



تمایز میان خالقیت و فاعلیت؛ نظریه‌ای ناتمام برای فرار از جبر و تفویض

سیدحسین طالقانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۷

چکیده

در تاریخ تفکر بشری، مسئله فاعلیت انسان و تبیین ارتباط میان اراده خدا و اراده انسان، پاسخ‌های متعددی یافته و دیدگاه‌های مختلفی را پدید آورده است. در میان مذاهب اسلامی نیز کسانی با تأکید بر حاکمیت اراده الهی و نفی فاعلیت انسان، به جبر گراییده و گروهی دیگر برای حفظ فاعلیت حقیقی انسان، به تفویض متمایل شدند. در میان جریان اصحاب حدیث، کسانی با تمایز نهادن میان «فعل» و «مفعول» تلاش کرده‌اند راه‌حلی برای این مشکل تاریخی بیابند. این نظریه معتقد است، افعال بندگان اگرچه مخلوق و مفعول خداوند هستند، اما فعل او نیستند، بلکه حقیقتاً فعل انسان شمرده می‌شوند. به نظر می‌رسد، این تلاش با توجه به مبانی اصحاب حدیث در مسئله فاعلیت، همچنان گرفتار جبر است.

واژگان کلیدی

اصحاب حدیث، جبر، تفویض، فاعلیت انسان.

درآمد

انسان با تمام نقص‌ها و محدودیت‌هایش، دارای قدرت و اراده است و در پی توجه به افعال خویش درمی‌یابد که می‌توانست عملی را که انجام داده، اراده نکند و یا کاری را که اراده انجامش را نداشت، اراده کرده و انجام دهد. این وجدان اولیه و فطری، اراده را به عنوان فعل نفس و عامل به‌کارگیری قدرت، آزاد و بی‌قید تصویر می‌کند و انسان، خود را فاعل و منشأ پدید آمدن فعل می‌شناسد. اما این قدرت و اراده، موانع و محدودیت‌هایی دارد که در انجام بسیاری از کارها، فاعلیت انسان و آزادی اراده او را به چالش می‌کشد. عوامل طبیعی و غیرطبیعی که مانع انسان در اعمال اراده است، زمینه‌ساز اندیشه جبر و محدود یا بی‌تأثیر دانستن اراده انسان شده است. این اندیشه که: «تنها یک وضعیت پیش روی انسان است و همان وضعیت برای او ضرورت دارد» در تحلیل‌های مختلف، مبتنی بر مبادی فکری گوناگونی پدید آمد و در تاریخ، جریان‌های جبرگرا با رویکردهای متنوعی ظهور یافتند. اما در سنت‌های دینی، این مسئله نوعاً در ارتباط با علم و اراده الهی است؛ در همه ادیان توحیدی و بسیاری از مکاتب فکری، خداوند با اوصافی چون «علم»، «قدرت» و «اراده مطلق» به عنوان خالق و مبدأ ایجاد هستی شناخته می‌شود؛ هیچ موجودی نمی‌تواند بر قدرت و اراده او غالب شود. اما گستره این قدرت و اراده تا کجاست؟ آیا این شمول و گستردگی جایی برای فاعلیت غیرخدا باقی می‌گذارد؟ آیا هر فعلی مخلوق خداوند و به قدرت و اراده او پدید آمده است و اگر چنین است، آیا می‌توان فاعل دیگری غیر از خدا را شناخت و درباره فعل او سخن گفت؟

انگاره تعارض قدرت و اراده مطلق الهی با آزادی اراده انسان، پیش از ظهور اسلام و پیدایش جریان‌های کلامی جبرگرا، در سنت‌های یهودی - مسیحی و حتی در فرهنگ‌های مشرکانه وجود داشته است. عرب جاهلی و مشرکان مکه نیز اگرچه یکتاپرست و پیرو ادیان الهی نبودند، اما به اراده خداوند به عنوان تعیین‌کننده سرنوشت آدمیان باور داشتند. حسن بصری می‌گفت: «خداوند محمد ﷺ را به سوی عرب مبعوث کرد، در حالی که ایشان جبرگرایان قدری (قدریه مجبره) بودند» (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۳، ۸: ۳۰۰). قرآن کریم از این باور مشرکان مکه چنین گزارش کرده است: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۱۴۸). این آیه شریفه تصریح می‌کند که مشرکان مکه، شرک خود و پدرانشان را به مشیت و خواست الهی نسبت می‌دادند. در آیات دیگری نیز به قول مشرکان اشاره شده است که عبادت فرشتگان و شریک قرار دادن برای خداوند را به مشیت الهی منتسب می‌کردند: «وَقَالُوا

لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ» (زخرف: ۲۰؛ نحل: ۳۵). در مواردی نیز گناهان خویش را به امر الهی مرتبط کرده، از خود سلب مسئولیت می‌کردند: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا» (اعراف: ۲۸).

پس از نزول قرآن کریم و در سنت اسلامی نیز بر فراگیر بودن اراده و مشیت خداوند و آموزه قضا و قدر تأکید شد. این آموزه‌ها در کنار پیشینه فکری اعراب جاهلی، زمینه جبرگرایی و انگاره ناسازگاری با اراده انسان را پدید آورد. البته در قرآن کریم، در کنار این دسته از آیات، آیات فراوانی نیز به مسئولیت و تکلیف آدمی و در حقیقت به آزادی اراده در انسان اشاره دارد؛ مثل آیه شریفه: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و یا: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَا بَ» (رعد: ۲۹) که مؤمنان را بر ایمان و عمل صالح، مدح کرده است. اما به هر تقدیر، این دو گروه از شواهد قرآنی و روایی، زمینه برداشت دو اندیشه متفاوت و حتی متعارض را داشت. با ورود به دوران نظریه‌پردازی‌های کلامی در پایان سده اول هجری، این مسئله به یکی از مهم‌ترین موضوعات چالش‌برانگیز در کلام اسلامی تبدیل شد و نظریه‌های مختلفی درباره این موضوع شکل گرفت. جریان‌های مختلف کلامی نتوانستند میان مجموعه شواهد و مستندات وحیانی و عقلانی در این موضوع جمع کرده، معمولاً پاره‌ای از شواهد را به نفع پاره‌ای دیگر از مستندات، کنار نهاده‌اند. البته در این داوری، عوامل بیرونی هم دخالتی تأمل‌برانگیز داشته است. ضمیمه شدن انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی و تأثیرپذیری از آموزه‌ها و فرهنگ‌های بیرون از جهان اسلام، سبب شد هر گروه از مسلمانان با تأکید بر پاره‌ای از شواهد کتاب و سنت، تفسیری متمایز از مسئله ارائه کند.

اگرچه در موضوع فاعلیت انسان، دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی از سوی متکلمان ارائه شده و در جزئیات اختلافات فراوانی میان ایشان وجود دارد، اما فارغ از اختلاف در جزئیات، در مجموع جریان‌های کلامی، سه دیدگاه کلی را می‌توان تمییز داد؛ گروهی فاعلیت انسان را مقهور فاعلیت و اراده خدا دانسته، قائل به «جبر» شدند؛ گروهی با تأکید بر فاعلیت حقیقی و استقلالی انسان، نقش خداوند و فعل او را در افعال اختیاری انسان انکار کرده، به «تفویض» گراییدند؛ و گروهی هم تلاش کردند راهی برای پذیرش فاعلیت انسان و در عین حال، بیرون رفتن از حاکمیت مطلق اراده الهی ارائه کنند.

به نظر می‌رسد، مسئله جبر یا اختیار تا دهه‌های پایانی سده اول نه تنها مسئله عمومی در جامعه اسلامی نبود، بلکه به عنوان مسئله‌ای کلامی مورد توجه نخبگان و جامعه علمی آن روز هم قرار نمی‌گرفت. شاید معاویه نخستین کسی است که رسماً قرآنی جبرگرا از آیات و روایات

تقدیر به دست داد (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۳، ۸: ۲۶). این نظریه که به شدت از سوی حاکمان اموی تبلیغ می‌شد (قائمی، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۳۴)، شواهد فراوانی از کتاب و سنت را برای توجیه ارائه می‌نمود. به تدریج جریان فقها و محدثان (اصحاب الحدیث) که بدنه اصلی جامعه اسلامی با ایشان همراه و هم‌رأی بود و بر ظواهر کتاب و سنت تأکید داشت، وجه اشتراکی با این دیدگاه پیدا کرد و آیات و روایات فراوانی در موضوع اراده و مشیت الهی، قضا و قدر، طینت و مسئله سعادت و شقاوت و موضوعات دیگر، مورد تأکید و استناد قرار گرفت. در همین زمان، نظریه «جبر» از سوی جریان جهمیه^۱ تبیینی کلامی یافته، به مقابله جدی با قدریه^۲ پرداخت. گرچه اصحاب حدیث موافق دیدگاه جهمیه نبودند و به صراحت در برابر برخی باورهای این گروه موضع می‌گرفتند، اما دیدگاه ایشان در توحید افعالی و انحصار خالقیت در خداوند، تفسیری از مسئله فاعلیت به دست می‌داد که دیدگاه جبرگرایانه را تقویت می‌کرد؛ به‌ویژه موضع‌گیری‌های ایشان در برابر طرفداران اختیار - که البته به انکار قدر و شمول اراده الهی می‌پرداختند - و نیز تأکید اصحاب حدیث بر انحصار فاعلیت و خالقیت در خداوند، ایشان را نزدیک به دیدگاه جبرگرایان قرار داده است. از این رو، از نگاه بسیاری از متکلمان و صاحبان اندیشه، جریان اصحاب حدیث بخش بزرگی از جبرگرایان جهان اسلام را تشکیل می‌دهند. اما از آن‌جا که اصحاب حدیث همواره از ورود به مجادلات کلامی پرهیز داشتند، تبیین روشنی از دیدگاه آنان وجود ندارد؛ با این حال، در پاره‌ای از منابع و آثار این جریان فکری، نفی جبر و جبرگرایی دیده می‌شود و می‌توان مدعی شد که ایشان در عین تأکید بر توحید در خالقیت و حاکمیت اراده الهی، بر خلاف جبرگرایان محض، هیچ‌گاه فاعلیت انسان را انکار نکرده و همواره در تلاش برای جمع فاعلیت حقیقی انسان با حاکمیت اراده الهی و توحید در خالقیت بوده‌اند. در این راستا محمد بن اسماعیل بخاری (م. ۲۵۶)، از پیشوایان برجسته اصحاب حدیث در سده سوم، تبیینی ارائه کرده است که بعدها از سوی ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق) نیز شرح و بسط داده شده و راه‌حلی برای مشکل تاریخی جبر و تفویض دانسته شده است. این نوشتار می‌کوشد با بررسی مبانی اندیشه اصحاب حدیث در موضوع فاعلیت انسان، تبیین ارائه‌شده از سوی ایشان را بازخوانی و نقد کند. از آن‌جا که معتقدیم حل این معضل الهیاتی تنها در نظریه اهل بیت علیهم‌السلام ارائه شده است و از طرفی، برخی اندیشمندان سلفیه نیز مدعی حل مسئله جبر و تفویض در اندیشه

۱. پیروان «جهم بن صفوان»، از متکلمان جبرگرا و مرجئی قرن دوم. این گروه به «جبریة خالصه» نیز مشهورند.
 ۲. گروهی که در اواخر قرن اول پدید آمدند و با تأکید بر آزادی اراده و اختیار انسان، تقدیر حتمی خداوند نسبت به افعال بندگان را انکار کردند.

اصحاب حدیث با ارائه نظریه تمایز میان خلق و فعل هستند، بازخوانی نظریه ایشان مبتنی بر مبانی اندیشه اصحاب حدیث، ضرورت می‌یابد.

مبانی اصحاب حدیث در مسئله فاعلیت

الف) قضا و قدر الهی

در بین آموزه‌ها و دیدگاه‌های اصحاب حدیث که با موضوع فعل خدا و فعل انسان مرتبط است، تأکید بر مسئله قَدَر و قضای الهی - که تجلیگاه علم خداوند و نقشه‌ای برای تحقق امور عالم به شمار می‌رود - جلوه ویژه‌ای دارد. حرب بن اسماعیل کرمانی (م. ۲۸۰ق)، از شاگردان امام احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق) مدعی بود هر کس اقرار به علم داشته باشد لازم است اقرار به قَدَر و مشیت الهی نسبت به هر امر جزئی داشته باشد (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۷۲). روایات فراوان در موضوع تقدیر و فهم و تبیین اصحاب حدیث از این روایات، عنوان «مثبتین قدر» را برای جمعیت فراوانی از اهل سنت به همراه آورده بود. مروری بر آثار و مکتوبات اصحاب حدیث نشان می‌دهد، نقل و تأکید بر روایات قضا و قدر بخش گسترده‌ای از میراث اصحاب حدیث را به خود اختصاص داده است. در این متون تأکید شده است که تقدیر بر پایه علم خداوند و پیش از خلق نوشته شده است و آنچه تا دامنۀ قیامت رخ خواهد داد، مطابق با این تقدیرات خواهد بود. سعید بن جبیر (م. ۹۵ق) از عبدالله بن عباس نقل کرده است: «خداوند لوح را آفرید. سپس به قلم گفت: علم مرا درباره خلقم بنویس؛ پس آنچه تا قیامت پدید می‌آید نوشته شد و مردم به مسیری که از پیش نوشته شده و تمام شده است، حرکت می‌کنند» (ذهبی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۰). عثمان بن سعید دارمی (م. ۲۸۰ق) در کتاب *الردّ علی الجهمیه* روایات متعددی در این زمینه نقل کرده که اولین مخلوق خداوند «قلم» است و همه چیز تا قیامت را نوشته است؛ حتی عمل انسان‌ها از پیش در تقدیر ثبت شده و پیش از تولد هر انسانی نوشته شده است که شقی و اهل دوزخ است یا سعید و اهل بهشت (دارمی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۲-۱۲۸). دیدگاه قدریه درباره مسئله تقدیر سبب شد، موضوع ایمان به قضا و قدر جزو اعتقادات اصلی اصحاب حدیث دانسته شود. در تمامی اعتقادنامه‌ها و مصادر گوناگون اصحاب حدیث که درباره ایمان سخن گفته شده است، به این عبارت برمی‌خوریم که: «الایمان بالقدر خیره و شرّه من الله» (مجموعه نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۱۹، ۳۸، ۱۰۵، ۱۴۳، ۱۶۵). عبیدالله بن بطه عکبری، از محدثان و فقیهان برجسته حنبلی (م. ۳۸۷ق) به نقل از اوزاعی، فقیه شام (م. ۱۵۷)، و دیگران از ابن عباس، اعتقاد به قَدَر را نظام توحید معرفی کرده است که تکذیب آن به نقض توحید می‌انجامد (ابن بطه، ۱۴۱۸ق: ۴: ۱۵۸).

ب) شمول و حاکمیت اراده الهی

گذشته از علم پیشین الهی و مسئله قضا و قدر که افعال انسان را پیش از تحقق خارجی مشخص شده، قطعی و معلوم می‌دانست، از نظر اصحاب حدیث، پدید آمدن این افعال نیز به اراده و مشیت الهی بود. البته تأکید بر نظام فراگیر اراده و مشیت الهی و نیز عمومیت قضا و قدر از سوی برخی اشخاص و جریان‌های کلامی دیگر چون خلفیه، خمیه، شعبیه، میمونیه، اباضیه از خوارج و نیز ضراریه، نجاریه و کلابیه نیز مورد تأکید قرار می‌گرفت (اشعری، ۱۹۸۰: ۹۳، ۹۴، ۱۰۸، ۲۸۱، ۲۸۳، ۵۱۴).

اگرچه توصیف خداوند به صفت «اراده»، مورد اتفاق همه فرق و مذاهب اسلامی است، اما گروه‌های مختلف اسلامی در این‌که حقیقت اراده چیست و چه نسبتی با ذات الهی دارد و گستره این اراده تا کجاست، اختلاف نظر دارند. نخستین اختلاف در مسئله اراده الهی در نسبت این صفت با ذات مطرح بود؛ اصحاب حدیث و در پی ایشان اشاعره، اراده را همچون علم و قدرت از صفات ذات و قدیم می‌شمردند که البته متمایز از ذات، ولی از ازل موجود بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸-۱۱۹). در برابر ایشان، معتزلیان، همه بر این باور بودند که اگرچه خداوند حقیقتاً مرید است، اما اراده صفت فعل است نه صفت ذات (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۳: ۶: ۳؛ اشعری، ۱۹۸۰: ۵۰۹)؛ و به تعبیر دیگر، جنس اراده از سنخ فعل است، پس حادث خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۱۲۶). اختلاف دیگر در موضوع اراده، به حوزه شمول و گستردگی اراده الهی بازمی‌گشت؛ آیا اراده خداوند شامل افعال انسان نیز می‌شود یا محدود به امور تکوینی و خارج از اختیار انسان است؟ در این‌جا نیز محدود کردن اراده خدا به امور تکوینی و خارج کردن افعال انسان از سیطره اراده خداوند، نتایج مهمی در مسئله جبر و اختیار دارد؛ چنانچه باور به شمول اراده الهی نسبت به افعال انسان با تفسیرهای متعدد می‌تواند منشأ نظریه‌های متنوعی در فاعلیت انسان باشد.

همه گروه‌های جبرگرا در این مسئله اتفاق داشتند که اراده خداوند شامل و حاکم بر همه امور است و چیزی در عالم، حادث نمی‌شود مگر به اراده حق تعالی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۱۹۷؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). اصحاب حدیث نیز بر پایه مستندات از قرآن کریم و حدیث، اراده الهی را مطلق دانسته، معتقد بودند هیچ خیر و شری در این عالم پدید نمی‌آید مگر به اراده و مشیت الهی (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱). ایشان همه افعال انسان را به اراده خداوند مستند کرده (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱) و مخلوق خدا می‌دانستند (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۱۱۲؛ لالکایی، ۱۴۱۸، ۲:

۴۷۹). از نظر ایشان، حتی شرور و معاصی که مورد نهی الهی قرار گرفته و خداوند بدان رضایت ندارد نیز به اراده الهی است و خداوند آن را اراده کرده است، چون میان اراده و رضا تلازمی نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۴). ایشان افزون بر شواهد متعدد از قرآن کریم و روایات، به اجماع مسلمانان استدلال می‌کردند که معتقدند: «ماشاءالله کان و ما لم یسأ لایکون» (ابن بطه، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۵). نتیجه این دیدگاه، در کنار قول به قدیم بودن اراده الهی این خواهد بود که همه اعمال انسان‌ها، اعم از نیک و بد، به اراده قدیم و غیر قابل تغییر الهی واقع خواهد شد. ابن بطه عکبری (م. ۳۸۷ق)، از بزرگان اصحاب حدیث، بر این مطلب ادعای اجماع کرده است که چیزی در آسمان و زمین موجود نشده و نخواهد شد مگر به اراده، مشیت و قضای الهی (ابن بطه، ۱۴۳۲ق: ۱۳۲). ضیاءالدین مقدسی (م. ۵۶۹ق) نیز اجماع ائمه سلف را بر این مطلب گزارش کرده است (مقدسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۵)، چنان‌که اشعری نیز در بیان دیدگاه اصحاب حدیث به این مطلب اشاره کرده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱).

ج) استطاعت و قدرت انسان

هرجا سخن از فعل و فاعلیت است، قدرت یا استطاعت، یکی از مؤلفه‌های اصلی خواهد بود. در اصطلاح متکلمان قدیم «استطاعت» همان خصوصیت / خصوصیتی در انسان دانسته می‌شد که تأمین‌کننده «فاعلیت» او بوده و صدور فعل از سوی انسان را برای وی ممکن می‌ساخت. در جهان اسلام به غیر از جهیمیه و گروه‌هایی از «ازارقه» که منکر هر گونه استطاعت برای انسان بودند (ابن حزم، ۴۲۸ق، ۳: ۳۳)، تمام گروه‌های فکری، استطاعت انسان را می‌پذیرفتند. هرچند جریان‌های فکری مذکور در این مسئله اتفاق نظر داشتند که استطاعت موهبتی الاهی است، اما نقطه اختلاف میان اندیشمندان در این موضوع، زمان اعطای استطاعت بود که آیا فاعل پیش از انجام فعل، دارای استطاعت است یا تنها در هنگام انجام فعل، متصف به استطاعت خواهد شد؟

جبرگرایان عمدتاً معتقد بودند که خداوند برای هر فعل در زمان وقوع فعل، قدرتی می‌آفریند که فرد را شایسته آن فعل خاص می‌کند؛ از این ایده با عنوان «استطاعت مع الفعل» یاد می‌شد. طبیعتاً این استطاعت نمی‌توانست مبدأ پیدایش فعل شود، و قائلان به استطاعت مع الفعل، چنان‌که ابن حزم نیز تصریح کرده است افعال را مخلوق خداوند می‌دانستند و دانسته یا ندانسته به جبرگرایی و انکار فاعلیت حقیقی نزدیک می‌شدند. در مقابل، معتزلیان معتقد بودند خداوند از ابتدای خلقت، انسان را مستطیع آفریده است، و این بدان معنا بود که استطاعت پیش

از فعل حاصل است. در نظریه استطاعت قبل الفعل، «استطاعت» قدرت بر فعل و ترک فعل است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۳۰) و این استطاعت با ضمیمه شدن اراده فاعل، منشأ پیدایش فعل شده و فعل با به کار بستن این قدرت و استطاعت واقع می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۳۵).

اصحاب حدیث، از پذیرش استطاعت (به هر معنایی) که منشأ ایجاد فعل باشد پروا داشتند، اما نباید از نظر دور داشت که جریان اهل الحدیث این دوران، بر پایه روش‌شناسی خویش از اساس، تبیینی از استطاعت به دست نمی‌دادند و از آن‌جا که استطاعت، مسئله اصحاب حدیث نبوده و روش ایشان نیز پرهیز از ورود به عرصه‌های نظری و تبیین‌های کلامی بود، دیدگاه ایشان در مسئله استطاعت چندان روشن نیست. با این حال، به نظر نمی‌رسد ایشان همچون جهمیه استطاعت را به شکل کلی انکار کرده باشند، ولی از پذیرش استطاعت قبل الفعل که منشأ ایجاد فعل، پیش از خلق الهی باشد پرهیز داشتند. احمد بن حنبل معتقد بود، کسی پیش از آن‌که خداوند فعلی را انجام دهد، استطاعت بر فعل ندارد. وی در نقد دیدگاه معتزله - که استطاعت را به انسان نسبت می‌دادند - گفته است: «الاستطاعة لله و القوة، ما شاء الله كان من ذلك و ما لم يشأ لم يكن، ليس كما يقول هؤلاء - یعنی المعتزلة - الاستطاعة إليهم» (احمدی، ۴۱۶ ق: ۱۴۷). از این عبارات نیز انکار مطلق استطاعت برداشت نمی‌شود بلکه تنها انکار نظریه معتزله را می‌توان استفاده کرد. ابوعبدالله ذهلی (م. ۲۵۸ ق) از دیگر مشایخ اصحاب حدیث نیز دیدگاه معتزله در مسئله استطاعت را مستلزم انکار قدر دانسته است. وی بر همین اساس، استطاعت را مع الفعل معرفی می‌کند، به این معنا که پس از وقوع فعل می‌توان گفت فرد استطاعت بر این فعل داشته است (آل حمدان، ۴۳۶ ق: ۴۸۰).

عاملی که سبب می‌شد اصحاب حدیث، در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته، استطاعت پیش از فعل را انکار کنند، تفسیر استطاعت پیشین و لوازم این نظریه از دیدگاه معتزله بود. بنا بر نظریه استطاعت پیش از فعل معتزلیان، این توان برای پدید آوردن افعال کافی بود و از آن‌جا که ایشان توارد دو قدرت بر مقدور واحد را جایز نمی‌دانستند، فعلی که به قدرت انسان پدید آمده است، از حوزه قدرت الهی خارج می‌شد؛ از این رو، استطاعت پیش از فعل به معنای استغنا و بی‌نیازی از خداوند و نتیجه آن، فاعلیت مستقل و حتی معارض با فاعلیت خدا خواهد بود و این مطلب نه تنها با توحید افعالی سازگار نیست، بلکه به معنای پذیرش خدایان متعدد است.

این‌بطنه دیدگاه معتزله در مسئله استطاعت را چنین گزارش کرده است: «ایشان برای خود قدرت و استطاعتی اثبات می‌کنند که برای خالقشان ثابت نمی‌دانند و گمان می‌کنند ایشان بر

آنچه خداوند بر آن قدرت ندارد قادر هستند»^۱ (ابن‌بطه، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۵). وی نتیجه باطل نظریه استطاعت معتزله را این‌گونه بیان کرده است: «جهمیه و معتزله خدایان متعددی را اثبات کرده‌اند که قابل شمارش نیست، از آن جهت که معتقدند هر فردی با بهره‌گیری از قدرت و استطاعتی که در او وجود دارد، می‌تواند هرچه اراده داشت انجام دهد. ایشان با این باور، بی‌نیازی از خداوند را اثبات کردند»^۲ (ابن‌بطه، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۷). این گزارش مختصر، نشان می‌دهد که یکی از اختلافات اساسی میان معتزله و اصحاب حدیث در مفهوم و گستره «استطاعت» بود؛ از نظر معتزله، رکن اساسی در تئوری فاعلیت انسان که می‌توانست حریت و آزادی عمل و در نتیجه معناداری تکلیف و ثواب و عقاب را تأمین کند، همان استطاعت قبل از فعل بود که منشأ حرکت و فعل در فاعل خواهد شد، اما از نگاه اصحاب حدیث، پذیرش چنین استطاعتی با نگاه توحیدی منافات داشت و نباید غیر از قدرت قادر متعال به عامل دیگری برای حرکت و فعل، معتقد بود.

بر پایه این شواهد، شاید بتوان گفت استطاعتی که اصحاب حدیث انکار می‌کردند، تعریف معتزلی از استطاعت است نه مطلق استطاعت. ابن‌تیمیه که خود از متأخران این جریان فکری است، مدعی شده است که جمهور اهل سنت و ائمه حدیث، قدرت و استطاعت در فاعل را پذیرفته‌اند و دیدگاه ایشان در برابر قدریه از سویی، و جبرگرایان از سوی دیگر قرار دارد. وی مدعی است «قدریه» استطاعت را پیش از فعل و برخی اهل سنت استطاعت را تنها همراه با فعل می‌دانند، اما از نظر جمهور اهل سنت، بخشی از استطاعت پیش از فعل و مصحح تکلیف و امر و نهی و بخشی همراه با فعل حادث شده، منشأ فعل می‌شود (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۳: ۴۱). بنابراین انسان هم پیش از عمل و هم در زمان فعل، استطاعت و قدرتی دارد که می‌تواند دارای تأثیر باشد.

د) خلق اعمال بندگان

همه اصحاب حدیث بر این باور بودند که در این عالم، تنها خداوند خالق و پدیدآورنده است و هیچ‌کس نمی‌تواند امری را که خداوند خلق نکرده است، پدید آورد. این نظریه که با عنوان

۱. «و أنبتوا لانفسهم من القدرة والاستطاعة والتمکن ما لم یثبتوه لخالقهم و زعموا أنهم یقدرون علی ما لا یوصف الله بالقدرة علیه.»

۲. «فأثبتت الجهمیه والمعتزله آلهة کثیرة لا یحصون عدداً حین زعموا أن کل واحد یستطیع أن یفعل باستطاعته ما یشاء باستطاعة فیه باقیة و قدرة دائمة فأوجبوا الاستغناء عن الله و ترک الافتقار الیه.»

توحید در خالقیت و یا توحید افعالی مطرح می‌شد، مورد اتفاق همه گروه‌های اهل حدیث بود و بر همین اساس معتقد بودند، خداوند افعال انسان‌ها و حتی گناهان و قبیاح را خلق می‌کند و قدرت و استطاعت انسان در پیدایش افعال تأثیری ندارد (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱). محمد بن اسماعیل بخاری در کتابی که با عنوان «خلق اعمال العباد» تألیف کرد، از یحیی بن سعید (م. ۱۴۳ق) نقل کرده است: «همیشه از اصحاب و [بزرگانمان] شنیدم که می‌گفتند: افعال بندگان مخلوق است.»^۱ بخاری در توضیح این کلام می‌نویسد: «حرکات، صداها، اکتساب و نوشتن افراد، مخلوق خداست»^۲ (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۲۶). وی به آیات و روایات متعددی تمسک می‌کند که همه امور و از جمله فعل انسان را مخلوق خداوند می‌شمارد. ابن تیمیه نیز بارها در آثار خود به نقل از پیشوایان اصحاب حدیث، خداوند را خالق اعمال عباد معرفی کرده است و مدعی است که جمهور اهل سنت از اصحاب حدیث و فقه و تفسیر و تصوف در این مسئله اجماع دارند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۲۸-۱۲۹). اسحاق بن راهویه (م. ۲۳۷ق)، فقیه و محدث بزرگ شافعی، به نقل از سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ق) از عمرو بن دینار (م. ۱۱۶ق) نقل کرده است که: مشایخ ما از بیش از هفتاد سال پیش معتقد بودند خداوند، خالق و غیر از او همه چیز مخلوق است (آل حمدان، ۴۳۶ق: ۲۹۴). ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ق) نیز به این واقعیت تصریح کرده و می‌گوید: «همه اهل سنت و هر کس که معتقد به استطاعت مع‌الفعل باشد مثل مریسی، برغوث، نجاریه، اشاعره، جهمیه، گروه‌هایی از خوارج و مرجئه بر این باورند که همه افعال بندگان، مخلوق هستند و خداوند این افعال را در فاعلان خلق کرده است»^۳ (ابن حزم، ۱۴۲۸ق، ۲: ۸۶).

نتیجه مبانی اصحاب حدیث در مسئله فعل انسان

نتیجه آنچه به اختصار از دیدگاه اصحاب حدیث در موضوع علم و اراده الهی و از سوی دیگر، استطاعت انسان بیان شد، همان چیزی است که با عنوان «توحید در خالقیت» و یا «توحید افعالی» از آن یاد می‌کنند و حقیقت این دیدگاه، انحصار فاعلیت در خداوند و نفی فاعلیت حقیقی از دیگر موجودات است. اگرچه اصحاب حدیث به چنین لازمه‌ای تن نمی‌دهند، اما از نظر متکلمان عقل‌گرا این مبانی، لازمه‌ای غیر از جبر‌گرایی و فاعلیت مجازی نخواهد داشت. اگر

۱. «ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون أن أفعال العباد مخلوقة.»

۲. «حرکاتهم و اصواتهم و اکتسابهم و کتابتهم مخلوقة.»

۳. «فذهب أهل السنة كلهم و كل من قال بالاستطاعة مع الفعل، كالمریسی و برغوث و نجاریة و الاشعرية و الجهمیه و طوائف من الخوارج و المرجئة إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة قد خلقها الله فی الفاعلین.»

افعال بندگان از پیش تقدیر شده و همه بر طبق مقدرات عمل خواهند کرد و اگر افعال انسان‌ها متعلق اراده الهی است و از سویی، این اراده و تقدیر تخلف‌ناپذیر است و هر آنچه خداوند اراده کند واقع خواهد شد، جایی برای فاعلیت حقیقی نخواهد ماند. بکر بن عبدالله مزنی (م. ۱۰۸ق) عمل انسان را چنین ترسیم کرده است: «فالخلق عاملون بسابق علمه و نافذون لما خلقهم له من خیر و شر لایملکون لانفسهم من الطاعة نفعاً و لا یجدون الی صرف المعصية عنها دفعاً» (آل‌حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۰۴). حرب بن اسماعیل (م. ۲۸۰ق) از شاگردان احمد حنبل نیز می‌گوید: همه انسان‌ها در مسیری که برای آن خلق شده‌اند و بر پایه قضای الهی و مشیت خداوند حرکت خواهند کرد و راه دیگری ندارند (آل‌حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۷۰). حال اگر مقدمه دیگر را ضمیمه کنیم که افعال بندگان مخلوق خداوند است و «ان الله یصنع کل صانع و صنعته» (دارمی، ۱۴۱۶ق: ۳۱)، پس باید گفت: مطابق این قول، خداوند فاعل حقیقی افعال بندگان است، زیرا خلق، فعل خداست و اگر خداوند خالق افعال است و این افعال مطابق با علم و اراده او واقع می‌شود، حقیقتاً به خداوند منتسب است و این دیدگاه، همان نظریه جبر است.

نظریه‌ای جدید در انکار جبر با تفکیک فاعلیت و خالقیت

نیک می‌دانیم که اصحاب حدیث، علی‌الاصول از ورود به مجادلات کلامی و حتی به‌کارگیری اصطلاحات کلامی پرهیز داشتند. حسن بن علی بربهاری (م. ۳۲۹ق) که از شخصیت‌های مشهور و البته متعصب و سخت‌گیر اصحاب حدیث به شمار می‌رود، می‌گفت: اگر دیدید کسی می‌گوید فلان فرد جبری است یا در جبر و یا عدل تکلم می‌کند، بدانید که وی قدری است، چون این نام‌های محدث را تنها اهل بدعت پدید آورده‌اند (بربهاری، ۱۴۲۱ق: ۳۲۹). با این همه، برخی شخصیت‌های اصحاب حدیث چون سفیان ثوری (م. ۱۶۱ق)، اوزاعی (م. ۱۵۷) و احمد بن حنبل به صراحت جبر را انکار کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۳۶ و ۲۴۶) و معتقد بودند تنها فرد عاجز، به جبر متمسک می‌شود، در حالی که خداوند قادر مطلق است و نیازی به اجبار ندارد. بنابراین، حداقل این شخصیت‌ها در عین باور به خلق اعمال و تأکید بر قضا و قدر و شمول اراده الهی، جبر در افعال را نتیجه نمی‌گرفتند و معتقد بودند که می‌توان فاعلیت حقیقی انسان را با قول به خالقیت خداوند جمع کرد. جست‌وجو در آثار و اقوال ائمه اصحاب حدیث این فرضیه را تقویت می‌کند و سرنخ‌هایی را به دست می‌دهد. در مکتوبات امام احمد بن حنبل عباراتی هست که نشان می‌دهد وی فعل و مشیت انسان را می‌پذیرد، اما معتقد است قدرت و مشیت انسان به خودش واگذار نشده و به دست خدا و تحت مشیت اوست

(احمدی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۷)؛ بنابراین می‌توان انسان را دارای قدرت و مشیت و فاعل حقیقی دانست.

محمد بن حسین آجری (م. ۳۶۰ق) نیز در کتاب *الشریعه* به تفصیل از مشیت خلق و ارتباط آن با مشیت خدا سخن گفته است. وی بابتی به این امر اختصاص داده که مشیت خلق تابع مشیت خداست (آجری، ۱۴۲۰ق، ۲: ۷۱۸).

در این میان، بخاری در کتاب *خلق افعال العباد* به مطلبی اشاره کرده است که می‌تواند نظریه‌ای جدید برای جمع خالقیت خدا و فاعلیت انسان نسبت به افعال اختیاری باشد. وی پس از بیان اختلاف مردم در مسئله فعل و فاعل و مفعول، می‌گوید: قدریه همه افعال را از انسان دانسته و از خداوند سلب می‌کنند؛ در مقابل، جبریه همه افعال را از خدا می‌دانند و برای انسان سهمی قائل نیستند. اما از نظر وی، دیدگاه اهل علم و نظریه قابل قبول این است که افعال بندگان، مخلوق خدا و در عین حال فعل انسان است نه فعل خداوند. آنچه فعل خداست خلق کردن است، اما مخلوق یا همان مفعول، فعل او نیست، زیرا فعل و مفعول دو چیز است (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۱۱۲). بخاری در این بیان تلاش کرده است نظریه اصحاب حدیث را در مقابل دیدگاه جهمیه و قدریه قرار دهد و در حقیقت، راه سومی میان جبر و تفویض معرفی کند. در این نظریه، در عین باور به خالق بودن خداوند نسبت به اعمال بندگان، فاعلیت حقیقی انسان نیز پذیرفته می‌شود.

اگرچه بخاری و دیگر ائمه حدیث متقدم، تفصیل بیشتری در این موضوع نداده‌اند، اما ابن تیمیه که از متأخران وابسته به همین جریان فکری است، این دیدگاه را شرح و بسط داده و به اکثر اصحاب حدیث و اصحاب امام احمد بن حنبل نسبت داده است. بنا بر گزارش ابن تیمیه، جمهور علمای اهل سنت، عبد را حقیقتاً فاعل افعال خویش می‌دانند و معتقدند انسان دارای قدرت و استطاعت بر فعل است و به واسطه این قدرت و اراده، فعل را انجام می‌دهد و البته خداوند خالق همه این امور است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۲ و ۱۱۰). وی در توضیح این نظریه می‌گوید: ایشان میان خلق و مخلوق تمایز می‌بینند؛ افعال عباد، مخلوق و مفعول پروردگار است، اما فعل او نیست، بلکه فعل عبد است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲). در حقیقت، ایشان میان فعل به معنای مصدری و حاصل مصدر تفکیک کرده‌اند؛ برای مثال «کشتن» و «کشته شدن» دو چیز است. فعل مصدری (قتل) منسوب به انسان است نه منسوب به خدا، در حالی که نتیجه این فعل که به عنوان مفعول می‌شناسیم، مخلوق خداوند است. ابن تیمیه معتقد است، جهم بن صفوان و سایر جبرگرایان به دلیل این که بین فعل و مفعول تمییز نداده‌اند، مفعول خدا را فعل

او دانسته و به او نسبت داده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲). وی تصریح کرده است که اکثر اصحاب احمد بن حنبل، قاضی ابو حازم (م. ۳۲۹ق)، قاضی ابوالحسین خصیب بن عبدالله مصری (م. ۴۱۶ق) و قاضی ابویعلی (م. ۴۵۸ق) بین فعل و مفعول تمایز می‌نهند و افعال عباد را مخلوق و مفعول خدا می‌دانند، نه فعل خدا (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۴۹).

ابن تیمیه در توضیح بیشتر این مطلب می‌گوید: فعل چیزی است که قائم به فاعل باشد و افعال عباد قائم به خودِ عبد هستند و به مشیت و قدرت عبد حادث می‌شوند، در حالی که قائم به خداوند نیستند و خداوند این افعال را منفصل از خویش و قائم به بندگان می‌آفریند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین می‌توان گفت، هر مخلوقی از خدا و مفعول خداست، اما فعل او نیست و البته خداوند به مفعولات خویش وصف نمی‌شود؛ چنانچه قدرت عبد، مقدور خدا هست، اما قدرت خدا نیست و یا ارادهٔ عبد، مراد خداوند هست، اما ارادهٔ او نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲ و ۲۴۱-۲۴۰).

این تأکید بر تمایز فعل و مفعول، تلاشی است برای تبیین فاعلیت حقیقی انسان، در عین پذیرش مبانی توحید در خالقیت. در حقیقت، جریان اصحاب حدیث که بر پایهٔ ظواهر نصوص، به عمومیت اراده و مشیت الهی و نیز مسئله قضا و قدر پای‌بند است و از سوی دیگر، باز به دلایل نقلی و با تمسک به ظواهر برخی آیات و روایات همه‌چیز را مخلوق خدا می‌شمارد، در یک تعارض گرفتار شده است؛ اگر همه‌چیز - حتی افعال انسان‌ها - مخلوق خداست و به اراده، مشیت و تقدیر او وابسته است، تکلیف و مسئله ثواب و عقاب را چگونه باید تبیین کرد؟ جبرگرایان به دلیل پذیرش همین مقدمات، تن به جبر داده بودند و چنان‌که اشاره شد، اصحاب حدیث از پذیرش جبر و لوازم آن امتناع کرده، این قول را مخالف سنت می‌دانستند، زیرا در گزارش‌هایی از پیامبر ﷺ و نیز برخی از صحابه، نظر کسانی که خطاها و گناهان خویش را به خدا نسبت می‌دادند، نادرست معرفی شده و مورد سرزنش قرار گرفته بود. در تبیین ارائه‌شده، با تمایز میان فعل و مفعول، فعل انسان که بر پایهٔ قدرت و ارادهٔ فرد حادث می‌شود، قائم به خودِ عبد و فعل حقیقی او شمرده می‌شود و به دلیل آن‌که این فعل قائم به ذات حق تعالی نیست، نسبتی با خدا نخواهد داشت؛ اما نتیجهٔ این فعل، به عنوان مفعول و مخلوق خداوند معرفی می‌شود.

ابن تیمیه در تبیین بیشتر این نظریه، به مطلب دیگری اشاره نیز کرده است. وی معتقد است، خالقیت خداوند نسبت به اشیا و امور تکوینی می‌تواند بی‌واسطه یا باواسطه باشد و در افعال بندگان، خالقیت با واسطهٔ اراده و قدرت عبد است؛ یعنی خداوند قدرت و اراده را در انسان

خلق می‌کند و از طریق این قدرت و اراده، مفعول را پدید می‌آورد. بر پایه این تبیین، خلق کردن - با واسطه یا بی‌واسطه - فعل خداوند است و نتیجه این فعل نیز به عنوان مخلوق به خداوند نسبت داده می‌شود، اما این مخلوقات هیچ‌یک فعل خداوند نیستند و خدا بدان متصف نمی‌شود؛ مثلاً خداوند در انسان، قدرت و اراده را خلق می‌کند؛ قدرت و اراده، مخلوق بی‌واسطه هستند و فعل خداوند «خلق کردن» است. در مقابل، کسی که دارای این قدرت و اراده می‌شود، می‌تواند فعلی انجام دهد و در نتیجه این فعل، امری حادث شود؛ آنچه حادث می‌شود مخلوق باواسطه خداوند است، اما فعل خدا نیست. به بیان دیگر، به‌کارگیری قدرت و اراده خلق‌شده در بندگان، اگرچه مطابق تقدیر الهی و با اراده حق تعالی انجام می‌شود، اما به دلیل آن که منفصل از ذات است، به عنوان فعل خداوند تلقی نمی‌شود و خدا به آن متصف نخواهد شد. در این صورت، اگرچه خداوند را خالق اعمال بندگان می‌دانیم، اما فاعل آن اعمال نمی‌شماریم.

ارزیابی نظریه

به نظر می‌رسد این تلاش، بی‌ثمر و تنها بازی با الفاظ است. مشکل اصلی در مسئله فاعلیت که در تاریخ بشریت همواره مورد بحث و نزاع بوده است، نقش حقیقی انسان در تعیین مسیر و سرنوشت زندگی است. «خلق کردن»، فعل خداوند است و اگر خدا خالق اعمال بندگان باشد - هرچند با واسطه - باید نسبت به آن فعل، اراده داشته باشد و اعمال بندگان به اراده خداوند خلق شوند؛ در این صورت، نقش اراده و فاعلیت عبد کجاست؟ پیش‌تر بیان شد که مطابق با نظریه اصحاب حدیث، اراده خداوند قدیم و ازلی است و تغییر نمی‌کند. نیز می‌دانیم از نظر ایشان، اعمال بندگان مطابق با علم پیشین الهی نوشته و تقدیر شده است و این تقدیرات غیر قابل تغییر و به اصطلاح، امری تمام‌شده است. اگر اعمال بندگان نوشته و تقدیر شده است و به اراده تغییرناپذیر و قدرت لایزال الهی خلق می‌شود، چه جایگاهی برای قدرت و اراده و به اصطلاح، فاعلیت انسان باقی می‌ماند؟ ابن تیمیه در پاسخ این اشکال پاسخ‌هایی داده است، اما این پاسخ‌ها مشکلی را حل نمی‌کند و پذیرفتنی نیست. وی معتقد است، خالقیت خداوند بالاسباب است؛ چنان‌که خداوند باران را از ابر می‌آفریند، افعال بندگان را نیز از طریق بندگان پدید می‌آورد و در این صورت، اراده و قدرت عبد دارای تأثیر و سبب در پدید آمدن فعل هستند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۴). اشکال این پاسخ این است که در مثال مذکور، ابر فاعل باران نیست و خداوند از طریق این اسباب و علل، معلول را به اراده و قدرت خویش پدید می‌آورد، اما در افعال انسان اگر قدرت و اراده عبد، نقش همین علل و اسباب را داشته باشند، یعنی خداوند

با خلق قدرت و اراده در عبد و البته به اراده خویش فعل را خلق و ایجاد کند، جایی برای انتخاب و اختیار عبد باقی نمانده و فاعلیت او انکار می‌شود و اگر حقیقتاً افعال، مستند به انسان و نتیجه اراده اوست، نمی‌تواند به این معنا مخلوق خداوند باشد. بنابراین، تمایز میان خلق و فعل با توجه به مبانی مذکور نمی‌تواند راه‌حل مناسبی برای مشکل جبر باشد و هم‌چنان این دیدگاه در شمار نظریه‌های جبرگرا قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از میان نظریه‌های مطرح در حوزه فاعلیت انسان، نظریه‌های جبر و تفویض با مشکل جدی روبه‌روست و نمی‌تواند مجموعه شواهد و مستندات عقلی و نقلی را توجیه و تبیین کند. نظریه عمومی اصحاب حدیث نیز به دلیل پذیرش توحید افعالی و انکار قدرت و استطاعت پیش از فعل، با مشکل جبرگرایی مواجه است. حتی نظریه تمایز میان خالقیت و فاعلیت که تلاش می‌کند بین مخلوق بودن افعال بندگان یا توحید در خالقیت با فاعلیت حقیقی انسان جمع کند، نظریه‌ای ناتمام و خود متناقض است، زیرا اگر فعل بر پایه قدرت و اراده فرد حادث می‌شود، مخلوق خداوند نیست و اگر به قدرت و اراده خداوند خلق می‌شود، فعل حقیقی عبد نخواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آجری، محمد بن حسین، (۱۴۲۰ق)، الشریعة، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳. آل‌حمدان، عادل بن عبدالله، (۱۴۳۶ق)، الجامع فی عقائد و رسائل أهل السنة و الاثر، ریاض، دارالمنهج الاول.
۴. ابن‌بطه، عبیدالله بن محمد، (۱۴۱۸ق)، الابانة عن شریعة الفرقة الناجیه، الکتاب الثالث الرد علی الجهمیه، ریاض، دارالرایه.
۵. _____، (۱۴۳۲ق)، الشرح و الابانة، ریاض، دار الامر الاول.
۶. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویه، به کوشش: محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود.
۷. ابن‌حزم، علی بن احمد، (۱۴۲۸ق)، الفضل فی الملل و الأهواء و النحل، به کوشش: احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. احمدی، عبدالله بن سلام، (۱۴۱۶ق)، المسائل و الرسائل المرویه عن الامام احمد بن حنبل فی العقیده، ریاض، دار طیبه.

۹. اسماعیلی، حافظ ابوبکر احمد بن ابراهیم، (۱۴۳۰ق)، *اعتقاد ائمه الحدیث*، به کوشش: حمد بن ابراهیم بن محمد العثمان، ریاض، مكتبة الرشد.
۱۰. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش: هلموت ریتز، بیروت.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۱ق)، *خلق افعال العباد*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۲. _____، (۱۴۳۱ق)، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.
۱۳. بریهاری، حسن بن علی، (۱۴۲۱ق)، *شرح السنه*، ریاض، دار السلف.
۱۴. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۱۹۲۸)، *اصول الدین*، استانبول، مدرسة الهیات بدارالفنون.
۱۵. جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۵ق)، *عقائد ائمه السلف*، به کوشش: فواد احمد زمزلی، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۶. دارمی، ابوسعید، (۱۴۱۶ق)، *الرد علی الجهمیة*، کویت، دار ابن الاثیر.
۱۷. ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۶ق)، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش: اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، مكتبة أضواء السلف.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
۱۹. قائمی، سیدرضا، (۱۳۹۲)، «نقش امرای بنی امیه در ترویج نظریه جبر»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۶.
۲۰. قاضی عبدالجبار، (۲۰۱۳)، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، به کوشش: خضر محمد نبها، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱. _____، (۱۹۷۱)، *المختصر فی اصول الدین (ضمن رسائل التوحید و العدل)*، به کوشش: محمد عماره، بیروت، دارالهلال.
۲۲. _____، (۲۰۰۹)، *شرح اصول الخمسة*، به کوشش: عبدالکریم عثمان، قاهره، مكتبة الاسرة.
۲۳. لالکایی، هبة الله بن الحسن، (۱۴۱۸ق)، *شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة*، به کوشش: احمد بن سعد العامدی، ریاض، دار طيبة.
۲۴. مقدسی، ضیاء الدین عبدالغنی، (۱۴۱۵ق)، *کتاب الصفات*، به کوشش: فواز احمد زمزلی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۵. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، به کوشش: ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.