



میزان هم‌خوانی آرای اهل سنت درباره
فاعلیت انسان با مسئله «امر بین الامرین»

علی عزیزخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵

عبدالقاسم کریمی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۱۹

سید حسین سیدموسوی^۳

علیرضا نجف‌زاده تربتی^۴

چکیده

فاعلیت انسان و چگونگی ارتباط آن با اراده الهی از دیرباز مورد توجه متکلمان و فیلسوفان بوده است. متکلمان اهل سنت با مبانی گوناگون، گرایش‌های جبرگرایانه یا تفویضی را در قالب تقریرهای مختلفی تبیین کرده‌اند. این مقاله با بررسی این گرایش‌ها در تلاش است میزان هم‌خوانی آن‌ها را با نظریه «امر بین الامرین» روشن سازد. هرچند قرائت‌هایی که به صراحت از جبر یا تفویض حمایت می‌کنند، هیچ‌گونه قرابتی با نظریه امر بین الامرین ندارند، اما تبیین برخی متکلمان اگرچه بر فاعلیت انسان تأکید دارد، نهایتاً این تفاسیر یا به جبر انجامیده، یا آن‌که تبیین آن‌ها عقیم و بی‌نتیجه مانده است. تفسیر برخی متکلمان دیگر اهل سنت نیز، چیزی جز تناقض‌گویی نیست، زیرا فعل انسان را هم مخلوق خداوند می‌دانند و هم تأکید می‌کنند خود فعل خدا نیست.

واژگان کلیدی

امر بین الامرین، کسب، جبر، تفویض.

۱. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه فردوسی مشهد (a.azizkhani313@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته سطح چهارم حوزه و استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (a-karimi@um.ac.ir).

۳. دکتری فلسفه و کلام اسلامی و دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

۴. دکتری فلسفه و کلام اسلامی و استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (nagafzadeh@um.ac.ir).

طرح مسئله

چگونگی نسبتِ فاعلیتِ انسان با فاعلیت الهی همواره یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل اعتقادی در میان متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده و موجب به وجود آمدن فرقه‌های کلامی و نظریه‌های گوناگون گردیده است.

آیا خداوند خالق افعال ارادی انسان نیز هست؟ اگر گفته شود خداوند خالق آن‌ها نیست و انسان خود پدیدآورنده افعال ارادی خود است، لازم می‌آید خدا، خالق مطلق نباشد و انسان نیز در این میان خالق باشد (تفویض)؛ و اگر گفته شود خالق افعال ارادی انسان نیز خداست، جبر لازم می‌آید. این مسئله، عده‌ای از مسلمین را بر آن داشت که به سوی جبر کشیده شده و اختیار انسان را منکر شوند. در تاریخ کلام از این گروه با نام «مُجَبَّرَه» یاد می‌شود. این اعتقاد به دست «ابوالحسن اشعری» چهره‌ای جدید به خود گرفت و با نام «نظریه کسب» مشهور شد، اما نتوانست مشکل جبر را حل کند.

در مقابل نظریه‌های مذکور، ائمه معصومین علیهم‌السلام حقیقت اختیار را در ورای جبر و تفویض دانسته‌اند، و اصطلاح «أمر بین الأمرین» از سوی ایشان مطرح شده است. از مطالعه روایات به دست می‌آید، نخستین بار حضرت امیر علیه‌السلام این نظریه را بیان فرمودند: «لَمَّا أُبَيِّتَ فَانَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، لِجَبْرِ وَ لِتَفْوِیضٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۵۷). بعدها در عصر امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام درباره نادرستی جبر و تفویض روایات بسیاری از ایشان نقل گردیده است. مطالعه نظریه‌های مختلف کلامی در موضوع فعل انسان نشان می‌دهد برخی متکلمان اشعری همچون جوینی، فخر رازی، عبدالوهاب شعرانی، شیخ محمد عبده، شلتوت... و ماتریدیه همچون ابومنصور ماتریدی و پیروانش و ابن‌قیم از علمای حشویه و سلفی نیز تلاش کرده‌اند با نفی جبر و تفویض، راه میانه‌ای را پیشنهاد دهند؛ لذا در تحلیل چگونگی نسبتِ فاعلیت انسان با فاعلیت الهی تفسیری ارائه داده‌اند که به نظریه امر بین الأمرین نزدیک است.

این نوشتار ابتدا به استخراج قرائت‌های متکلمان اهل سنت و سپس به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است، تا نشان دهد این عده از متکلمان تا چه حد و میزانی موفق شده‌اند از کسب اشعری و تفویض فاصله بگیرند و تفسیر صحیح و روشنی را از چگونگی فاعلیت انسان و خداوند متعال ارائه بدهند.

مفهوم‌شناسی

الف. جبر

جبر در لغت: تحمیل کردن، با زور فشار وادار نمودن؛ اصلاح چیزی به نحو قهری و با زور (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۸۹)؛ اصلاح امری بدون قهر و فشار، وقتی به خداوند «جبار» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۳).

جبر در اصطلاح: به معنای نفی فعل اختیاری از انسان و انتساب همه افعال به خداست. شهرستانی ضمن بیان این مطلب، جبریه را دارای اصنافی می‌داند که از آن جمله «جبریه خالصه» و «جبریه متوسطه» هستند. گروه نخست برای انسان هیچ‌گونه قدرت و عملی قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می‌دهند. گروه دوم برای انسان قدرتی را اثبات می‌کنند، اما قدرت را در فعل او مؤثر نمی‌دانند (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸۵).

ب. تفویض

«تفویض» در لغت مصدر «فوض یفوض»، به معنای رد کردن و واگذاری کاری به دیگری و حاکم قرار دادن او در امور است. هم‌چنین مراد از تفویض در ازدواج، تزویج بدون مهریه است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴ق، ۳: ۴۷۹؛ زبیدی، بی‌تا، ۵: ۷۱).

در متون دینی و علم کلام، معانی متعددی برای «تفویض» گفته شده است؛ مانند:
- خداوند، انسان‌ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا همان تفویض تشریحی یا اباحی‌گری است که با اساس ادیان الهی تعارض دارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۲۷).

- خداوند برخی امور دین و شریعت، مانند افزودن تعداد رکعات نماز را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام واگذار کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۵: ۳۴۸).

- خداوند اموری چون خلقت جهان، روزی دادن، میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام سپرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴؛ مجلسی، ۲۵: ۳۴۸-۳۴۷؛ إربلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۳۰۹). این معنا و معنای قبلی از تفویض، معارض با روایات دیگر است و بیشتر در کتب غالیان در حق پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام یافت می‌شود. در برخی روایات، تفویض به معنای «شکر» دانسته شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴).

اما معنایی محل بحث است که در مقابل نظریه جبر قرار دارد و بر اساس آن، خداوند

قدرت انجام دادن کارها را به انسان‌ها واگذار کرده است و خود بر این افعال قادر نیست و دخالتی در آن‌ها ندارد (بغدادی، ۱۹۴۸، ۱: ۱۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ۹: ۴۲-۴۳؛ عطوان، ۱۹۸۶، ۱: ۲۹).

ج. امر بین الأمرین

در کتاب‌های لغت «امر» را این‌گونه معنا کرده‌اند: امر تقيض نهي و يکي از امور مردم است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۹۷). دانشمندان برای واژه «امر» موارد استعمال فراوانی ذکر کرده و مدعی شده‌اند لفظ «امر» در این معانی استعمال شده است و حداکثر تا پانزده معنا ذکر کرده‌اند. آخوند خراسانی در کفایه به هفت مورد از موارد معنای «امر» اشاره کرده است: ۱. طلب؛ ۲. شأن؛ ۳. فعل؛ ۴. فعل عجیب؛ ۵. شیء. ۶. حادثه؛ ۷. غرض... اما صاحب کفایه سرانجام می‌گوید: «بعید نیست که ماده "امر" میان دو معنا مشترک لفظی باشد: ۱. به معنای شیء و ۲. به معنای طلب فی الجملة» (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۶۱-۶۲). با توجه به معنای امر در لغت، «امر بین الأمرین» به این معناست که چیزی میان دو شیء است. اما اصطلاح و آموزه امر بین الأمرین «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۶۰؛ ابن‌بایوبه، ۱۳۹۸ق: ۲۰۶) که از سوی اهل بیت پیامبر ﷺ در افعال اختیاری انسان بیان شده، در حقیقت آموزه مستقل و دقیقی است که افعال اختیاری انسان‌ها را به درستی تبیین می‌کند. ائمه ضمن ردّ نظریه جبر و نظریه تفویض، نظریه صحیح را جایگاهی میان جبر و تفویض دانسته‌اند؛ بدین معنا که از سویی انسان‌ها مجبور نیستند، چراکه دارای قدرت و اختیارند، و از سوی دیگر نیز کارها به انسان‌ها تفویض نشده است؛ چه آن‌که خداوند نیز به مقدرات آدمیان قادر است، بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست و خدا نسبت به قدرت انسان املك و اقدر است.

د. کسب

«کَسْب» یعنی چیزی که انسان به دنبال و خواهان آن است، تا از آن جلب منفعت و تحصیل بهره‌ای نماید، مثل کسب مال. واژه «کسب» بیشتر در چیزی است که انسان گمان می‌کند منفعتی را جلب می‌کند و سپس مضرت و زیانی عایدش می‌شود. «اِكْتِسَاب» جز در مورد چیزی که برای خودت فایده دارد گفته نمی‌شود؛ پس هر اکتسابی کسب است و هر کسبی اکتساب نیست (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ۴: ۲۱).

خلاصه این‌که، «اکتساب» در به دست آوردن فایده‌ای استعمال می‌شود که انسان خودش از آن استفاده کند، و معنای کلمه «کسب» از معنای اکتساب عمومی‌تر است؛ هم آن را شامل می‌شود و هم آنچه را که برای غیر به دست می‌آورد.

واژه «کسب» در قرآن درباره کارهای خوب و بد یا شایسته و ناروا (صالحات و سیئات) هر دو وارد شده است (انعام: ۷۰، ۱۲۰، ۱۵۸؛ بقره: ۲۰۱ و ۲۰۲).

ابوالحسن اشعری و پیروانش در بیان نظر خویش در بحث افعال انسان، از این کلمه سود جستند. می‌گویند: «فعل توسط خداوند ایجاد می‌شود، ولی خداوند هم‌زمان با ایجاد فعل، قدرت و اراده را نیز در انسان پدید می‌آورد، اما این قدرت و اراده در تحقق فعل و حدوث آن تأثیری ندارد و تنها نسبت آن با فعل، نسبت مقارنت زمانی است. این مقارنت «کسب» نامیده می‌شود» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۴۶).

شایان ذکر است، نظریه کسب اشعری در طول تاریخ اندیشه، سیر تحولی داشته است و قرائت‌های گوناگونی مانند: ۱. مقارنت فعل انسان با قدرت خداوند (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۱۸)؛ ۲. تأثیر در عناوین و جهات فعل (شهرستانی، بی‌تا، ۱: ۹۷ و ۹۸)؛ ۳. قصد و جزم انسان (طحاوی حنفی، ۲۰۰۵: ۵۹ و ۶۳)؛ ۴. و اعتراف به قدرت و اختیار انسان (شهرستانی، ۱: ۹۸-۹۹)، از سوی طرفداران آن ارائه شده است که هر کدام از آن‌ها تعریف دیگری را تخطئه می‌کند.

واکاوی قرابت قرائت‌های متکلمان اهل سنت

هم‌چنان‌که پیش از این اشاره شد، اندیشمندان فرقه‌های گوناگون کلامی اهل سنت، مانند: جوینی، فخر رازی، ابن‌قیم، عبدالوهاب شعرانی، شیخ محمد عبده، شلتوت و ابومنصور ماتریدی، تبیین‌های گوناگونی از رابطه فاعلیت انسان با فاعلیت خداوند ارائه کرده‌اند که نزدیکی و قرابت بسیاری با نظریه امر بین الامرین دارد. در ادامه به بررسی این آرای کلامی می‌پردازیم.

۱. اعتراف به قدرت و اختیار انسان در طول قدرت الهی

امام الحرمین جوینی به صراحت به تأثیر قدرت انسان اعتراف می‌کند؛ این‌که انسان توانایی و قدرت بر انجام افعال خود نداشته باشد، برخلاف عقل و حس است و هم‌چنین قدرتی داشته باشد، اما نقشی در ایجاد افعال انسان نداشته باشد، با نفی قدرت تفاوتی ندارد. و هم‌چنین بگوییم قدرت در اصل فعل، نقشی ندارد و فقط در ایجاد حالات یا صفات مؤثر است، با قول به نفی تأثیر تفاوتی ندارد. بنابراین باید پذیرفت که قدرت انسان به طور حقیقی در فعل خودش

تأثیر می‌گذارد، اما نه در احداث و خلق آن، زیرا خلق به استقلال فاعل و ایجاد فعل از عدم دلالت دارد و انسان همان‌گونه که قدرت را در خود احساس می‌کند، عدم استقلال در تأثیر را هم در خود احساس می‌کند (جوینی، ۱۴۲۴ق: ۳۴ و ۳۶؛ شهرستانی، ۱: ۹۸-۹۹).

بنابراین فعل انسان مستند به قدرت اوست و قدرت او به اسباب دیگر (علل طولی) و سرانجام به قدرت خداوند که غنی مطلق است، منتهی می‌گردد.

هرچند مسلک ابن‌قیم جوزیه حدیث‌گرایی و ظاهرگرایی است، اما هنگامی که از قدرت انسان و رابطه آن با عمومیت اراده خداوند سخن می‌گوید تلاش می‌کند در دام جبرگرایی نیفتد. او که از سویی معتزله را به دلیل اعتقاد به تفویض گمراه می‌خواند، و از سوی دیگر تلاش می‌کند به دام جبرگرایی نیفتد، تصریح می‌کند: «خداوند انسان را موجودی مختار آفریده است.» او در کنار این تصریح معتقد است فعل عبد نسبتی مستقیم با اراده و تقدیر الهی دارد؛ به همین دلیل در توجیه چگونگی جمع میان اختیار و این نسبت می‌نویسد: «خداوند که عبد را بر اندازه‌ها و تقدیرهای مختلفی که معلوم اوست، قادر ساخته است و [از سوی دیگر] اسباب فعل را برای او آماده نموده و در کنار آن علم به جزئیات [امور و افعال مختلف] را از انسان سلب نموده است، [لذا با توجه به این مسائل] از انسان فعل را خواسته است؛ لذا [به همین دلیل] در او انگیزه، اختیار و اراده را قرار داده است [تا فعل را با این مقدمات چیده‌شده توسط خداوند، لکن به اختیار خود انجام دهد]. و خداوند می‌داند که این افعال با [همان] قدر و تقدیرهای [پیشین] و معلوم انجام می‌شود؛ لذا این افعال با قدرت انسان [و خواسته] او طبق علم و اراده الهی واقع می‌شود و اراده کرده و علم خداوند به انسان، قدرت و علم را بخشیده است و هم‌چنین مقدمات و زمینه‌های فعل را برای انسان مهیا می‌کند و علم جزء جزء به فعل را برای انجام فعل از انسان سلب می‌کند. وقتی انسان اراده می‌کند که فعلی را انجام دهد، خداوند انگیزه‌های ایجاد فعل و اختیار و اراده را در انسان ایجاد می‌کند؛ در نتیجه افعال انسان به سبب قدرت و علمی که خداوند متعال عطا کرده است، از انسان سر می‌زند.»

با توضیحی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌قیم از سویی، ایجاد قدرت و تقدیرات مختلف را به خداوند نسبت می‌دهد و از سوی دیگر، این افعال را به اختیار، اراده و قدرت خود انسان و بر طبق علم و اراده خداوند می‌داند. از این دو مطلب روشن می‌شود که وی در تلاش است تا ثابت کند انسان، اختیاری در طول اختیار و اراده خداوند دارد؛ لذاست که وی در ادامه می‌نویسد: «اختیار و قدرت انسان، آفرینش ابتدایی خداوند است و مقدرات این قدرت، از

جنبه‌های مختلف ارادی، علمی، قضائی و خلقی به قدرتی برمی‌گردد که تنها خداوند است که می‌تواند آن را ایجاد کند؛ لذا اگر خداوند مقدر این قدرت را اراده نکند و اسباب آن را آماده نکند، در حقیقت عبد را بر افعال و ایجاد و اختیار این قدرت، قادر ننموده است» (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸). او در نهایت نتیجه می‌گیرد که انسان فاعلی مختار است؛ لذا تکلیف معنادار می‌شود. البته این افعال در دایرهٔ تقدیرات الهی صورت می‌گیرد: «فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهی، و فعله تقدیر لله»؛ پس عبد، فاعلی مختار است که مورد امر و نهی واقع شده و افعال او تقدیرات خداوند است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸).

وی در ادامهٔ توضیحاتش برای آن‌که بحث را برای مخاطب آشناتر سازد، به مثال مشهور «عبد و مولی» روی می‌آورد. او در حقیقت با این مثال بیان می‌کند که هرچند عبد از خود تصرفاتی در امورات مختلف دارد، لکن تمامی آن‌ها تابع قدرت و ارادهٔ مولایش است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸).

هرچند با توجه به تصریحات و مثال‌های که وی آورده است می‌توان نتیجه گرفت اندیشهٔ ابن‌قیم جبرگرایانه نبوده است، لذا این عقیده با نظریهٔ «امر بین الامرین» نزدیک است و مفاد آن را بیان می‌کند، اما به نظر می‌رسد توضیحات و ادله‌ای که بیان می‌کند آن‌چنان‌که باید گویا نیست.

شیخ محمد عبده در قسمتی از سخن خود، برای انسان در تکالیفش، قدرت قائل شده که خداوند آن را به او عطا کرده و آن را سبب فعل انسان قرار داده است: «خرد انسان گواهی می‌دهد انسان موجودی است که کارهای اختیاری‌اش را درک می‌کند، نتایج آن‌ها را با عقل و خردش می‌سنجد، با ارادهٔ خود اندازه‌گیری می‌کند و سپس با قدرت خود آن را پدید می‌آورد، و انکار هر یک از این مقدمات، با انکار وجود خودش مساوی است» (عبده، ۱۴۲۱ق: ۵۹-۶۲).

شیخ محمود شلتوت بعد از ردّ جبر و تفویض می‌گوید: «قول حق این است که انسان با قدرتی که خداوند به انسان عطا کرده است، افعال را انجام می‌دهد، زیرا خداوند متعال انسان و قدرت و اراده‌اش را بی‌هوده نیافریده است، بلکه آن‌ها را آفریده تا ملاک تکلیف و پایهٔ کفر و پاداش باشند. از این جهت نسبت فعل انسان به خود او یک نسبت حقیقی است» (شلتوت، ص ۲۴۰-۲۴۲).

نقد و بررسی تفسیر مذکور: تفسیر جوینی شبیه توضیحی است که امام علی (علیه السلام) به عبایه بیان کرده است که حضرت در آن روایت فرمود: «قدرت تو در انجام فعل، بدون خداوند یا با خداوند

است؟» عبایه طفره رفت. حضرت فرمود: «اگر یکی از این دو را پاسخ می‌دادی، حکمت قتل بود.» و در تبیین مسئله فرمود بگو: «تملكها بالله» (طبرسی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۴۵۲)؛ یعنی به مالکیت و قدرت طولی خداوند و انسان اشاره داد. اشاعره عقل‌گرایی مانند شیخ محمد عبده و شیخ محمود شلتوت نظریه تفویض و جبر را مورد نقد و بررسی خود قرار داده‌اند، اما تفسیری از رابطه فاعلیت انسان و حق تعالی ارائه نداده‌اند که اگر جبر و تفویض نیست، پس چیست؟

۲. قدرت و داعیه اعطاشده از سوی خداوند متعال

فخر رازی در آثار خود از جبریه دفاع کرده است و می‌گوید: «انسان فعل خود را ایجاد نمی‌کند و فرض قدرت داشتن انسان بر ایجاد فعل اختیاری‌اش، محال است» (رازی، ۱۳۴۱، ۱: ۲۲۲). وی در تفسیرش این‌گونه استدلال می‌کند: «اگر افعال ارادی انسان به اراده او انجام گیرد، کار به تسلسل اراده‌ها می‌انجامد»، و نتیجه می‌گیرد که سلسله اراده‌ها به ناگزیر به اراده حق می‌انجامد (رازی، ۱۴۴۰ق، ۷: ۱۴۱). او برای برون‌رفت از جبر محض، از نظریه کسب اشعری دفاع می‌کند و می‌نویسد: «افعال ارادی انسان را خدا خلق می‌کند، لکن انسان آن‌ها را کسب می‌کند.» وی از نظر خود عدول کرده و در جست‌وجوی راه‌کاری معتدل‌تر است، زیرا در نظریه کسب، اگر اتصاف فعل به انسان امری واقعی باشد، پس خود یک فعل است و انسان در انجام آن نقش ایفا می‌کند و اگر اتصاف مذکور امری انتزاعی باشد، دیگر نیاز به فاعل ندارد، تا آن را به انسان نسبت دهیم. او می‌نویسد: «چون قدرت و اراده انسان، مخلوق است، پس انسان توانایی صدور فعل را ندارد و صدور فعل از خداست. نقش انسان در این مورد، تنها این است که انجام فعل را بر اساس انتخابی که خداوند در او پدید آورده، قصد می‌کند؛ در نتیجه انسان افعال خودش را ایجاد نمی‌کند، بلکه قدرت و اراده خداوند است که افعال بندگان را ایجاد می‌کند» (رازی، ۱۴۴۰ق، ۷: ۱۲۷).

اما از بررسی آثار فخر رازی چنین برمی‌آید که وی متمایل به نظریه «امر بین الامرین» بوده است. وی حدیثی از امام علی علیه السلام را از کتاب مناقب شافعی درباره قضا و قدر نقل می‌کند که امام علیه السلام در پاسخ پیرمردی می‌فرماید: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی بین آن دو است.» رازی سخن علی علیه السلام را در غایت جلال و شرف دانسته است و معتقد است آنچه دانشمندان در این زمینه یافته‌اند، چیزی جز آنچه حضرت فرموده است، نیست (رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵-۱۲۷). وی در این باره می‌نویسد: «چون فعل انسان موافق اراده‌اش است، پس جبر نمی‌تواند باشد، زیرا اگر کاری بر خلاف اراده انجام بگیرد جبر نیست. از طرفی دیگر،

چون سلسله اراده‌ها برای فرار از محذور تسلسل در غایت خود به خداوند منتهی می‌شود، پس تفویض نیست» (رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۶-۱۲۷).

فخر رازی در تفسیر خود نیز قول به جبر محض و قدر محض را رد کرده و نظر صحیح را همان نظریه «امر بین الامرین» دانسته است و انسان را در افعال خود فاعل می‌داند، منتها نه فاعل مستقل، بلکه فاعلی که به وسیله قدرت و داعیه‌ای که خداوند در او ایجاد می‌کند افعالش را انجام می‌دهد (رازی، ۱۴۴۰ق، ۲۰: ۲۶۰).

فخر رازی در دیگر آثار خود، به اثبات این نظریه می‌پردازد. وی پس از بیان دلیل معتزله مبنی بر بدیهی بودن فاعلیت انسان نسبت به افعال ارادی خود (که موافق با ظاهر آیات قرآنی است) می‌نویسد: «هرچند انسان فاعل حقیقی همه افعال خود است، لکن آن را به قضا و قدر الهی نیز نسبت می‌دهیم.» این سخن نشان می‌دهد وی در تلاش است که بین قول به اختیار انسان، و قضا و قدر الهی جمع کند و بر این اساس می‌نویسد: «با وجود قدرت و داعی مخصوص، تحقق فعل از انسان حتمی می‌شود؛ لذا انسان فاعل فعل خود خواهد بود؛ و با نبود یکی از این دو [یعنی قدرت و داعی] یا نبود هر دوی آنها، صدور فعل از انسان ممتنع می‌شود. طبق این بیان، انسان در صورتی حقیقتاً فاعل است که قدرت و داعی قائم به او باشد، اما با این حال همان فعل انسانی به قضا و قدر الهی نیز صورت می‌گیرد، چراکه آنچه در ایجاد فعل تأثیرگذار است، قدرت و داعی است که آن دو را خداوند ایجاد کرده است؛ بنابراین همه افعال با این تقریر به خداوند نیز نسبت داده می‌شود» (رازی، ۱۹۹۲: ۶۱-۶۳).

نقد و بررسی نظریه فخر رازی: اولاً، با توجه به عبارتی که از برخی آثار فخر رازی ذکر شد و همان‌گونه که برخی محققان نیز تصریح کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۸۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۵)، باید گفت هنگامی که داعی، انگیزه و اراده به عنوان مبادی بعید فعل انسان از سوی خداوند متعال باشد، در حقیقت فعل از سوی حق تعالی صادر شده است و دیگر انسان فاعلیتی در ایجاد فعل ندارد، و این همان نظریه جبر است؛ ثانیاً، از سویی مبادی قریب، تفسیری روشن در عبارات وی ندارد و از سوی دیگر - هم‌چنان‌که گفته شده - با اعتقاد به این مبادی قریب، چگونه اختیار انسان توجیه می‌شود؟ ثالثاً، علامه مجلسی تأکید کرده است که فخر رازی هرچند به بطلان جبر و تفویض اعتراف کرده، اما نتوانسته است نظریه «امر بین الامرین» را به شایستگی تفسیر کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۸۲). آنچه علامه مجلسی بدان اشاره کرده، مبنی بر اعتراف فخر رازی به نظریه «امر بین الامرین»، با عباراتی که برخی محققان

از فخر رازی نقل کرده‌اند، سازگار است. این اندیشمندان از وی چنین نقل می‌کنند: «الحق ما قال بعض ائمه الدين: "إنه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الأمرين" وذلك أن مبني المبادي القريبه لافعال العبد علي قدرته و اختياره و المبادي البعيده علي عجزه و اضطرار فالإنسان مضطرّ في صورة المختار كالقلم في يد الكاتب و الوند في شقّ الحائط»؛ نظریه صحیح همان است که برخی از ائمه دین گفته‌اند و آن این است: نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان آن دو؛ و اما تفسیر آن این است که مبادی قریبه برای افعال انسان، قدرت و اختیار آنان است و مبادی بعیده آن، عجز و اضطرار انسان است؛ پس انسان در اختیار داشتش مضطر است؛ مانند قلمی که در دست نویسنده است و میخ در شکاف دیوار (میرداماد، ۱۳۸۱، ۲: ۲۲۶؛ کاشانی، ۱۳۸۱: پاورقی ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۸۲).

این عبارت تا جایی که نویسندگان این مقاله جست‌وجو کرده‌اند، در کتاب‌های فخر رازی یافت نشد، ولی یا باید ما با توجه به عبارت‌های جبرگرایانه وی، او را جبری بدانیم یا آن‌که با توجه به دقیق بودن این اندیشمندان، این احتمال را قوی بدانیم که وی معتقد به نظریه «امر بین الأمرین» بوده است؛ البته به نظر می‌رسد - همان‌گونه که پیش از این بیان شد - می‌توان با توجه به تمسک وی به برخی احادیثی که بر نظریه امر بین الأمرین دلالت دارند (رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵-۱۲۷)، وی را از حامیان این نظریه دانست، هرچند این حمایت وی آن‌چنان که باید محکم نیست.

۳. تأثیر هر دو قدرت (خلق الهی و اختیار انسانی)

ماتریديه با قبول آزادی و تأثیر اراده انسان، بر شمول خالقیت خداوند تأکید می‌ورزند و خلق را منحصرأ از آن خداوند می‌دانند. ماتریديه در اثبات شمول خالقیت خداوند بر افعال اختیاری و ارادی انسان، از عقل و نقل بهره می‌گیرند:

الف. لازمه اثبات خلق برای غیر خداوند، عاجز ساختن خداوند در فعل است.

ب. لازمه اثبات خلق برای غیر خداوند، مشابهت بین فعل انسان و فعل خداوند است؛ در حالی که آیات قرآن، مشابهت خداوند با بندگان را نفی کرده است (نسفی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۸ و ۲۸۴).

البته باید گفت ماتریديه با وجود پذیرش شمول خالقیت الهی بر افعال آدمی، به آزادی، اختیار و فاعلیت انسان و تأثیر او در اعمال و افعالش نیز اذعان و باور دارند. ابومنصور ماتریدی در کتاب التوحید برای استناد فعل به انسان، دلایل بسیاری ارائه کرده است. از دیدگاه وی، اثبات فعل برای انسان از طریق سمع و عقل و ضرورتی است که انکارش مکابره به شمار

می‌آید: «خداوند کسانی را که در دنیا اطاعت کنند، وعدهٔ ثواب و کسانی که او را عصیان کنند، وعدهٔ عقاب داده است؛ در این صورت، اگر اطاعتِ معصیت کار خداوند باشد، پس پاداش و جزا را نیز خود او دریافت خواهد کرد. هم‌چنین هر کسی از حاقِّ نفس خود علم دارد که نسبت به افعال خود مختار و فاعل و کاسب است» (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۱۶۶).

کمال‌الدین بیاضی حنفی در این باره می‌نویسد: «مؤثر در فعل عبد، مجموع خلق الهی و اختیار انسان است، نه اول فقط تا جبر باشد، و نه دوم فقط تا قدر باشد؛ پس ما به تأثیر هر دو قدرت قائل هستیم؛ قدرت خداوند در ایجاد فعل و قدرت انسان در کسب آن، و این قولی میانه و جامع است که مقتضای همهٔ ادله است؛ چنان‌که محمد بن علی بن الحسین علیه السلام فرموده است: "بر بندگان نه جبر است و نه تفویض و نه تسلیط." پس هر دو قدرت در فعل مؤثر است؛ یعنی به هر دو قدرت قائل هستیم» (بیاضی حنفی، ۱۳۶۸ق: ۲۵۷-۲۵۸).

کمال‌الدین بیاضی و ملا علی قاری در توضیح آن می‌گویند: «خلق در جایی است که فاعل مستقلاً فعل را انجام دهد و کسب در جایی است که فاعل از خود استقلال ندارد. اگر دو قدرت که یکی مستقل و دیگری غیرمستقل است، در محل واحد جمع شوند، اشکالی ندارد» (بیاضی حنفی، ۱۳۶۸ق: ۲۵۷-۲۵۸؛ قاری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴).

تحلیل دیدگاه ماتریدیه: متکلمان ماتریدیه نیز تلاش کردند تا با تفسیری که ارائه می‌دهند، از کسب و جبر فاصله بگیرند. با وجود این، ماتریدیه نتوانستند تصویر شفافی و صریحی از نحوهٔ چگونگی اختیار انسان ارائه بدهند. از نقاط تاریک تفسیر ماتریدیه این است که آن‌ها انسان را فاعل حقیقی خویش می‌دانند، لکن انسان را موجد آن نمی‌دانند (اعتراف به فاعلیت و انکار مداخلت انسان در ایجاد فعل).

۴. فعل انسان و مخلوق و مفعول خداوند متعال

ابن‌ابی‌العز حنفی طحاوی در کتاب *شرح العقیة الطحاوی* در باب «افعال اختیاری»، هر دو گروه جبریه و قدریه را مورد نقد و بررسی قرار داده و سخن آن‌ها را رد کرده است. وی می‌نویسد: «هر یک از این دو گروه، دلایلی برای نظریهٔ خود ارائه کرده‌اند که در جای خود صحیح است و ادلهٔ هر دو گروه، برابر و متکافی هستند و از درجهٔ اعتبار ساقط‌اند؛ و نظریهٔ صحیح آن است که هر دو دسته دلیل را به هم ضمیمه کنیم: ۱. عموم قدرت و مشیت خداوند متعال در اعیان و افعال؛ ۲. انسان حقیقتاً فاعل افعال خودش می‌باشد و به همین سبب، مورد مدح و ذم دیگران واقع می‌شود.»

وی می‌نویسد: «یکی از ادله جبریه بر نظریه‌شان این است: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷). در این آیه خداوند "رمی" را از پیامبر ﷺ نفی کرده و آن را برای خودش اثبات کرده است. این آیه دلالت می‌کند که انسان در افعال خود نقشی ندارد. لکن این دلیل نظریه آن‌ها را رد می‌کند، زیرا خداوند با عبارت "إِذْ رَمَيْتَ" برای پیامبر ﷺ رمی را اثبات کرده است.»

وی درباره قدریه نیز می‌نویسد: «یکی از ادله آن‌ها این آیه شریفه است: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) که می‌گوید: خداوند بهترین خالق‌هاست. نشان می‌دهد غیر از خداوند، خالق‌های دیگری وجود دارد. یا آیه ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سجده: ۱۷)؛ انسان‌ها به سبب عمل خود جزا داده می‌شوند. لکن این سخن نیز مردود است، زیرا افعال انسان‌ها داخل در عموم آیه ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (زمر: ۶۲) است؛ یعنی خداوند خالق و آفریننده هر چیزی است که افعال انسان نیز داخل در عموم شیء است. پس خداوند خالق افعال انسان‌ها نیز هست. چه سخن فاسدی است که افعال انسان را از عموم کل شیء خارج کند! وی درباره آیه دوم نیز می‌گوید: «باء در آیه شریفه به معنای سببیت است؛ یعنی به سبب عمل انسان‌ها جزا می‌دهد و خداوند هم خالق و آفریننده سبب‌ها و مسبب‌هاست.»

ابن‌ابی‌العز حنفی طحاوی می‌نویسد: «فعل انسان حقیقتاً فعل خودش و منسوب به خودش است، لکن مخلوق، آفریده و مفعول خداوند هم است، اما نفس فعل خدا هم نیست؛ بین فعل و مفعول فرق است. و به این سخن، شیخ ما ابوحنیفه با این عبارت اشاره کرده است: "و أفعال العباد خلق الله و كسب من العباد - أثبت للعباد فعلا و كسبا - و أضاف الخلق لله تعالى. و الكسب: هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾؛ افعال انسان آفریده خداوند و کسب‌شده از سوی بندگان است - برای انسان هم فعل و هم کسب را اثبات کرده است - و آن را به خداوند نیز نسبت داده و کسب فعلی است که سود و ضرر آن به فاعلش می‌رسد؛ هم‌چنان‌که خداوند در آیه شریفه می‌فرماید: "هر کار نیکی را انجام دهد، برای خود انجام داده، و هر کار بدی کند، به زیان خود کرده است" (طحاوی، ۲۰۰۵: ۴۳۷-۴۴۴).

بررسی دیدگاه طحاوی: طحاوی در تبیین چگونگی اختیار می‌گوید: «فعل انسان حقیقتاً فعل خودش و منسوب به خودش است، لکن مخلوق، آفریده و مفعول خداوند هم است، اما نفس فعل خدا هم نیست؛ بین فعل و مفعول فرق است» (طحاوی، ۲۰۰۵: ۴۳۷-۴۴۴). این نظریه به نوعی تناقض‌گویی است، زیرا از سویی انسان را فاعل حقیقی افعال خودش می‌داند، ولی از سویی دیگر خداوند را خالق آن می‌داند و انسان را موجد آن نمی‌داند.

نقاط مشترک بین قرائت‌های متکلمان اهل سنت

۱. پذیرش اصل اختیار: این دسته از متکلمان اهل سنت، اصل اختیار را پذیرفته و انسان را مختار می‌دانند، اما در چگونگی اختیار تفاسیر گوناگونی ارائه کرده‌اند.
۲. نفي تفویض و جبر: تفویض و جبر را با ذکر دلایل مورد نقد و بررسی قرار داده و آن دو را رد کرده‌اند.
۳. پذیرش امر بین الامرین: برخی متکلمان اهل سنت نیز مانند ماتریدیه، به صحیح و حق بودن نظریه «امر بین الامرین» اعتراف کرده‌اند (بیاضی حنفی، ۱۳۶۸ق: ۲۵۷-۲۵۸)؛ برخی دیگر نیز مانند ابن‌ابی‌العز حنفی طحاوی (طحاوی، ۲۰۰۵: ۴۳۷-۴۴۴) و ابن‌قیم جوزیه (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸) هرچند به این نظریه تصریح نکرده‌اند، ولی با ردّ جبر و تفویض راه میانه آن دو را بیان می‌کنند. اما برخی افراد مانند فخر رازی - همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد - هرچند با توجه به نقل تمسک وی به روایاتی ناظر به نظریه امر بین الامرین (رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۷-۱۲۵) و نیز با توجه به عبارات‌های نقل‌شده از وی درباره این مسئله (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱، ۲: ۲۲۶؛ کاشانی، ۱۳۸۱: پاورقی ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۸۲)، به نظر می‌رسد متمایل به این نظریه بوده است؛ البته آن‌گونه که شایسته این نظریه است، آن را توضیح نداده و از آن دفاع نکرده است.

نقاط متفاوت بین قرائت‌های متکلمین اهل سنت

۱. پذیرش کسب: برخی دانشمندان اهل سنت مانند فخر رازی، در يك مرحله قائل به کسب می‌شوند و از نظریه کسب به نظریه امر بین الامرین گرایش پیدا کرده‌اند. برخی دیگر از متکلمان مانند ماتریدیه، تفسیری که از کسب ارائه می‌دهند، شبیه به نظریه «امر بین الامرین» است و آن را «کسب» نام می‌گذارند، اما تفسیری که مبدع نظریه کسب (ابوالحسن اشعری) از آن ارائه کرده است، غیر از امر بین الامرین است؛ مثلاً کمال‌الدین بیاضی و ملا علی قاری (قاری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴) می‌گویند: خلق در جایی است که فاعل مستقلاً فعل را انجام دهد و کسب در جایی است که فاعل از خود استقلالی ندارد. اگر دو قدرت که یکی مستقل و دیگری غیرمستقل است، در محل واحد جمع شوند اشکالی ندارد. این‌ها فرق میان کسب و خلق را در این می‌دانند که کاسب در آن استقلال ندارد، ولی خلق آن است که خالق در آن استقلال دارد (قاری، ۱۴۱۷ق: ۵۹-۶۰).

۲. تبیین چگونگی اختیار: همان‌گونه که در تبیین نظریات مختلف دانشمندان اهل سنت مانند فخر رازی (رازی، ۱۴۴۰ق، ۲۰: ۲۶۰) مطرح شد، هرچند تلاش کرده‌اند فاعلیت انسان را حقیقی قلمداد کنند، ولی وقتی خواسته‌اند این فاعلیت را در توضیحی با قضا و قدر الهی جمع کنند، این توضیح آنان چیزی جز جبر و اضطرار برای انسان باقی نگذاشته است. متکلمان ماتریدیه نیز هرچند تلاش کرده‌اند از کسب و جبر فاصله بگیرند، اما نتوانستند تصویری شفاف از اختیار انسان ارائه دهند، چراکه چگونه می‌توان از سوی انسان را فاعل حقیقی دانست و از سوی دیگر او را موجد آن ندانست؟! (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۱۱۶). برخی متکلمان نومعتزله که در واقع همان اشعریان عقل‌گرا هستند، مانند شیخ محمد عبده، عبدالعظیم زرقانی و شیخ محمود شلتوت، هرچند صریحاً جبر و تفویض را رد کرده‌اند، لکن تبیینی روشن از اختیار انسان ندارند (عبده، ۱۴۲۱ق: ۵۹-۶۲). طحاوی نیز به گونه‌ای سخن گفته است که جز تناقض نتیجه‌ای دیگر ندارد؛ نتیجه‌ای که می‌توان گفت یکی از نقاط مشترک میان بسیاری از نظریات این اندیشمندان است. او از سوی، فعل انسان را حقیقتاً فعل خودش می‌داند و از سوی دیگر، همان فعل را مخلوق خداوند دانسته است (طحاوی، ۲۰۰۵: ۴۳۷-۴۴۴).

به نظر می‌رسد در مجموع آرای بیان‌شده درباره رابطه اختیار انسان و قدرت و اراده الهی، تنها تبیین امام الحرمین جوینی (جوینی، ۱۴۲۴ق: ۳۴ و ۳۶؛ شهرستانی، ۱: ۹۸-۹۹) را می‌توان با نظریه «امر بین الامرین» نزدیک دانست.

نتیجه‌گیری

- ۱- اشتراکات در قرائت‌های مذکور از قبیل پذیرش اصل اختیار و مختار دانستن انسان؛ مردود دانستن تفویض و جبر؛ تصریح به صحت و برحق بودن نظریه «امر بین الامرین» است، برخی دیگر نیز، مانند ابن ابی العز حنفی طحاوی، ابن قیم جوزیه، اگرچه به «امر بین الامرین» تصریح نکرده‌اند، لکن با رد کردن جبر و تفویض راه میانه آن دو را بیان کرده‌اند.
- ۲- برخی از متکلمین سنی، نظریه کسب را، مانند فخر رازی در یک مرحله قائل به کسب می‌شوند و از نظریه کسب به نظریه «امر بین الامرین» گرایش پیدا کرده‌اند. برخی دیگر، مانند ماتریدیه تفسیری که از کسب ارائه می‌دهند، شبیه «نظریه امر بین الامرین» می‌باشد. و آن را کسب نام می‌گذارند.
- ۳- علی‌رغم اعتراف متکلمین سنی، به فاعلیت حقیقی انسان و اذعان به بدهاوت آن، تفسیری که برای اختیار انسان بیان کرده‌اند یا سر از جبر درمی‌آورد، مانند تفسیر فخر رازی یا

مانند ماتریدیه که با تفسیر خود از کسب اشعری فاصله گرفته‌اند، لکن نتوانستند تصویر شفافی و صریحی از نحوه چگونگی اختیار انسان ارائه بدهند، آنها انسان را فاعل حقیقی خویش می‌دانند، لکن انسان را موجد آن نمی‌دانند. طحاوی به اینکه فعل انسان را حقیقتاً منسوب به خودش می‌داند، لکن مخلوق و آفریده و مفعول خداوند هم است، اما نفس فعل خدا هم نیست، بین فعل و مفعول فرق است، این نظریه به نوعی تناقض‌گویی است؛ زیرا از یک طرف انسان را فاعل حقیقی افعال خودش می‌دانند، ولی از طرف دیگر خداوند را خالق آن می‌دانند و انسان را موجد آن نمی‌دانند.

۴- تفاسیری که به نوعی توانسته‌اند نحوه اختیار انسان و نقش انسان را توجیه و تبیین کنند، تفسیر امام الحرمین جوینی و ابن قیم جوزیه است.

منابع

قرآن کریم

۱. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی أصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۴ق)، *النهاية فی غریب الحدیث*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۴. _____، (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
۵. جوزیه، ابن قیم، (۱۴۱۷ق)، *شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل*، بیروت، دار الجمیل، چاپ اول.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۸ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت، علی شیری.
۷. إربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی‌هاشمی.
۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۹. بیاضی حنفی، کمال‌الدین، (۱۳۶۸ق)، *اشارات المرام*، تحقیق: یوسف عبد الرزاق، مصر، شركة المصطفی البانی.
۱۰. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۴۸)، *الفرق بین الفرق*، مصر، عزت عطار حسینی.
۱۱. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۴۲۴ق)، *العقیده النظامیه*، تحقیق: محمد زبیدی، بیروت، دار سبیل الرشاد.
۱۲. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۴۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبعه الثالثه.
۱۴. _____، (۱۹۹۲)، *معالم أصول الدین*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.

۱۵. _____ (۱۴۰۶ق)، ارشاد الطالبین الی المنهج القويم فی بیان مناقب الشافعی، مصر، مکتبه الکلیات.
۱۶. _____ (۱۳۴۱)، البراهین فی علم کلام، تقدیم، تصحیح و نگارش: محمداقرب سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۲۱ق)، الکلام المقارن، قم، دفتر نماینده رهبری در امور اهل سنت بلوچستان.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
۱۹. _____ (۱۳۶۹)، ترجمه: غلامرضا خسروی حسینی، مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی.
۲۰. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بی جا، الحیاة.
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۸)، جبر و اختیار، قم، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهدا علیه السلام.
۲۲. شلتوت، محمود، (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن الکریم، تهران، مجمع تقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۱۵ق)، الملل والنحل، بیروت، دار المعرفه، چاپ چهارم.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد، مرتضی.
۲۵. طحاوی، ابن ابی العز حنفی، (۲۰۰۵)، شرح العقیة الطحاویة، بغداد، دار الكتاب العربی، چاپ اول.
۲۶. عبده، شیخ محمد، (۱۴۲۱ق)، رسالة التوحید، بیروت، دار ابن حزم.
۲۷. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۲۸. علم الهدی، سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
۲۹. عطوان، حسین، (۱۹۸۶)، الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی العصر الاموی، بیروت، بی تا.
۳۰. غزالی، محمد، (۱۹۹۳)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، مکتبة الهلال.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، چاپ دوم.
۳۳. قاری، ملا علی، (۱۴۱۷ق)، شرح فقه الاکبر، تحقیق: مروان محمد الشعار، بیروت، دار النفایس.
۳۴. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، شرح و حواشی: احمد رنجبر، تهران، امیرکبیر.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۳۶. مجلسی، محمداقرب، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۷. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۳۸. ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، التوحید، بیروت، دار الکتب الاسلامی.
۳۹. میرداماد، سید محمداقرب، (۱۳۸۱)، به اهتمام: عبدالله نورایی، مصنفات، تهران، دانشگاه تهران.