است که روایات مخالف، دارای سند معتبر است. پس روایات موافق با عقیدهٔ صدوق هم از نظر تعداد و هم از نظر اسناد، اعتباری بیشتری دارد و اگر بنا باشد در تعارض این دو دسته روایات، فقط سند را ملاک داوری قرار دهیم، روایات مفید ساقط می‌شوند. ثانیاً روایت اول

مفید نیز در تعارض معنایی با دیگر احادیث است؛ زیرا در این روایت آمده: «لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها» مفهوم مخالف این عبارت آن است که مخلوق خدا مورد برائت خدا قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مخلوق خدا مطابق اراده و حبّ خداست. درحالی که برحسب بسیاری از روایات، اراده و مشیّت خدا مطابق با حبّ خدا نیست و در اصطلاح اراده تشریعی و اراده تکوینی خدا همیشه منطبق با یکدیگر نیستند. نمونه‌ای از این روایات بدین شرح است: «از فضیل بن یسار نقل شده که گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: خدا خواست و اراده کرد ولی دوست نداشت و راضی نبود. خواست و اراده کرد که چیزی جز به علم او به وجود نیابد. (ازین رو با علم او و عدم جلوگیری او، نصارا قائل به سه خدا شدند و برخی بندگان کفر ورزیدند) ولی دوست نداشت که گفته شود: او یکی از سه خداست و راضی نبود که بندگان کفر ورزند.»^{۳۲} (کلینی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲) ثالثاً روایت دوم مفید نیز در تعارض با روایات مخلوقیت تقدیری افعال العباد نیست؛ زیرا با توجه به فضای فکری ابوحنیفه، مخاطب این روایت که از عامه بود، امام درصدد پاسخ به شبهه جبرگرایان است و مخلوق بودن افعال انسان با جبری که اراده و خواست انسان در آن دخالتی ندارد، متفاوت است. اشکال سوم مفید نیز متوجه تفسیر صدوق از روایت است، نه روایت و اعتقاد مبتنی بر آن. حال باید دید که متقدمان امامیه درباره خلق افعال انسان چه دیدگاهی دارند.

۲-۳-۴. نظریات متقدمان شیعه درباره خلق افعال انسان

قدمای شیعه امامیه نیز قائل به عدم مخلوقیت افعال انسان‌اند. آنان در این اعتقاد بسیار به معتزله نزدیک‌اند و دانشمندان بزرگی از شیعه، قرابت فکری شیعه با معتزله در این مسئله را اعلام کردند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۷)

سید مرتضی پس از تقسیم افعال انسان به دو دسته امور غیراختیاری و افعال اختیاری، درباره افعال اختیاری انسان می‌نویسد: «نوع دوم از افعال انسان مانند بلند شدن، نشستن، حرکت کردن، متوقف شدن، خوردن و نوشیدن و دیگر کارهای شبیه آن از رفتارهای ماست که مردم در منشأ آن به اختلاف پرداختند، اهل حق معتقدند که تمام این رفتارها، افعال بندگان است که به تنهایی انجام می‌دهند و خدا تصرفی در آن ندارد.»^{۳۳} (سید مرتضی، ۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۸۹)

تقریباً تمامی مفسران متقدم امامیه نیز آیاتی را که دلالت بر خالقیت فراگیر الهی دارد، تخصیص زده و افعال انسان‌ها را از آن جدا کردند. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۲؛ طبرسی، ۱۳۸۴ ش، ج ۶، ص ۴۳۹؛ رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۶، ص ۳۴۳ و ۳۴۴) علت اعتقاد مفسران و متکلمان متقدم امامیه در عدم مخلوقیت افعال انسان به دو امر بازمی‌گردد: اول، مساوی پنداشتن آن با عقیده مجبّره و اشاعره؛ دوم، محال بودن انتساب افعال قبیح انسان به خدا، درحالی که التزام به روایات خلق تقدیری، هر دو محذور را مرتفع می‌کند. از مباحثی که در خصوص شیعه امامیه نقل شد، به دست می‌آید که نظریات آنان درباره خلق افعال انسان برخلاف روایات خلق تقدیری افعال انسان است؛ زیرا در این روایات خلق غیرمستقیم افعال انسان مورد تأکید قرار گرفته و استناد فعل به طرفین محفوظ است، اما آنان نه افعال انسان را مخلوق خدا می‌دانند و نه انتساب فعل انسان به خدا را مطرح کرده‌اند.

۴-۴. نظریات معاصران شیعه امامیه و نسبت‌سنجی آن‌ها با روایات خلق افعال انسان

دانشمندان معاصر امامیه معتقدند که افعال انسان با توجه به آیات خالقیت فراگیر الهی و با در نظر گرفتن فاعلیت طولی خدا در نهایت مخلوق خدا به شمار می‌رود. آیت‌الله مکارم شیرازی در این باره می‌نویسد: «هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی که در عالم است به ذات پاک خدا برمی‌گردد، مسبب الاسباب اوست و علت العلل ذات پاک او می‌باشد، حتی افعالی که از ما سر می‌زند به یک معنی از اوست. او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنابراین در عین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسئولیم، از یک نظر، فاعل آن خداوند است، زیرا همه آنچه که داریم به او بازمی‌گردد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۷، ص ۴۴۶ و ۴۴۷)

مفسران معاصر شیعه آیات مربوط خالقیت فراگیر خدا را بر عمومیت آن باقی گذاشته و مخصصی به آن وارد نکرده‌اند. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۰۲ سوره الانعام (ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) به تفصیل بحثی را درباره خالقیت فراگیر الهی مطرح می‌کند و در آخر چنین نتیجه می‌گیرد: «پس، از آنچه گذشت، معلوم شد که جمله الله خالق کل شیء به عموم ظاهرش باقی

است. و هیچ مخصص عقلی و یا شرعی آن را تخصیص نزده است.»^{۳۴} (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۳۰۲)

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز می‌نویسد: «جمعی از پیروان مکتب جبر از جمله "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" برای عقیده انحرافی خود استدلال کرده‌اند و می‌گویند: اعمال ما نیز در مفهوم آیه وارد است؛ بنابراین خداوند خالق آن است، هرچند محل ظهور آن اعضای تن ماست. اشتباه بزرگ آن‌ها اینجاست که نتوانسته‌اند این مطلب را درک کنند که خالقیت خداوند نسبت به افعال ما هیچ گونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده ما ندارد؛ چراکه این دو نسبت در طول هم هستند نه در عرض هم.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۹، ص ۵۲۱)

معاصران شیعه برای اثبات خالقیت غیرمستقیم افعال انسان از نظریه فاعلیت طولی بهره برده و آن را تبیین نمودند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «حقیقت آن است که افعال انسان، هم به انسان منسوب است و هم به خدا و یکی از نسبت‌ها مانع نسبت دادن آن کار به دیگری نیست؛ زیرا آن دو فاعل در طول هم هستند و نه در عرض هم.»^{۳۵} (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۰) آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌نویسد: «خدا فاعل بعید و مسبب الاسباب است و علل طبیعی و اختیار انسان، فاعل قریب و مباشر است.» (جوادی، ۱۳۸۶ش، ص ۴۴۸) دیگر معاصران نیز این نظریه را تبیین نمودند. (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) با این بیان فعل انسان هم به انسان منتسب است و هم به خدا استناد دارد. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد: «بسیاری از محققان امامیه این نظریه (فاعلیت طولی) را به تصویر کشیدند و نسبت فعل به خدا را نسبت تسبیبی و نسبت فعل به بنده را نسبت مستقیم می‌دانند. دلیل آنان هم این است که خدا وجود، حیات، علم و قدرت را به بندگانش اعطا نموده تا مختار باشند. و بنده هرطور که بخواهد می‌تواند آن‌ها را به کار بگیرد. پس فعل از آن جهت که خدا مبادی فعل و وجود و قدرت را به بندگان بخشیده، به خدا منسوب است و از آن جهت که بنده آن را در هرجایی که می‌خواهد به کار می‌گیرد به بنده منسوب است.» (۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۴۶)

نتایج به دست آمده از مطالبی که بیان شد، بدین شرح است:

۱. معاصران شیعه معتقد به خلق افعال انسان هستند، اما برخلاف اشاعره با توجه به اعتقاد به نظریه فاعلیت طولی، معتقد به خلق غیرمستقیم افعال انسان هستند.
۲. به اعتقاد معاصران شیعه، استناد فعل به دو طرف، یعنی خدا و انسان، مورد تأکید است و می‌توان فعل را هم به انسان منتسب کرد هم به خدا استناد داد.
۳. با این بیان متوجه می‌شویم که نظریات معاصران شیعه بیشترین قرابت را با روایات خلق افعال انسان دارد، زیرا خلق غیرمستقیم افعال انسان و استناد فعل به دو طرف وجه مشترک نظریات آنان و معانی روایات خلق تقدیری است.

نتیجه

خلق غیرمستقیم و با واسطه افعال انسان توسط خدا از مسلمات معارف روایی به شمار می‌رود که در لسان روایات، از آن به خلق تقدیری تعبیر می‌شود و خلق مستقیم و مباشر که از آن به خلق تکوینی تعبیر می‌شود، مورد انکار روایات و بر خلاف معارف قرآنی و روایی است؛ زیرا این عقیده مستلزم جبر است.

از میان متکلمان مسلمان، نظریات معاصران شیعه بیشترین قرابت فکری را با روایات خلق تقدیری افعال انسان دارد و دورترین نظریه به روایات خلق افعال انسان، مربوط به اشاعره است؛ زیرا نظریات آنان مورد انکار روایات قرار گرفته و خلق تکوینی که مردود اعلام شده، با نظرات آنان تطبیق دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَقْرَبَ تَوْحِيدِ اللَّهِ وَ نَفَى التَّشْبِيهَ عَنْهُ وَ نَزَّهَهُ عَمَّا لَا يَلِيقُ بِهِ وَ أَقْرَبَ بَأْنَ لَهُ الْحَوْلَ وَ الْقُوَّةَ وَ الْإِرَادَةَ وَ الْمَشِيئَةَ وَ الْخَلْقَ وَ الْأَمْرَ وَ الْقَضَاءَ وَ الْقَدَرَ وَ أَنَّ أفعالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرَ لَا خَلْقَ تَكْوِينٍ... فَهُوَ مُؤَمَّنٌ حَقًّا وَ هُوَ مِنْ شِيعَتِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ.
۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ أَيْ مَكْتَسَبَةٌ فَقَالَ: لَا، فَقِيلَ لَهُ: فَمِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ عَطَائِهِ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ وَ لَهُمْ الْكَسَابُ الْأَعْمَالِ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أفعالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرَ لَا خَلْقَ تَكْوِينٍ.
۳. كَوْنُ الشَّيْءِ: أَحَدْتَهُ. وَ اللَّهُ مُكَوِّنُ الْأَشْيَاءِ يَخْرِجُهَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ.
۴. الْحُدُوثُ: كَوْنُ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ، وَ أَحَدْتَهُ اللَّهُ فَهُوَ مُخْدَتٌ.
۵. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَدْخُلُ النَّارَ مُؤَمَّنًا وَعَدَهُ الْجَنَّةَ وَ لَا يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ كَافِرًا أَوْعَدَهُ الْخُلُودَ وَ اعْلَمُ أَنَّ أفعالَ بَنِي آدَمَ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرَ وَ عِلْمٌ لَا خَلْقَ جَبْرٍ وَ تَكْوِينٍ.

این احتمال وجود دارد که الفاظ علم و جبر که همراه تقدیر و تکوین آمده، توضیحات مؤلف به روش شرح مزجی باشد. البته نسخه‌ای که این حدیث از آن نقل شد، تمام الفاظ حدیث به‌عنوان حدیث تلقی و اعراب‌گذاری شده است.

۶. بگو: هیچ حادثه‌ای برای ما رخ نمی‌دهد، مگر آنچه خداوند برای ما نوشته و مقرر داشته است.
۷. هیچ مصیبتی در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد مگر اینکه همه آن‌ها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم در کتابی ثبت است؛ و این امر برای خدا آسان است.

۸. خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند؛ و «ام‌الکتاب» نزد اوست.
۹. پس او و خاندانش را نجات بخشیدیم جز همسرش را که مقدر کرده بودیم از باقی ماندگان (در آن جمعیت هلاک‌شونده) باشد.

۱۰. اعتقادنا فی أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تکوین، و معنی ذلک أنه لم یزل الله عالماً بمقادیرها.

۱۱. وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ أَى الْفِعْلِ الْحَسَنِ. وَخَلَقَهُ لَيْسَ بِإِيجَادِهِ تَعَالَى إِيَّاهُ، بَلْ بِالْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْقَدْرِ وَالْقَضَاءِ وَالْإِذْنِ، كَمَا مَرَّ فِى أَوَّلِ الْخَامِسِ وَالْعَشْرِينَ، وَيَسْمَى خَلْقَ تَقْدِيرٍ. وَأَمَّا خَلْقُ التَّكْوِينِ، فَهُوَ الْإِيجَادُ.

۱۲. قوله: خلق السعادة والشقاوة المراد خلق تقدیر لا خلق تکوین، كما وقع التصريح به فى الأحادیث. و خلق التقدير نقوش اللوح المحفوظ، وخلق التکوین الوجود فى الخارج وهو من فعلنا.

۱۳. عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَائِيَّ عليه السلام يَقُولُ: أَعْمَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ. فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَمَا مَعْنَى مَخْلُوقَةٌ؟ قَالَ: مُقَدَّرَةٌ.

۱۴. عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سَلِيمَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرُّضَائِيَّ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ مَخْلُوقَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقَةٌ؟ فَكَتَبَ عليه السلام أَعْمَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِى عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِالْفَعْلِ عَامً

۱۵. الْخَلْقُ فِى كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى ضَرَبَيْنِ، أَحَدُهُمَا: الْإِنْشَاءُ عَلَى مِثَالِ أْبَدَعَهُ، وَ الْآخَرُ: التَّقْدِيرُ. وَقَالَ فِى قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ مَعْنَاهُ: أَحْسَنُ الْمُقَدِّرِينَ، وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ: وَ تَخْلُقُونَ إِنْكَأً أَى: تُقَدِّرُونَ كَذَبًا. قُلْتُ: وَ الْعَرَبُ تَقُولُ: خَلَقْتُ الْأَدِيمَ إِذَا قَدَّرْتَهُ وَ قَسَمْتَهُ، لِتَقْطَعُ مِنْهُ مَزَادَةً أَوْ قَرِيبَةً أَوْ خُفَاءً.

۱۶. من از گل، چیزی به شکل پرنده می‌سازم؛ سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا پرنده‌ای می‌گردد.

۱۷. أَنَّى أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَ الْمَرَادُ بِالْخَلْقِ التَّقْدِيرُ دُونَ الْإِيجَادِ.

۱۸. أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ أَى أَقَدَّرُ وَ أَصَوِّرُ وَ قَدْ بَيَّنَّا فِى تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ، إِنْ الْخَلْقُ هُوَ التَّقْدِيرُ.

۱۹. الخلق فى اللغة تقديرك الشئى يقال فى المثل إنى إذا خَلَقْتُ فَرِيْتُ لا كمن يَخْلُقُ وَ لا يَفْرِى وَ فى قول أئمتنا عليهم السلام: إِنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلْقَ تَقْدِيرٍ لا خَلْقَ تَكْوِينٍ وَ خَلَقَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ هُوَ خَلَقَ تَقْدِيرًا أَيْضًا وَ مَكُونِ الطَّيْرِ وَ خَالَقَهُ فِى الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.

۲۰. وَ قَوْلُهُ أَنَّى أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ أَى أَقَدَّرُ وَ هُوَ خَلَقَ تَقْدِيرًا.

۲۱. قَدَرْتُهُ وَقَدَّرْتُهُ، وَقَدَرَهُ بِالتَّشْدِيدِ: اعطاه القُدْرَةَ. يقال: قَدَّرْتَنِي اللهُ عَلَى كَذَا وَقَوَانِي عَلَيْهِ.
۲۲. القَدِيرُ والقَادِرُ: من صفات الله عزوجل يكونان من القُدْرَةِ و يكونان من التقدير. وقوله تعالى: إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ من القُدْرَةِ، فالله عزوجل على كل شيء قدير، والله سبحانه مُقَدِّرُ كُلِّ شَيْءٍ.
۲۳. «أَنَّهُ لِاخْتِلاقِ الآلِهِ وَالْإِنْعَامِ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةً لِلّهِ مَقْدُورَةٌ لَهُ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ "وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" وَأَنَّ الْعِبَادَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَخْلُقُوا شَيْئًا وَهُمْ يَخْلُقُونَ».
۲۴. ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرة و اختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً و احدائاً و مكسوباً للعبد و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرتة و ارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له و هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.
۲۵. أن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين.
۲۶. أن جميع الممكنات مستندة الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة.
۲۷. «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم حادثه من جهتهم؛ و أن الله عزوجل أقدرهم على ذلك، و لا فاعل لها و لا محدث سواهم؛ و أن من قال ان الله، سبحانه، خالقها و محدثها، فقد عظم خطؤه؛ و أحالوا حدوث فعل من فاعلين
۲۸. اذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل و ما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، و أنهم هم المحدثون لها.
۲۹. اعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، و معنى ذلك أنه لم يزل الله عالماً بمقاديرها.
۳۰. قد روى عن أبي الحسن على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام أنه سئل عن أفعال العباد فقيل له: هل هي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها و قد قال سبحانه أن الله بريء من المشركين و رسوله و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم و إنما تبرأ من شركهم و قبائحهم.
۳۱. سأل أبو حنيفة أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال له أبو الحسن عليه السلام: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل. إما أن تكون من الله تعالى خاصة أو من الله و من العبد على وجه الاشتراك فيها أو من العبد خاصة فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسننها و الذم على قبحها و لم يتعلق بغيره حمد و لا لوم فيها و لو كانت من الله و من العبد لكان الحمد لهما معا فيها و الذم عليهما جميعا فيها و إذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق فإن عاقبهم الله تعالى على جنائهم بها فله ذلك و إن عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المغفرة.
۳۲. «عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ يَجِبْ وَ لَمْ يَرْضَ. شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ وَ لَمْ يَجِبْ أَنْ يَقَالَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَ لَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ».
۳۳. الضرب الآخر مثل قيامنا و قعودنا و حركتنا و سكوننا و أكلنا و شربنا و ما أشبه ذلك من تصرفنا و

۳۴. «فقد ظهر من جميع ما تقدم: أن ما يظهر من قوله: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" على ظاهر عمومه من غير أن يتخصص بمخصّص عقلي أو شرعي.»
۳۵. «فالحق الحقيقي بالتصديق أن الأفعال الانسانية لها نسبة إلى الفاعل و نسبة إلى الواجب و إحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليتين لا عرضيتين.»

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
۳. زهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۴. استرآبادی، ملامحمد امین، الحاشیة علی اصول الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۳۰ق.
۵. اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الديانة، الطائف: مكتبة المؤيد، ۱۴۱۱ق.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۷. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
۱۰. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش.
۱۲. خرازی، سید محسن، بداية المعارف الالهية فی شرح العقائد الامامية، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۳. خوی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوی، بی تا.
۱۴. خوی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، نجف: مؤسسة الخوی الاسلامی، بی تا.
۱۵. رازی ابوالفتوح، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۶. رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر یا مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.

۲۰. _____، نظریه کسب فی افعال العباد، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۴ق.
۲۱. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
۲۳. _____، التوحید، قم: مؤسسة النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۴. _____، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۲۵. _____، صفات الشیعه، تهران: انتشارات اعلمی، ۱۳۶۲ش.
۲۶. _____، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۷. _____، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۸۴ش.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۱. قزوینی، ملاخلیل بن غازی، الشافی فی شرح الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۷ش.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
۳۳. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ش.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۶. معتزلی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۳۷. همو، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریه، ۱۹۶۲م.
۳۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۳۹. _____، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۴۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، قم: دار الخلافة، ۱۳۱۱ق.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۴۳. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۲ق.