



دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم السلام)
سال اول / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۴

فاعلیت انسان در مدرسه کلامی کوفه

سید حسن طالقانی*

چکیده

«فاعلیت» یکی از ویژگی‌های مهم انسان به‌شمار می‌رود، اما به دلایلی در نظریه‌های جبرگرا انکار شده و یا مجاز گونه تفسیر شده است. در پاره‌ای از نظریه‌های کلامی نیز اگر چه فاعلیت حقیقی انسان پذیرفته شده است، اما این فاعلیت با فاعلیت خداوند در تعارض دیده شده و در نتیجه فاعلیت خداوند را محدود ساخته است. متکلمان امامیه در مدرسه کوفه با راهنمایی اهل بیت (علیهم السلام) نظریه‌ای جدید در فاعلیت انسان مطرح کرده‌اند که با نام «امر بین الامرین» شناخته می‌شود. در این نظریه، بر فاعلیت حقیقی انسان مبتنی بر استطاعت پیشین، تأکید می‌شود، اما در همان حال - با پذیرش حاکمیت و عمومیت اراده و مشیت خداوند - وقوع هر فعلی منوط و متوقف بر اذن و اراده خداوند می‌شود.

کلیدواژه‌ها

فاعلیت انسان، امر بین الامرین، مدرسه کوفه.

مقدمه

بی تردید انسان در طول حیات خود منشأ پیدایش افعال گوناگونی است و «فاعلیت» یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان به‌شمار می‌رود، اما محدودیت‌هایی نیز فاعلیت انسان و آزادی اراده او را به چالش می‌کشد. وجود عوامل طبیعی و غیر طبیعی که مانع انسان در اعمال اراده اوست، تأکیدی بر این واقعیت است که دست‌کم در پاره‌ای از امور، یک وضعیت پیش روی انسان است و همان وضعیت برای او ضرورت دارد. این حقیقت در تحلیل‌های مختلف و مبتنی بر مبادی فکری گوناگون، نظریه‌هایی را پدید آورده است و جریان‌های جبرگرا با تعمیم این واقعیت به همه افعال انسان، فاعلیت حقیقی و مبتنی بر اراده آزاد را انکار کرده‌اند.

در سنت و اندیشه اسلامی نیز برداشت‌های متفاوت از منابع دینی، شواهدی برای دیدگاه‌های مختلف و گاه متعارض به دست داده و به طرح دیدگاه‌های مختلفی درباره فاعلیت انسان انجامیده است.

آیات فراوانی در قرآن کریم به فراگیر بودن اراده و مشیت خداوند اشاره دارد، همچنین مسئله تقدیر، قضاء و امر الاهی که در ظاهر با اراده خداوند گره خورده است در کنار پیشینه فکری اعراب جاهلی (که به حاکمیت تقدیر باور داشتند) زمینه جبرگرایی و انگاره ناسازگاری با اراده انسان را پدید آورد. از سوی دیگر در قرآن کریم در کنار این دسته از آیات، بسیاری از آیات به مسئولیت و تکلیف آدمی و در حقیقت به آزادی اراده انسان اشاره دارند. این آیات نیز در کنار وجدان اختیار و آزادی اراده، دستمایه گروه دیگری در انکار جبر و ارائه نظریه‌هایی در باب فاعلیت حقیقی و آزادانه انسان بوده‌اند.

فارغ از اختلاف در جزئیات، در برابر امامیه دو دیدگاه کلی در رابطه با فاعلیت انسان مطرح بود؛ گروهی با مخلوق دانستن افعال بندگان، فاعلیت انسان را مقهور فاعلیت خداوند دانسته، به جبر قائل شدند و گروهی با تأکید بر فاعلیت حقیقی و استقلالی انسان، نقش خداوند و فعل او را در افعال اختیاری انسان انکار کرده و به تفویض‌گرایی رسیدند.

جبرگرایی

اصحاب حدیث، همه افعال انسان حتی افعال قبیح را به اراده خداوند مستند کرده (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۱) و مخلوق خداوند دانستند (بخاری، ۲۰۰۲: ۱۱۴). البته، آنها از ورود به مجادلات





کلامی پرهیز می‌کردند و از همین‌رو، تبیین روشنی از دیدگاه آنان وجود ندارد؛ اما موضع‌گیری‌های آنها در برابر طرفداران اختیار و نیز تأکید اصحاب حدیث بر انحصار فاعلیت و خالقیت در خداوند، آنها را در زمره جبرگرایان قرار داده است.

اندیشه جبر در آغاز سده دوم از سوی جهم بن صفوان و جریان کلامی جهمیه تبیین و دفاع کلامی شد. بر پایه گزارش اشعری و دیگر فرقه‌نگاران، جهمیه معتقد بودند که فاعل حقیقی افعال، خداوند است و انتساب فعل به انسان‌ها مجازی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۷۹؛ بغدادی، ۱۴۲۸: ۲۱۱). دفاع از اندیشه جبر، متکی بر توحید فاعلی و انحصار خالقیت در خداوند و نیز با تأکید بر نظام فراگیر اراده و مشیت الاهی و نیز عمومیت قضا و قدر از سوی برخی افراد و جریان‌های کلامی دیگر چون خلفیه، خمیره، شعبیه، میمونیه، اباضیه از خوارج و نیز ضراریه، نجاریه و کلابیه مورد تأکید قرار گرفت (همان). همه گروه‌های جبرگرا در این مسئله اتفاق نظر داشتند که اراده خداوند عام و حاکم بر همه امور است و چیزی در عالم، حادث نمی‌شود مگر به اراده حق تعالی (اشعری، ۱۴۰۰: ۹۳-۹۴، ۲۸۱، ۲۸۳ و ۵۱۴). از آنجا که در این نظریه، قدرت و اراده خداوند منشأ پیدایش همه افعال بود، جایگاهی برای قدرت و استطاعت انسان باقی نمی‌گذاشت.

در میان جبرگرایان، جهمیه و گروه‌هایی از ازارقه (فرقه‌ای از خوارج) منکر هر گونه قدرت و استطاعت بر فعل، برای انسان بودند (ابن حزم، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۳). گروه‌هایی از اهل حدیث و دیگر جبرگرایان نیز اگر چه وجود استطاعت در انسان را می‌پذیرفتند، اما معتقد بودند خداوند برای هر فعل در زمان خود، قدرتی در انسان می‌آفریند که هیچ نقشی در ایجاد فعل ندارد و تنها با این قدرت می‌توان فعلی که خداوند خلق کرده است را کسب کرد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳۹-۵۴۰). از همین‌رو، ایده استطاعت مع الفعل، ارتباط تنگاتنگی با نظریه جبر پیدا می‌کرد.

تفویض

در مقابل، معتزلیان با تأکید بر مسئولیت و تکلیف انسان و نیز عدالت خداوند که بر پایه حسن و قبح عقلی تبیین می‌شد، فاعل حقیقی در افعال اختیاری انسان را خود مکلف معرفی کردند که بر پایه قدرت و اراده‌ای که خداوند از پیش به او عطا کرده است، می‌تواند فعلی را انجام داده و یا ترک کند. ایشان نیز همچون جبرگرایان شواهدی از کتاب و سنت

در تأیید دیدگاه خویش ارائه می‌کردند؛ از آن‌جا که معتزلیان بر تنزیه خداوند تأکید فراوان داشتند، هرگونه نسبت و ارتباط قبایح و ظلم به خداوند را مردود می‌شمردند و از این رو، دایره قضا و قدر و اراده خداوند را محدود کرده، فعل انسان را از این محدوده خارج کردند (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۲، ج ۹: ۳۲؛ همان، ج ۶: ۶). در این نظریه، انسان در برابر خداوند دارای قدرت و اراده است و بی‌آنکه فعل او تحت اراده و حاکمیت مستقیم خداوند باشد، فعلی را انجام داده و یا ترک می‌کند، حتی اگر مخالف اراده و خواست الاهی باشد. معتزلیان معتقد بودند خداوند از آغاز خلقت انسان، او را مستطیع آفریده (شعری، ۱۴۰۰: ۲۲۹) و انسان تا پایان عمرش، افعال خود را بر اساس این نیروی خدادادی می‌آفریند. این پندار بدین معنا بود که استطاعت پیش از فعل حاصل است و از این رو انسان، مسئول اعمال خویش خواهد بود (شعری، ۱۴۰۰: ۲۲۹-۲۳۰). قدریان، آیات و روایاتی که بر عمومیت اراده و مشیت الاهی دلالت داشت و یا از قضا و قدر الاهی سخن می‌گفت را به علم یا خواست تشریحی خداوند باز می‌گرداندند و در مقابل، با استناد به آیاتی که انسان را مسئول کردار خویش معرفی می‌کرد و یا او را مکلف به پذیرش امری می‌ساخت، از نظریه تفویض دفاع می‌کردند (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۲، ج ۸: ۲۳۹-۲۴۴).

در این میان دیدگاه سومی از سوی اهل بیت علیهم‌السلام مطرح و از سوی شیعیان در مدرسه کوفه تبیین و تبلیغ شد. این دیدگاه با انکار دو دیدگاه دیگر و پذیرش همزمان فاعلیت خدا و فاعلیت حقیقی انسان در افعال اختیاری، نظریه‌ای با عنوان «امر بین الامرین» مطرح می‌نمود.

دیدگاه امامیه در تقابل با دیگر نظریه‌ها

در تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام و سپس در اندیشه امامیه نخستین، در عین تأکید بر وجود قضا و قدر الاهی و شمول و گستردگی اراده الاهی نسبت به همه امور عالم، فاعلیت حقیقی انسان به رسمیت شناخته شد و اندیشه جبرگرا با بنیان تفکر دینی و شرایع آسمانی متعارض و ناسازگار معرفی شده است. گزارش‌های روایی اصحاب امامیه در کوفه به خوبی بطلان اندیشه جبر در نظر اهل بیت علیهم‌السلام را به تصویر می‌کشد. در روایاتی که از امام باقر، امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام در نفی جبر نقل شده است، جبرانگاری ملازم با انتساب ظلم به خداوند و در تعارض با پاره‌ای از اوصاف الاهی چون عدل، حکمت، رحمت و کرامت





خداوند دانسته شده است.

در گزارش یونس بن عبدالرحمن به نقل از برخی اصحاب امام باقر و امام صادق علیهم السلام آمده است که این دو امام می‌فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهِ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۹). تعبیر یونس در این گزارش که گفته است: «عن غیر واحد عن أبی جعفر وأبی عبدالله علیهم السلام» نشان می‌دهد این بیان در بین اصحاب امامیه مشهور بوده است و صادقین علیهم السلام در مواضع مختلف به تعارض دیدگاه جبرگرا با صفت رحمت خداوند اشاره فرموده‌اند. در گزارش دیگری که هشام بن سالم نقل کرده است، امام صادق علیه السلام یکی از مصادیق جبرگرایی، یعنی تکلیف به فراتر از توان و طاقت را منافی با کرامت حق تعالی دانستند؛ «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا يُطِيقُونَ» (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۹۶). حریز بن عبدالله سجستانی، فقیه پرآوازه و متکلم بزرگ سده دوم نیز از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: «کسانی که گمان می‌کنند خداوند مردم را بر گناهان مجبور ساخته است، نسبت ظلم به خداوند داده‌اند» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۰).

از آنجا که باور به جبر مستلزم انکار اوصاف کمال الهی و متهم کردن خداوند در افعال است، امام علیه السلام نه تنها جبر را نفی می‌فرمود و به صراحت اعلام می‌کرد که ما به جبر باور نداریم (فتال، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۳۸)، بلکه جبرگرایان را کافر معرفی می‌کرد. در گزارش حریز آمده است کسی که گمان کند خداوند مردم را بر گناهان مجبور کرده، کافر است (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۰).

همین مضامین در گزارش‌های رسیده از امام رضا علیه السلام و اصحاب ایشان نیز وجود دارد؛ امام علیه السلام در مواضع مختلف قائلان به جبر را به صراحت و یا غیر مستقیم کافر معرفی کرده‌اند. در پاسخ حسین بن خالد که گفت از پدران شما روایاتی در تشبیه و جبر نقل شده است؛ امام به صراحت فرمود: «من قال بالتشبیه والجبر فهو کافر» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۳؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۴۲). همچنین در تفسیر «امر بین الامرین» برای یزید بن عمیر که در مرو به محضر امام رسیده بود، قائلان به جبر را کافر دانستند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۲۴). در کلام دیگری امام علیه السلام پس از نفی جبر و تنزیه خداوند از ظلم، فرمودند: «کسی که گمان کند خداوند بندگانش را بر گناهان مجبور می‌کند و یا ایشان را به کاری فراتر از طاقتشان تکلیف می‌کند، از ذبیحه او نخورید، شهادتش را نپذیرید، پشت سرش نماز نخوانید و از زکات چیزی به او ندهید» (همان). شبیه به این کلام را هروی نیز از امام رضا علیه السلام نقل کرده

است (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۴۳). در کلام امام رضا علیه السلام، مجبور کردن بندگان و تکلیف به فراتر از طاقت ایشان و سپس بازخواست و عقاب بندگان با صفت عدل و حکمت خداوند ناسازگار دانسته شده است. خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است که بندگان خویش را به کاری مجبور کند و سپس ایشان را بر آن کار عذاب نماید (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۳؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۴۱، ۱۴۳؛ ابن طاووس، ۱۴۰۰، ج: ۲، ۳۳۰).

چنان که مشاهده می‌شود در بیان‌های مختلف اهل بیت علیهم السلام در نفی جبر به یک امر عقلی توجه شده که خداوند کمال مطلق است و افعال او بر پایه عدل و حکمت محقق می‌شوند؛ پذیرفتنی نیست که خداوند بر خلاف حکمت، عدل و کرامت رفتار کند و از آنجا که اندیشه جبرگرا مستلزم انتساب ظلم به خداوند است، مردود است.

جست‌وجو در گزارش‌های منقول از متکلمان کوفه نیز نشان می‌دهد نفی جبر در اندیشه کلامی ایشان به عنوان اصلی حاکم، بر دیگر موضوعات کلامی و نظریه‌های مطرح شده تأثیر داشته است. از جمله تعلیلی که از برخی از ایشان در موضوع علم الاهی مطرح شده است به روشنی نشان می‌دهد که نفی جبر و دغدغه ایشان برای تبیین فاعلیت حقیقی انسان، به عنوان اصلی مسلم و تعیین‌کننده، در تبیین صفات الاهی نیز اثر گذاشته است. به گزارش اشعری، هشام بن حکم معتقد بود اگر اعمال و افعال انسان‌ها از پیش معلوم باشد، امتحان و اختبار معنا نخواهد داشت (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۷).

بر پایه گزارش بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق، هشام می‌گفت: «اگر خداوند پیش از وقوع افعال انسان‌ها عالم به افعال ایشان باشد، تکلیف و اختیار بندگان صحیح نخواهد بود» (بغدادی، ۱۴۲۸: ۷۵). بغدادی، مؤمن الطاق را نیز در این عقیده شریک هشام دانسته است (همان: ۷۸). زراره نیز در این منابع، با دیدگاهی مشابه معرفی شده است. نکته قابل تأمل در این گزارش‌ها تعلیلی است که برای حدوث علم ذکر شده است؛ گو این که نفی جبر و دغدغه ایشان برای تبیین فاعلیت حقیقی انسان - به عنوان اصلی مسلم و تعیین‌کننده - در تبیین صفات الاهی نیز مؤثر بوده است.

اندیشه متکلمان امامیه در مدرسه کوفه، اگر چه با نفی صریح جبر در برابر جبرگرایان قرار گرفته به جبهه قدریان نزدیک می‌شد، اما در این جا متوقف نماند، بلکه با نفی تفویض از اندیشه قدریان نیز برائت می‌جست.

اندیشه تفویض بر این باور بود که خداوند با اعطای قدرت و استطاعت به انسان، امر را به او واگذار کرده و خود هیچ نقشی در حوزه فعل انسانی ندارد؛ گو این که حوزه فعل





انسانی ملکی بیرون از مملکت و سلطنت خداوند است و انسان بر پایه قدرت و اراده، خالق و پدید آورنده افعال خویش است. اما اهل بیت (علیهم السلام) با این اندیشه نیز مخالفت کردند و به صراحت، تفویض را باطل و مفوضه را مُشْرک خواندند. امام صادق (علیه السلام) در کنار نفی جبر به نفی تفویض تصریح می فرمود و عبارت مشهور ایشان «لا جبر ولا تفویض» به عنوان شعار شیعه در این مسئله شناخته شده است.

بنا بر گزارش شیخ صدوق در کتاب امالی چند تن از اصحاب امام صادق (علیه السلام) از آن حضرت نقل کرده اند که فرمود: «لا نقول جبراً ولا تفویضاً» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۴). همچنین در گزارشی که حرّیز بن عبدالله سجستانی نقل کرده است و بزرگانی چون صفار، ابن محبوب، احمد بن محمد بن عیسی، حسین بن سعید اهوازی و حماد بن عیسی در طریق نقل آن قرار دارند، امام صادق (علیه السلام) فرمود: «کسی که گمان کند امر به او تفویض شده است، خداوند را در سلطنت خویش سبک و کوچک کرده است و چنین کسی کافر است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۰؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۹۵). امام رضا (علیه السلام) نیز قائل به تفویض را مشرک معرفی فرموده اند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴)؛ چون اعتقاد به تفویض در حقیقت، قائل شدن به مبدأ مستقل در عالم و غیر متکی به خداوند یکتاست که چیزی جز شرک نیست.

در روایات اهل بیت (علیهم السلام) اشکال قول به تفویض نیز بیان شده و این نظریه مخالف اعتقاد به پاره ای از اوصاف الاهی دانسته شده است. در گزارش طبرسی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) اگرچه واژه تفویض به کار نرفته، اما معنایی مشابه بیان شده است. در این گزارش امام علی (علیه السلام) می فرماید: «نگویید خداوند انسان ها را به خودشان وانهاده است که او را کوچک و سبک شمرده اید» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۰۹). در گزارش دیگری از امام باقر (علیه السلام) خطاب به حسن بصری آمده است که «إِيَّاكَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْوِیْضِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَفْوِضِ الْأَمْرَ إِلَى خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعْفًا» (طبرسی، احتجاج، ج ۲: ۳۲۸).

در گزارش دیگری از امام صادق (علیه السلام) پرسیده شده آیا خداوند امر را به بندگان تفویض کرده است؟ امام فرمود: «خداوند اکرم از این است که امور را به مردم واگذارد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۱). امام رضا (علیه السلام) نیز تفویض امر به بندگان را با عزت خداوند ناسازگار دانسته اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۳؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۳). همین مضمون در کتاب فقه الرضائین در روایتی مشابه از معصوم (علیه السلام) آمده است. در کلامی دیگر امام (علیه السلام) از قدریه یاد کرده اند که می خواستند خدا را به عدلش وصف کنند، اما او را از قدرت و سلطنت خویش خارج

ساختند (منسوب به امام رضا، ۱۴۰۶: ۳۴۹). در گزارش دیگری امام رضا علیه السلام در پاسخ به فضل بن سهل فرمود: «خداوند حکیم‌تر از آن است که بندگان را رها کرده به خودشان واگذارد» (ابن طووس، ۱۴۰۰، ج ۲: ۳۳۰).

چنان که از این روایات استفاده می‌شود، قول به تفویض سبب سبک شمردن و کوچک کردن خداوند است و با قدرت و سلطنت الهی در تعارض است. خدایی که حکیم و عزیز است و بالاترین مرتبه کرامت و عزت را دارد، خود بر همه امور عالم احاطه و قدرت دارد و بر اساس حکمت، به تدبیر امور می‌پردازد. تفویض امور به دیگران، خروج از سلطنت و حاکمیت خداوند و نشانه ضعف و محدودیت قدرت و سلطه است که در مورد خداوند امکان ندارد.

نظریه امر بین الامرین تقریری متفاوت از مسئله فاعلیت

دیدگاه اهل بیت علیهم السلام در مسئله فاعلیت با موضع‌گیری صریح و قاطع در برابر دیدگاه‌های رقیب و در قالب اصطلاحی جدید با نام «امر بین الامرین» عرضه شد؛ این نظریه توانست با جمع فاعلیت خدا و فاعلیت انسان، شواهد طرفین را جمع و تعارض را برطرف سازد. در این نظریه با پذیرش استطاعت هم بر فاعلیت حقیقی انسان تأکید می‌شود و هم فاعلیت و تدبیر خداوند محدود و مقید نمی‌شود.

فاعلیت حقیقی و استطاعت بر فعل

استطاعت به عنوان یک مسئله کلامی در دهه‌های نخست سده دوم و از سوی معتزلیان مطرح شد. در مقابل نظریه استطاعت مطرح شده از سوی قدریان، گروه‌های مختلف جبرگرا با تأکید بر توحید فاعلی، وجود قدرت و استطاعت در انسان را انکار کردند و از آنجا که خالق اعمال را خداوند می‌دانستند با انکار قدرت و استطاعت موثر در فعل، نقش حقیقی انسان در فاعلیت را انکار کردند، اما در روایات اهل بیت علیهم السلام به شدت با این دیدگاه برخورد شد و به صراحت، انسان پیش از تکلیف و امر و نهی، واجد قدرت و استطاعت دانسته شده، این استطاعت را موثر در ایجاد و یا جلوگیری از فعل معرفی کرده‌اند.

از آنجا که مسئله کلامی استطاعت به عنوان یکی از دغدغه‌های مهم متکلمان در





آغازین سال‌های سدهٔ دوم هجری مطرح بود، بیشترین روایت در موضوع استطاعت از امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده است. بسیاری از این روایات پرسش از امام و یا عرض عقیده به پیشگاه آن حضرت بوده‌اند. در همهٔ این روایات بر وجود استطاعت و قدرت انجام فعل، پیش از تکلیف و امر و نهی تأکید شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: باب الاستطاعة).

ضرورت وجود استطاعت پیش از تکلیف در میان متکلمان مدرسهٔ کوفه نیز امری انکارناشدنی است. بر اساس گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین، زرارة بن اعین از جمله نظریه‌پردازان - و شاید از نخستین نظریه‌پردازان - این حوزه است که استطاعت انسان در انجام افعالش را می‌پذیرد و خود را از جرگهٔ جبرگرایان محض دور می‌سازد. زراره در مقام تبیین، استطاعت را چیزی افزون بر تندرستی شخص نمی‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۳). او همچنین معتقد بود استطاعت، مقدم بر فعل است (همان). زراره خود از امام باقر علیه السلام پرسید: آیا رأی شما این است که هر آنچه خدا در کتابش به آن امر یا از آن نهی کرده ما را هم به آن مستطیع ساخته است؟ و امام فرمودند: آری (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۴۷، ح ۴).

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «هیچ فعل و حرکتی از بنده صادر نمی‌شود، مگر آنکه استطاعت انجام آن از خداوند عزّ و جل رسیده است؛ جز این نیست که تکلیف از جانب خداوند تبارک و تعالی بعد از استطاعت واقع شده و اساساً انسان زمانی برای انجام فعلی مکلف است که مستطیع باشد (همان: ۳۴۵، ح ۲). استطاعت در این روایات، مقدمه تکلیف است. در واقع، زراره برای دوری از جبر و تأکید بر مسئولیت انسان در برابر اعمالش به این فرضیه نزدیک شده که انسان پیش از فعل بر انجام آن مستطیع است.

مؤمن الطاق نیز همانند زراره بر این باور بود که استطاعت پیش از فعل محقق است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۳). به عقیدهٔ او، عزم و ترغیب انسان برای انجام فعل زمانی صورت می‌یابد که فرد در درون خویش احساس استطاعت کند و تا چنین حالتی در انسان نباشد، کوشش و تلاشی برای انجام فعل از سوی انسان انجام نمی‌گیرد. هشام بن سالم نیز همچون مؤمن الطاق و زراره، نظریهٔ استطاعت را پذیرفته، آن را پیش از فعل و به معنای تندرستی انسان می‌دانست (همان). او خود از امام صادق علیه السلام نقل می‌کرد که فرمود: «خدا بندگان را به زحمت فعلی تکلیف نکرده و ایشان را از چیزی نهی ننموده، مگر این که استطاعت را برای ایشان قرار داده است. سپس ایشان را امر و نهی کرده است؛ پس بنده فراگیرنده و

واگذارنده نیست، مگر به استطاعت پیشین که پیش از امر و نهی و پیش از فراگرفتن و واگذاشتن و پیش از گرفتن و گستردن است» (همان، ح ۱۹).

بر پایه نقل دیگری که هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام گزارش کرده است، هیچ فعلی از انسان سر نمی‌زند مگر به استطاعتی که پیش از فعل بدو عطا شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱: ۳۵۲، ح ۲۰).

اما در میان روایات انمه اهل بیت علیهم السلام چند روایت در ظاهر موافق با نظریه دیگری هستند که اعطای استطاعت را هم‌زمان با فعل می‌داند. بنابر نظریه استطاعت مع الفعل، استطاعت پیش از زمان فعل، وجود ندارد و تنها زمان وقوع فعل است که فاعل واجد استطاعت می‌شود.

در این میان، دو روایت که از امام صادق علیه السلام گزارش شده است، به غیر از راوی نخست از سند معتبری برخوردار است و مورد قبول مشایخ بزرگ حدیث قرار گرفته است. هر دو روایت را کلینی از علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی العطار و آنها از احمد بن محمد بن عیسی اشعری از علی بن حکم نقل کرده‌اند. البته، علی بن حکم یک روایت را از مردی بصری با هویتی نامعلوم و دیگری را از فردی به نام صالح نیلی دریافت کرده است. فارغ از سند حدیث، محتوای این دو گزارش به صراحت، استطاعت را همراه با فعل می‌داند. در گزارش نخست، مرد بصری از امام صادق علیه السلام درباره استطاعت می‌پرسد و امام در پاسخ، ابتدا فرد را با دو پرسش از وضعیت استطاعت پیش از تکون شیء و پس از پدید آمدن آن روبه‌رو می‌کند و سپس می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْإِسْتِطَاعَةِ ثُمَّ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ فَهْمَهُمْ
مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَتَّ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ
فِي مُلْكِهِ لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلًا لَمْ يَفْعَلُوهُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ
أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُضَادَّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ.

در گزارش دوم صالح نیلی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا بندگان چیزی از استطاعت دارند؟ و امام در پاسخ می‌فرماید:

إِذَا فَعَلُوا الْفِعْلَ كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ بِالْإِسْتِطَاعَةِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ فِيهِمْ... لَيْسَ لَهُ
مِنَ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ وَالتَّرَكُّ كَانَ مُسْتَطِيعًا.





اگر چه این دو گزارش در ظاهر نظریه دیگری در مسئله استطاعت را تأیید می‌کنند و نظریه استطاعت مع الفعل به عنوان نظریه رقیب استطاعت پیش از فعل، دستاویز جبرگرایان بوده، اما دقت در مضمون این دو گزارش نشان می‌دهد تعارضی میان این دو روایت و دیگر روایات اهل بیت علیهم السلام نیست، بلکه در این دو گزارش به مطلب دیگری هم اشاره شده است. در گزارش مرد بصری، امام علیه السلام فرمود: «خداوند ابزار و آلت استطاعت را در خلق قرار داده است.» ابزار و آلت همان چیزی است که در روایات دیگر به عنوان شرط تکلیف بیان شده و گاه با واژه «استطاعت» بدان اشاره شده است. در گزارش صالح نیلی نیز پس از آن که امام فرمود استطاعت فعل یا ترک حین فعل وجود دارد، صالح پرسید: پس بر اساس چه چیزی افراد عذاب می‌شوند؟ و امام در پاسخ به ابزار استطاعت اشاره فرمودند و تأکید کردند خداوند کسی را بر انجام عملی مجبور نمی‌کند.

قُلْتُ فَعَلَى مَاذَا يُعَذَّبُهُ قَالَ بِالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ وَالْآلَةِ الَّتِي رَكَّبَ فِيهِمْ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ.

ارتباط این ابزار که در پاره‌ای روایات با عنوان «استطاعت» و در برخی روایات با عنوان «آلة الاستطاعة» یاد شده است، با حقیقت استطاعت که برای تحقق فعل ضروری است در گزارش علی بن اسباط از امام رضا علیه السلام آمده است.

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْتِطَاعَةِ فَقَالَ يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ أَنْ يَكُونَ مُخْلِئًا السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ - لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ.

بر پایه این توضیح، برخی اجزای استطاعت پیش از فعل موجوداند، مثل صحت، سلامت و نبود مانع که این مقدار برای تکلیف ضروری است، اما این همه استطاعت نیست، بلکه جزیی از استطاعت که تمام‌کننده استطاعت است حین الفعل محقق می‌شود و از این رو، تا زمان فعل نمی‌توان ادعا کرد که استطاعت فعل یا ترک وجود دارد.

در میان متکلمان نخستین در کوفه، هشام بن حکم و اصحاب او نیز تبیینی از استطاعت مع الفعل ارائه می‌کردند. هشام با بیان این مطلب که استطاعت تمام آن چیزی است که برای تحقق فعل لازم است، نقش فاعلیت خداوند در افعال انسان را داخل در حقیقت استطاعت می‌دید. به اعتقاد او، «استطاعت» پنج رکن دارد و در صورت جمع

شدن این پنج رکن، فرد مستطیع خواهد بود: ۱) تندرستی؛ ۲) رفع مانع؛ ۳) فراهم بودن وقت و امکانات؛ ۴) ابزار تحقق فعل و ۵) سبب وارد از بیرون که انسان را برای انجام فعل برمی‌انگیزاند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲).

هشام بن حکم تلاش کرده تا برای استطاعت، مفهومی ارائه کند که سامان‌دهنده پنج رکن پیش‌گفته باشد و البته، زمانی این مفهوم محقق می‌شود که هر پنج مورد پیش‌گفته گردآرد هم جمع شده باشند. گویی «استطاعت» مجموع آن چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند و این موارد برای وقوع فعل در خارج ضروری‌اند، اما چهار جزء پیش از فعل و یکی که همان سبب وارد باشد، حین‌الفعل محقق می‌شود و هنگامی که خداوند سبب را پدید آورد، حقیقت استطاعت که لازمه وقوع شیء است، محقق می‌شود. از منظر هشام، بخشی از استطاعت پیش از فعل موجود است و انسان بر پایه آن قدرت، اراده کرده اقدام به فعل می‌کند و از این جهت فعل او اختیاری است، اما روی دیگر سکه نقش خداوند در تحقق و وقوع فعل است؛ تا زمانی که سبب مهیج از سوی خداوند حادث نشود، فعل در خارج واقع نمی‌شود. جعفر بن حرب این دیدگاه هشام را این‌گونه گزارش کرده است که هشام معتقد بود، افعال انسان «اختیار له من وجه واضطرار من وجه» (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱).

بر پایه گزارش اشعری، زرارة بن اعین، عبید بن زراره، محمد بن حکیم، عبد الله بن بکیر، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، حمید بن رباح (زیاد)، هشام بن حرول و ابومالک حضرمی همگی استطاعت را پیش از فعل می‌دانستند و تنها اصحاب هشام بن حکم و بر پایه گزارشی، اصحاب ابومالک حضرمی که خود از شاگردان هشام بود، به استطاعة مع‌الفعل معتقد بوده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲).

اما بر پایه گزارش‌هایی که در کتاب کُشی نقل شده است، چنین برداشت می‌شود که دیدگاه زراره با دیدگاه دیگر اصحاب و نیز با نظر امام علیه السلام متفاوت و مخالف است. در چند گزارش آمده است که امام درباره دیدگاه زراره در موضوع استطاعت فرموده است: «لیس من دینی و لا من دین آبایی» (کُشی، ۱۴۰۹: ۱۵۰، ۱۶۰). از پاره‌ای از این گزارش‌ها برداشت می‌شود که دیدگاه زراره در این مسئله به دیدگاه قَدْریان نزدیک بوده است (کُشی، ۱۴۰۹: ۱۴۵، ۱۶۰). البته، بر پایه گزارش حمزة بن حمران، این انتساب‌ها نادرست بوده و نظر زراره را به اشتباه برای امام گزارش کرده‌اند. در این روایت پس از تقریر دیدگاه زراره از سوی حمزه،





مورد تأیید امام قرار گرفت. با این حال، می‌توان گفت اشکال قول زراره که گاه مورد انتقاد امام نیز قرار گرفته است، در این بود که صحت و سلامت و دیگر اجزای استطاعت که پیش از فعل موجوداند را به معنای حقیقت و تمام‌الاستطاعه می‌دانست. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، نظریه دیگر، اذن الاهی را نیز جزئی از حقیقت استطاعت معرفی می‌کند. زیاد بن ابی حلال محضر امام صادق علیه السلام عرض کرد زراره از شما نقل کرده است که در تفسیر آیه **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** فرموده‌اید: هر کس زاد و راحله داشته باشد، مستطیع است و امام فرمود: زراره چنین نپرسید و من هم چنین پاسخ ندادم، بلکه پرسید: آیا هر کس زاد و راحله داشته باشد، مستطیع است؟ و من نیز پاسخ دادم: حج بر او واجب است؛ پرسید: آیا مستطیع است؟ گفتم زمانی که اذن بیابد (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۷).

مجموع گزارش‌های رسیده از اهل بیت علیهم السلام بر این نکته اتفاق و تأکید دارند که فاعل، پیش از تکلیف و پیش از انجام فعل، ابزار و مقدمات فعل را در اختیار دارد. گزارش اشعری از اختلافات درونی شیعیان در مسئله استطاعت نیز نشان می‌دهد که متکلمان و صاحب‌نظران امامیه در سده‌های دوم و سوم استطاعت را پیش از فعل لازم می‌دانستند. از نظر آنها نه تنها استطاعت پیش از فعل و حتی پیش از توجه امر و نهی و تکلیف به مکلفان وجود دارد، بلکه سرچشمه و خاستگاه فعل و حرکت نیز همین استطاعت است؛ حتی اصحاب هشام بن حکم نیز که تقریری متفاوت از استطاعت داشته، اجزایی را برای استطاعت می‌شمردند، معتقد بودند که چهار جزء استطاعت پیش از فعل موجوداند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳).

این گزارش‌ها به همراه گزارش‌هایی که در جوامع روایی آمده‌اند از این حقیقت پرده برمی‌دارند که بر خلاف جبرگرایان که استطاعت را بی‌تأثیر در پدید آمدن فعل می‌دانستند، در اندیشه امامیه استطاعت نقشی مهم و تعیین‌کننده دارد و فاعلیت انسان بر محور استطاعت استوار می‌شود، اما تأکید بر استطاعت بدون هیچ قید و شرط، به اندیشه تفویض می‌انجامد و تفویض در اندیشه اهل بیت علیهم السلام باطل است، یعنی امور بندگان به ایشان واگذار نشده و فعل انسان بی‌ارتباط با فاعلیت حق تعالی نیست. از آن‌جا که خداوند مدبّر عالم است و همه عالم، ملک و حوزه سلطنت و قدرت اویند، هیچ امری بی‌اذن و اراده خداوند پدید نمی‌آید. از این‌جاست که سخن از اراده الاهی و مناسبات فعل الاهی با فعل انسان به میان می‌آید. از این‌رو، بحث از گستره اراده الاهی و کیفیت تعلق اراده

خداوند به اعمال بندگان به گونه‌ای که با فاعلیت حقیقی انسان جمع شود، بخش مهمی از مباحث مربوط به فاعلیت انسان و مسئله جبر و اختیار را به خود اختصاص می‌دهد.

حاکمیت مشیت و اراده‌ی الهی

اهل بیت علیهم‌السلام در مواضع مختلفی مشیت و اراده‌ی الهی را جاری در همه‌ی امور و حتی اعمال انسان‌ها معرفی کرده‌اند. ایشان در برابر دیدگاه مفوضه که سلطنت و حاکمیت خداوند را محدود کرده، حوزه فعل انسان را مستقل و خارج از حاکمیت اراده حق تعالی می‌دانستند؛ به عبارت‌ها و بیان‌های مختلف، فعل انسان را تحت نظام اراده و مشیت الهی و حتی بر اساس قضا و قدر معرفی کرده‌اند. در گزارشی که کلینی به سه طریق از حریر بن عبدالله سجستانی و عبدالله بن مسکان نقل کرده است، امام صادق علیه‌السلام فرمود:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخَصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيَّةٍ
وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ رَزَعَهُ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَيَّ نَقْضِ
وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹).

در این بیان، امام پیدایش آنچه در آسمان و زمین است را به مشیت و اراده‌ی الهی وابسته دانسته‌اند که از جمله این موارد افعال انسان‌هاست. چنان‌که در این روایت و دیگر روایات این حوزه، نظام تقدیر و قضای الهی را در ادامه مشیت و اراده و پیش از تحقق تکوینی امور عالم، ضروری می‌شمارد. در ادامه، به تبیین معنای مشیت و اراده و نیز تقدیر و قضا در نظام فاعلیت حق تعالی خواهیم پرداخت، اما در این جا بر این نکته تأکید می‌کنیم که در اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام و به پیروی از ایشان، امامیه نخستین در مدرسه کوفه، ارتباط معناداری میان مشیت و اراده حق تعالی و نظام تقدیر با امور تکوینی عالم وجود دارد و افعال انسان در مرحله تحقق خارجی از این قاعده مستثنا نیستند.

توقف پیدایش امور بر مشیت و اراده‌ی الهی در روایات دیگری از امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹-۱۵۰). امام صادق علیه‌السلام در گزارشی که حمزه بن محمد طیار نقل کرده است، فرمود: «مَا مِنْ قَبْضٍ وَلَا بَسْطٍ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهِ مَشِيَّةٌ وَقَضَاءٌ وَإِتْلَاءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۲، ۱۶۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۷۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۵۴). بر پایه این آموزه‌ها هر فعلی در این عالم، مشمول اراده و مشیت الهی و بر اساس نظام تقدیر معرفی می‌شود و





خارج کردن برخی امور از حاکمیت اراده‌ی الهی مستلزم محدود ساختن دایره‌ی سلطنت و حاکمیت خداوند است. در روایتی امام صادق (علیه السلام) از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل فرمود که «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بِغَيْرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۸).

تأکید بر مسئله‌ی اراده و مشیت و نظام تقدیر در سخنان امام رضا (علیه السلام) نیز نمود ویژه‌ای دارد. امام رضا (علیه السلام) در فرمایشی، یونس بن عبدالرحمان را از باور قدریه بر حذر می‌دارد و یادآور می‌شود که نه تنها بهشتیان، که حتی اهل دوزخ و شیطان نیز حاکمیت اراده و فعل خدا را باور دارند؛ در ادامه امام (علیه السلام) باور صحیح را این گونه به یونس تعلیم فرمود: «چیزی واقع نخواهد شد، مگر آنچه خداوند مشیت کرده باشد، اراده کرده باشد، تقدیر کرده و قضای الهی بر آن جاری شده باشد» (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۷-۱۵۸). همین مسئله را امام رضا (علیه السلام) به نقل از آباء طاهرینش از امیرالمؤمنین (علیه السلام) با تفصیل بیشتری بیان کرده‌اند. در این روایت شریف که شیخ صدوق در کتاب توحید، خصال و عیون اخبار الرضا (علیه السلام) به سند خود از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل کرده است، اعمال به سه دسته تقسیم شده‌اند: واجبات (فرائض)، مستحبات (فضائل) و گناهان (معاصی).

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «واجبات به امر خداوند و مطابق با علم، مشیت، تقدیر، قضا و رضایت الهی‌اند؛ فضائل به امر خداوند نیست، یعنی خدا به انجام مستحبات امر تشریحی نکرده است، اما چنین عملی مطابق با رضایت خداوند، قضا و قدر الهی و مشیت و علم خداوند است؛ گناهان نیز اگرچه به امر خداوند نیست، اما به قضا و قدر الهی و مطابق با مشیت و علم خداوند است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱، ج: ۳۷۰؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۶۸؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۴۲). مطابق این فرموده‌ی امام، همه‌ی اعمال انسان‌ها - چه نیک و چه بد - مطابق با اراده و مشیت و قضا و قدر الهی‌اند و این مطلب تفصیل همان فرموده‌ی امام (علیه السلام) به یونس است که «لا یكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضا».

امام رضا (علیه السلام) در تبیین این مسئله که فاعلیت انسان بیرون از مشیت الهی نیست، بارها به این حدیث قدسی استناد فرمود که «يَا بْنَ آدَمَ بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَسْأَلُ وَيُقَوِّتِي أَدَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي وَبِنِعْمَتِي قَوَّيْتَ عَلَيَّ مَعْصِيَتِي» (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۴۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۲۵۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۳۸)، یعنی نه تنها اصل حریت و صاحب اراده بودن انسان به مشیت و خواست خداوندست، بلکه همه‌ی اعمال انسان نیز به قدرت و نعمتی وابسته‌اند که مطابق مشیت خداوند به انسان عطا می‌شود.

شمول و تقدیم مقدرات نسبت به امور عالم از آموزه‌هایی اند که در روایات بارها بدان اشاره شده است و اهل سنت نیز بر پایه نقل‌های پرشمار از پیامبر ﷺ و صحابه بدان اعتراف و اقرار دارند. در این گزارش‌ها تقدیر امور عالم پیش از خلقت آدم و حتی پنجاه هزار سال پیش از خلق آسمان و زمین دانسته شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۶۸). این تقدیر پیشین، به جزء جزء اعمال ما تعلق گرفته است و هیچ حالی بر ما نمی‌گذرد مگر آن‌که نسبت به آن تقدیری وجود دارد. در گزارش مشهوری که به طرق متعدد نقل شده و امام رضا علیه السلام نیز از پدران خود روایت کرده‌اند، روزی مردی از اهل عراق از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: آیا خروج ما به سوی اهل شام (در جنگ صفین) به قضا و قدر الهی بود؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «به خدا قسم هیچ پستی و بلندی‌ای را طی نکردید مگر به قضا و قدر الهی» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۸۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۳۹).

بیشتر اشاره شد که در برخی روایات، تحقق و پیدایش اشیاء در این عالم بر سلسله هفت‌گانه‌ای متوقف است که چهار حلقه از این سلسله با عنوان مشیت، اراده، قدر و قضا بیشتر یاد شده و در روایات دیگری مستقل از یک‌دیگر بر آنها تأکید شده است. معنا و ارتباط این موضوعات با هم و تأثیر در پدید آمدن یک شیء در برخی روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است.

امام موسی کاظم علیه السلام در فرمایشی خطاب به علی بن ابراهیم جعفری، پس از آن‌که پدید آمدن اشیاء را بر مشیت، اراده، تقدیر و قضا متوقف می‌شمارند، به تبیین معنای این امور پرداخته و می‌فرماید:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى قُلْتُ مَا مَعْنَى شَاءَ قَالَ
 ابْتِدَاءَ الْفِعْلِ قُلْتُ مَا مَعْنَى قَدَّرَ قَالَ تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَعَرْضِهِ قُلْتُ مَا
 مَعْنَى قَضَى قَالَ إِذَا قَضَى أَمْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰).

در گزارش یونس بن عبدالرحمان نیز امام رضا علیه السلام مشیت، اراده قضا و قدر را چنین معنا فرموده‌اند:

قَالَ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى شَاءَ قَالَ ابْتِدَاءَ الْفِعْلِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى أَرَادَ قَالَ الثَّبُوتُ
 عَلَيْهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى قَدَّرَ قَالَ تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَعَرْضِهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى
 قَضَى قَالَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۴۴).





همین بیان امام را با اندکی تفاوت در تعبیر، ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده است. بنا به نقل محمد بن اسحاق، امام رضا (علیه السلام) خطاب به یونس فرمود:

أَتَدْرِي مَا الْمَشِيَّةُ فَقَالَ لَا فَقَالَ هَمُّهُ بِالشَّيْءِ أَوْ تَدْرِي مَا أَرَادَ قَالَ لَا قَالَ
إِتْمَامُهُ عَلَى الْمَشِيَّةِ فَقَالَ أَوْ تَدْرِي مَا قَدَّرَ قَالَ لَا قَالَ هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ
وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۲۴۴).

در این فرموده‌ها، مشیت به عنوان آغاز فعل یا اهتمام آغازین به فعل معرفی شده است. پس از مشیت یا اهتمام نخستین، نوبت به اراده می‌رسد که «ثبوت» و یا «اتمام مشیت» دانسته شده است. تقدیر، اندازه‌گیری و تعیین حدود و مشخصات شیء است و قضا حکم و مقام تحقق است که اگر این مرحله گذشت امضاء شده و بازگشت ناپذیر خواهد بود. بر این اساس، هر شیء پیش از تحقق و تکوین خارجی، مراحل را پشت سر می‌گذارد که صورت علمی آن پدید می‌آید. یعنی به آن توجه می‌شود، اندازه و مقدار و جزئیات وجودی آن مشخص می‌شود، به بودن آن حکم می‌شود و در نهایت با رسیدن به مرحله امضاء محقق خواهد شد. این مراحل همچون مرحله تکوین، همگی از افعال الاهی اند و به همین جهت مشیت، اراده، تقدیر و قضا را از مراتب فعل الاهی می‌شمارند، اما از این فعل گاهی با تعبیر خلق هم یاد می‌شود و خلق اشیاء به دو مرحله «خلق تقدیری» و پس از آن «خلق تکوینی» تقسیم می‌شود. خلق تکوینی همان پیدایش اشیاء در عالم تکوین و خارج است، اما پیش از پیدایش امور عالم می‌توان در رتبه‌ای مقدم به آنها اشاره کرد. در این رتبه امور نحوه‌ای از تحقق دارند و به تعبیری خلق شده‌اند، اما اصطلاحاً خلق تقدیری دارند، یعنی صورت علمی آنها پدیدار شده و قابل اشاره و بررسی‌اند.

می‌دانیم مسئله مخلوق بودن افعال، در میان اصحاب حدیث، خوارج، جهمیه و حتی برخی معتزلیان مطرح بوده است، اما ایشان از خلق اعمال، خلق تکوینی و در نتیجه جبر در رفتار و اعمال را نتیجه می‌گرفتند، ولی در کلمات اهل بیت (علیهم السلام) خلق اعمال به معنای دیگری مطرح شده است که با جبرگرایی نسبتی ندارد.

عبدالسلام بن صالح هروی می‌گوید: «از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که فرمود: افعال بندگان، مخلوق است؛ پرسیدم معنای مخلوق بودن افعال چیست؟ فرمود: یعنی تقدیر شده است» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۳۱۵).

حمدان بن سلیمان نیز نقل کرده است که در نامه‌ای از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا افعال

بندگان مخلوق است یا غیر مخلوق؟ و امام در پاسخ مرقوم فرمودند: افعال بندگان دو هزار سال پیش از خلق، در علم پروردگار تقدیر شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱: ۴۱۶). همچنین در نامه‌ای که امام برای مامون فرستاد و در آن باورهای اصیل و خالص اسلام را بیان فرمودند، آمده است: «افعال بندگان مخلوق خداوند است به معنای خلق تقدیری» (یعنی مقدر شده است) (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۲۵).

در روایت دیگری که فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل کرده‌اند، اقرار به خلق تقدیری افعال بندگان به‌عنوان یکی از باورهای مؤمن حقیقی و شیعه اهل بیت علیهم السلام شناسانده شده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۵۱).

کاربرد واژه خلق نسبت به تقدیر اعمال نشان‌دهنده این واقعیت است که اعمال انسان با خداوند نیز نسبتی دارد. «خلق» فعل خداوند است و بر پایه علم و اراده واقع می‌شود، اما نکته مهم این‌جاست که عمل انسان در تکوین، مخلوق خداوند نیست، بلکه در مرحله «تقدیر» مخلوق خداوند است. یعنی خداوند حدود و مشخصات این فعل را معین کرده است. بر پایه توضیحی که در روایات آمده بود همه افعال، متعلق اراده و مشیت خداوند نیز هستند، اما اراده و مشیت نیز در راستای تقدیر و خلق تقدیری است، نه خلق تکوینی. به عبارت دیگر، همه افعال آدمی تحت نظام مشیت، اراده، تقدیر و قضا هستند و با اذن الاهی محقق می‌شوند، ولی این مشیت و اراده به معنای اراده تکوینی خداوند که تخلف‌ناپذیر است، نخواهد بود، بلکه این اراده و مشیت، تعیین حدود و تحقق علمی فعل است که بر پایه آن مقدمات و شرایط برای فاعل مختار فراهم می‌شود و بر اساس این تقدیر، انسان استطاعت فعل را دارا خواهد شد. بنابراین، می‌توان گفت هیچ فعلی بدون اراده و مشیت خداوند و بی‌آنکه تقدیر شده باشد، رخ نخواهد داد؛ زیرا اگر تقدیر نشده باشد، استطاعت آن فعل در اختیار فاعل فعل نخواهد بود و هیچ فاعلی بی‌اذن و اراده خداوند فعلی نخواهد داشت و از آنجا که خداوند متعال، مالک و مدبّر عالم است، هموست که قدرت و استطاعت فعل را به انسان‌ها تملیک می‌کند و البته، مالکیت او همواره و همچنان محفوظ است.

تبیین امر بین الامرین

آنچه بیان شد تصویری است که اصحاب امامیه در کوفه با نقل روایات اهل بیت علیهم السلام ارائه





داده‌اند و بی‌تردید می‌توان ادعا کرد که همه اصحاب امامیه در کوفه، نفی جبر و نفی تفویض را به‌عنوان اصلی مسلم پذیرفته بودند؛ حتی آن دسته که پا به عرصه نظریه‌پردازی نمی‌گذاشتند، با نقل روایات ائمه (علیهم السلام) در نفی جبر و تفویض بر این باور استوار بودند. در گزارش اشعری به‌روشنی وضعیت این گروه تصویر شده و آمده است: «این گروه اگرچه تبیینی از مخلوق یا غیر مخلوق بودن افعال انسان ارایه نمی‌دهند، اما معتقدند جبر - همان‌گونه که جهیمه معتقدند - و نیز تفویض - آن‌گونه که معتزله می‌گویند - باطل است؛ زیرا روایت از اهل بیت (علیهم السلام) در این زمینه آمده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱).

همچنین از منظر اصحاب امامیه در کوفه، فرد مکلف استطاعت بر فعل و اراده آزاد دارد و از سوی دیگر فاعلیت او با اراده خداوند و نظام تقدیر گره خورده است. در این میان، متکلمان نظریه‌پرداز مدرسه کوفه، افزون بر روایاتی که از اهل بیت (علیهم السلام) دریافت و نقل می‌کردند و در تلاش برای تبیین و نظام‌سازی این معارف، نظریه‌هایی نیز ارائه می‌دادند. پیشتر اشاره شد که متکلمان کوفه مثل زراره، مؤمن الطاق، هشام بن سالم در تقابل با نظریه جبرگرا، بر «استطاعت پیش از تکلیف» تأکید داشتند و حتی استطاعت را همانند معتزله به صحت و سلامت تفسیر می‌کردند، اما در تقابل با اندیشه معتزله و برای آن‌که به تفویض گرفتار نشوند، بعد دیگری در مسئله که نشان‌دهنده نقش فعال خداوند در تدبیر عالم هستی است را در کنار تأکید بر استطاعت گوشزد می‌کردند.

بنا بر گزارش اشعری، مؤمن الطاق که گمان می‌کرد استطاعت همان صحت است و طبیعتاً هر انسان سالم و صحیح الجسمی استطاعت دارد، به این نکته نیز اذعان داشت که وجود استطاعت برای تحقق فعل کافی نیست و تا مشیت خداوند نباشد، فعلی واقع نمی‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۳).

همین دیدگاه را در عرض عقیده حمزه بن حمران به پیشگاه امام صادق (علیه السلام) نیز می‌بینیم؛ بنا بر گزارش کلینی، حمزه بن حمران به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:

إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَلَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَ أَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِزَادَةِ اللَّهِ وَمَشِيئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدْرِهِ قَالَ فَقَالَ هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَأَبَائِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۲).

همان‌گونه که در این گزارش آمده است، باور حمزه بن حمران بر این بود که انسان

استطاعت دارد و اگر استطاعت پیش از فعل موجود نباشد، تکلیف از سوی خداوند وجود نخواهد داشت، اما استطاعت به تنهایی برای تحقق فعل کافی نیست و تنها اموری در عالم تکوین واقع می‌شود که اراده و مشیت خداوند بدان تعلق گرفته باشد.

در گزارشی که کشی نقل کرده است، همین دیدگاه را حمزه بن حرمان به عمویش زراره نیز نسبت داده است. می‌دانیم که زراره از نخستین کسانی بود که نظریه استطاعت را به لحاظ کلامی تبیین کرد و به شدت از نظریه استطاعت پیش از فعل دفاع می‌کرد و به همین دلیل به قدری بودن متهم بود. حمزه برای رفع اتهام از زراره، دیدگاه او را چنین حکایت کرده است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَأَنَّهُمْ لَنْ يَعْمَلُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَيُرِيدُ وَيُقْضَى (كشي، ۱۴۰۹: ۱۴۶).

در سوی دیگر، هشام بن حکم و اصحابش با تقریری متفاوت از استطاعت، بر همین باور تأکید داشتند و همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، هشام استطاعت را به همه آن چیزی که برای تحقق فعل لازم است، تفسیر می‌کرد (اشعری، ۲۰۰۰: ۶۱)؛ گویی استطاعت در دید هشام، آمیزه‌ای از مشیت انسان و مشیت خداوند است که نبود هر یک، مستلزم نبود استطاعت انسان خواهد بود، اما اگر مفهوم استطاعت، باز بسته مشیت خداوند و اراده انسان باشد، آن‌گاه زمانی می‌توان گفت انسان مستطیع بوده که آن فعل تحقق خارجی یافته باشد و از آنجا که تحقق خارجی فعل از نظر هشام بر فعل خداوند (سبب وارد من الله) متوقف شده است، برخی همچون اشعری، گمان کرده‌اند که وی اعمال انسان را مخلوق خداوند می‌شمارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰).

در حقیقت نقطه تمایز نظریه امامیه با دیدگاه جبرگرا و تفویضی در این بود که متکلمان امامیه در عین باور به ضرورت وجود استطاعت پیش از تکلیف، آن را مقید به مشیت و اراده الهی می‌دانستند و برای خداوند در تدبیر عالم، حتی در حوزه افعال انسان نقشی اساسی در نظر می‌گرفتند، اما این نقش هرگز به معنای انحصار ایجاد کردن در وضعیت پیش روی انسان نیست، یعنی فاعلیت خداوند و نقش خداوند در تمشیت امور عالم، اراده انسان را محدود نمی‌کند.

بیانی کامل و تبیینی رسا از فاعلیت انسان بر پایه نظریه «أمر بین الامرین» در حدیثی قدسی وارد شده است که امام رضا علیه السلام نیز چندین بار برای بزرگان از اصحاب خویش بیان



فرموده‌اند. یونس بن عبد الرحمن، صفوان بن یحیی، حسن بن علی و شاء و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی از مشایخ بزرگ مدرسه کوفه هر کدام در مجلسی این حدیث قدسی را از امام رضا علیه السلام شنیده‌اند که فرمود:

قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَبِقُوَّتِي أَدْبَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي وَبِنِعْمَتِي قَوَيْتَ عَلَيَّ مَعْصِيَّتِي جَعَلْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً قَوِيّاً - مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَذَلِكَ أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي وَذَلِكَ أَنِّي لَا أَسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱؛ ۲۴۵؛ حمیری، ۱۴۱۳؛ ۳۴۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱؛ ۱۵۷، ۱۵۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۱؛ ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳).

در این حدیث شریف چند نکته مهم و دقیق نهفته است؛ نخست آن که انسان حقیقتاً اختیار دارد و آنچه بخواهد را مشیت می‌کند («كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء») اگر چه این اختیار را به مشیت و خواست خداوند دارد، یعنی خداوند مشیت کرده که انسان دارای اختیار و اراده آزاد باشد.

نکته دوم این که انسان هر چند اختیار عمل دارد، اما برای انجام فعل و تحقق عمل در خارج، نیازمند قدرت و توانی است که آن نیز از سوی خداوند اعطا می‌شود. فرایض و اعمال نیک به قدرتی که خدا می‌دهد، انجام می‌شوند، همچنین به نعمت و قدرتی که از سوی پروردگار ارزانی شده توان بر معصیت و گناه می‌یابد. در روایت حسن بن علی و شاء آمده است: «عَمِلْتُ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتَهَا فِيكَ؛ گناهان را به قدرتی که من در تو قرار دادم انجام دادی».

توجه به این نکته مهم است که قدرت و دیگر نعمت‌هایی که انسان در اختیار دارد و به‌عنوان ابزار عمل از آن بهره‌مند می‌شود، هیچ‌یک ذاتی انسان نیستند و دم به دم از سوی خداوند اعطا و تملیک می‌شوند؛ کسی نمی‌تواند ادعا کند که من در این لحظه قدرت دارم، پس در لحظه بعد می‌توانم هر عملی را انجام دهم. چه بسیار مواردی که فرد اراده عملی را دارد، اما قدرت از او گرفته می‌شود؛ برای مثال، اراده می‌کند دستش را حرکت دهد، اما دست از او فرمان نمی‌برد و در چنین حالتی اگر چه اراده فعل وجود دارد و فرد هم حقیقتاً اهتمام به فعل داشته و اراده جدی دارد، تا لحظه‌ای پیش هم قدرت و ابزار عمل را در اختیار داشت، اما در این لحظه قادر به انجام فعل نیست. بنابراین، چون اعطای قدرت



و دیگر نعمت‌ها و مقدمات تحقق فعل در عالم خارج، به اراده و مشیت حق تعالی و بر اساس نظام تقدیر است، فعل فاعل مختار نیز از حوزه تدبیر و سلطنت خداوند خارج نیست. به بیان دیگر، اگرچه انسان در اراده و حقیقت فاعلیت‌ش مختار است، اما تحقق تکوینی فعل او نیازمند مقدماتی است که تابع قوانین نظام تکوین است.

انسان حقیقتاً آزاد است و هیچ طاعت و معصیتی را به جبر انجام نمی‌دهد، بلکه همه اعمال او به اختیار و قدرتی است که خداوند به او داده است، اما اراده او بر اراده خداوند غالب نمی‌شود و در ملک و سلطنت الاهی امری واقع نمی‌شود که خداوند به اراده تکوینی خلاف آن را اراده کرده باشد.

در گزارشی که شیخ صدوق به طریق خود از اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است، این ارتباط به زیبایی بیان شده است؛ امام علیه السلام می‌فرمایند: خداوند به داوود نبی علیه السلام وحی کرد: «يَا دَاوُودُ تُرِيدُ وَارِيدُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ فَإِنْ أَسَلَمْتَ لِمَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَإِنْ لَمْ تُسَلِّمْ لِمَا أُرِيدُ أَتَعْبُتْكَ فِيمَا تُرِيدُ ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۱: ۳۳۷).



کتابنامه

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۲۸ق)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰ق)، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم: انتشارات خیام.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بی‌جا: دارالنشر فرانزشتایز.
۴. _____ (۲۰۰۰م)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع، به کوشش محمد امین الضناوی، لبنان: دارالکتب العلمیه.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۲۰۰۰م)، خلق افعال العباد، به کوشش اسامه بن محمد الجمال، مصر: مکتبة ابوبکر الصدیق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث



- ارموی، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۷. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۲۸ق)، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبد الحمید، مصر: مکتبه دارالتراث.
۸. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۲۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: موسسه آل البيت.
۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۱ق)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی تهرانی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۶۲)، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۶۲)، صفات الشیعه، تهران: انتشارات اعلمی.
۱۲. _____ (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، به کوشش مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۱۳. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران: مطبعة العلمیه.
۱۶. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۷. قاضی عبدالجبار (۲۰۱۲م)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، به کوشش خضر محمد نهما، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال (اختیار معرفة الرجال)، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۱. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، به کوشش ویلفرد مادلونگ، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. منسوب به امام رضا علیه السلام (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا، مشهد: موسسه آل البيت علیهم السلام.