



A Comparative Historical Study of the “Creation of Human Acts” Verses in the Works of Two Exegetes: al-Kalābādhī of the Fourth Century and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī of the Fifteenth Century, with Emphasis on al-Ta‘arruf and al-Mizān*

Sayyid Muhammad Reza Hoseini 

Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: mreza_hoseini@pnu.ac.ir

Research Article



Abstract

The issue of “the creation of acts” (*Khalq al-Af‘āl*) has long attracted the attention of Imami, Mu‘tazili, Ash‘ari, and Sufi exegetes and theologians. The present study comparatively examines the theory of al-Kalābādhī, a fourth-century AH Sunni Sufi exegete and theologian, as articulated in his *al-Ta‘arruf*, alongside the views of the contemporary Shi‘i scholar and exegete ‘Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī, as presented in *al-Mizān*, on the question of “the creation of acts,” namely, whether human beings are absolutely the creators of their own good and evil acts. The study employs an analytical-descriptive-comparative method. A comparative analysis of their exegetical positions indicates that al-Kalābādhī, relying on Qur’anic verses, maintains that God is the creator of all human acts, whether good or evil, a position that entails a deterministic conception of human action. By contrast, ‘Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī, drawing on his interpretation of the verses cited by al-Kalābādhī in support of his position, as well as on other Qur’anic verses, rejects this view. He substantiates his position by examining, among other issues, the rationale for reward and punishment, the rationale for God’s questioning of human beings concerning their actions, the existence of Paradise and Hell, and the reckoning on the Day of Resurrection. He consequently adopts the doctrine of *al-amr bayna al-amrayn* (“the matter between the two matters”), according to which human beings possess genuine agency while their actions remain subject to divine sovereignty, thereby rejecting the attribution of human evil acts to God while ultimately relating human good acts to Him.

Keywords: Comparative Exegesis, Historical Exegesis, Verses on the Creation of Acts, Sufism, Ash‘arism, Imāmiyyah.

* Received 24 February 2026; Received in revised form 04 March 2026; Accepted 22 May 2026; Published online 01 July 2026

Cite this article: Hoseini, S.M. (2026). A Comparative Historical Study of the “Creation of Human Acts” Verses in the Works of Two Exegetes: al-Kalābādhī of the Fourth Century and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī of the Fifteenth Century, with Emphasis on al-Ta‘arruf and al-Mizān. *Comparative Interpretation Research*, 12(2), 1-23. <https://doi.org/10.22091/ptt.2026.10433.2315>

Publisher: University of Qom



©The Author(s)

Introduction

The issue of “*the creation of acts*” (*Khalq al-Af‘āl*) is a theological question that has long been a subject of disagreement among Mu‘tazili, Ash‘ari, Imami, and Sufi exegetes and theologians. Their discussions on this issue ultimately gave rise to the doctrines of “*determinism*,” “*delegation*,” and *al-amr bayna al-amrayn* (“the matter between the two matters”). On this issue, the Sufi intellectual tradition generally follows the theological position of Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī (d. 324 AH).

The significance of *al-Ta‘arruf li-Madhhab al-Taṣawwuf*, authored by Abū Bakr Muḥammad al-Bukhārī al-Kalābādhī, a Ḥanafī scholar (d. 380 AH), lies in its inclusion of some of the most important and influential works on Sufi beliefs. Most of the discussions in this book are theological in nature, and one section is devoted to the interpretation of Qur’anic verses, including those concerning the “creation of acts,” on the basis of reports attributed to the Companions.

Al-Mīzān is regarded as one of the major works of Shi‘ī Qur’anic exegesis. The exegetical method of ‘Allāmah al-Ṭabāṭabā‘ī (d. 1402 AH) involves interpreting Qur’anic verses in light of theological and philosophical principles. In this exegesis, he examines the issue of *Khalq al-Af‘āl* through rational and transmitted arguments and concludes that the occurrence of a voluntary human act depends upon the concurrence of causes that lie beyond human control but nevertheless participate in the realization of the act. At the head of these causes stands Almighty God, and all of them, including human free will, ultimately trace their existence and efficacy back to the Essence of the Everlasting God. To clarify al-Ṭabāṭabā‘ī’s response to the aforementioned issue in *al-Mīzān*, it is necessary to examine the arguments advanced by both thinkers in support of their respective positions through a historical-comparative analysis. Such an examination also serves to clarify the distinctions among the Ash‘ari, Mu‘tazili, and Shi‘ī perspectives on the “creation of acts.”

This issue has been discussed in numerous Shi‘ī and Sunni exegetical works in connection with relevant Qur’anic verses. Although several studies have addressed the subject, no study has yet been published under the title of the present research, “*A Comparative Historical Study of the “Creation of Human Acts” Verses in the Works of Two Exegetes: al-Kalābādhī of the Fourth Century and ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī of the Fifteenth Century, with Emphasis on al-Ta‘arruf and al-Mīzān.*” In particular, previous studies have not undertaken a historical-comparative examination of the ideas, differences, and arguments of these two Shi‘ī and Sunni exegetes and theologians across a ten-century temporal gap. This historical-comparative dimension constitutes a distinctive feature of the present study.

Research Findings

Using the argument from causality to refute the Ash‘ari theory of determinism, a position also attributed to the Sufi al-Kalābādhī, author of *al-Ta‘arruf*,

‘Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī argues that the existence of a cause for every effect is necessary for its coming into being. This follows from the fact that existence, as the basis of creation, is contingent existence; in other words, it is essentially relational and possesses no independent existence of its own. Therefore, unless this chain of relational and dependent existents ultimately terminates in an independently self-subsisting existence, the chain of poverty and dependence cannot be broken, and each link will remain dependent upon another as its cause. From this argument, several conclusions can be drawn.

First: The attribution of an effect to its immediate cause does not render that effect independent of the Necessary Being as its ultimate cause.

Second: Because this dependence concerns existence itself, it necessarily entails existential dependence while preserving all the existential characteristics of the effect, including its relationships with temporal, spatial, and other causes and conditions.

Two further points therefore become evident.

First: Just as human existence, like that of other natural entities, depends upon the divine will, human acts likewise, as existential phenomena, depend upon the divine will. Accordingly, the Mu‘tazili claim that human acts exist independently of and cannot be attributed to Almighty God is fundamentally untenable.

Second: Just as acts depend upon their complete cause—as explained above, this dependence is necessary in relation to the complete cause, as is the case with other beings and their complete causes—an act can also be attributed to one or more components of its complete cause. The human being, for example, constitutes one of the components of the complete cause of his or her own acts.

It is evident that al-Ṭabāṭabā’ī does not regard the existential philosophy of the human being or the attainment of ultimate perfection as possible without voluntary action. Among all forms of created existence, he considers the human being to be a type of existence whose attainment of perfection requires voluntary and intentional action in both theoretical and practical domains.

Conclusion

An examination and analysis of the arguments presented by al-Kalābādhī and ‘Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī in *al-Ta‘arruf* and *al-Mīzān* concerning the creation of human acts, together with a comparison of their respective positions in terms of their similarities, differences, and interrelationships, yields the following conclusions.

Al-Kalābādhī, relying on his exegetical interpretation of the relevant Qur’anic verses, aligns himself with the Ash‘ari determinist position and, in opposition to the Mu‘tazili doctrine of delegation, maintains that God is the creator of all human acts, both good and evil. This position, however, leaves little room for a meaningful account of human agency, voluntary action, and the human capacity to pursue worldly and otherworldly perfection and happiness,

effectively portraying the human being as an agent deprived of genuine free will.

‘Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī’s position, by contrast, differs from that of the Ash‘arites, including al-Kalābādhī and his followers, as well as from that of the advocates of delegation. In his exegetical discussions, drawing upon the argument from causality and examining the relationship between the human voluntary act and both the human agent and God, he maintains that the relationship of an act to one component of its complete cause is contingent rather than necessary. Although an act becomes necessarily existent when considered in relation to its complete cause, this does not negate its contingent nature, because these two modes of relation are not mutually contradictory.

Ultimately, on the basis of the relevant Qur’anic verses, al-Ṭabāṭabā’ī understands the descent of divine decree (*qadar*) as the determination and delimitation of the existence of everything, a process that can occur only through its descent from the divine treasuries. The treasuries themselves, however, are not subject to such determination. Accordingly, he regards the occurrence of an act as the natural consequence of the act’s complete causal conditions, while simultaneously preserving the roles of both divine causality and human agency.

References

- ‘Abd al-Bāqī Surūr, Ṭāhā. (1961). *Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj*: Shahīd al-Taṣawwuf al-Islāmī. [In Arabic]
- Badavi, ‘Abd al-Raḥmān. (1996). *Madhhab al-Islāmiyyīn*. Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Husayni, Sayyid Muḥammad Reza. (1397 SH). “Barresī va Naqd-i Ta’thīrpazīrī-yi ‘Aql-garāyī-e Zaydiyyah az Mu’tazileh.” *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*, 3(20), pp. 109–132. [In Persian]
- Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1380 AH). *Al-Ta’arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr. n.p. [In Arabic]
- Mustamlī, Ismā‘īl ibn Muḥammad. (1366 SH). *Sharḥ al-Ta’arruf li-Madhhab al-Taṣavvuf*. Edited by Muḥammad Rawshan. [In Persian]
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (1402 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*. Mu’assasat al-A‘lamī. [In Arabic]
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusayn. (1357 SH). *Jostojū dar Taṣavvuf-i Iran*. Amīr Kabīr Publications. [In Persian]



بررسی تطبیقی تاریخی آیات «خلق الافعال» از نگاه دو مفسر قرن چهارم کلاباذی و پانزدهم علامه طباطبائی با تأکید بر کتاب التَّعَرُّف و المیزان*

سید محمدرضا حسینی 

دانشیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: mreza_hoseini@pnu.ac.ir

چکیده

مبحث «خلق افعال» از دیرباز مورد توجه مفسران و متکلمان امامیه، معتزله، اشاعره و صوفیه بوده است. در پژوهش پیش‌رو، نظریه کلاباذی، مفسر و متکلم سنی صوفی مسلک (قرن ۴ ه.ق) در کتاب التَّعَرُّف با دیدگاه اندیشمند و مفسر شیعه معاصر، علامه طباطبائی در المیزان، درباره مسئله «خلق افعال» به این معنا که آیا انسان به طور مطلق خالق افعال خیر و شر خود است؟ به شیوه تحلیلی، توصیفی و تطبیقی مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به تطبیق گزاره‌های تفسیری، به این جواب رسیده شد که کلاباذی در کتاب خود با تمسک به آیات قرآن، خالق همه افعال انسان -خیر و شر- را خدا می‌داند که نتیجه‌ای آن جبرگرا بودن او و پیروانش است. در مقابل علامه طباطبائی در المیزان با تکیه بر تفسیر آیاتی که کلاباذی برای اثبات ادعای بدان‌ها متوسل شده بود، و طرح دیگر آیات، مباحثی همچون فلسفه ثواب و عقاب، فلسفه سؤال و جواب خداوند درباره اعمال انسان، وجود بهشت و جهنم، حساب روز قیامت، دیدگاه کلاباذی را رد کرد و قائل به الأمر بین الأمرین شد که حاصل آن نفی صدور افعال شر انسان از سوی خدا، و استناد افعال خیر او به خداوند است. کلیدواژگان: تفسیر تطبیقی، تاریخی، آیات خلق الافعال، صوفیه، اشاعره و امامیه.

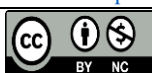
مقاله پژوهشی



* دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ | بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۰۵ | پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵ | انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

استناد: حسینی، سید محمدرضا. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی تاریخی آیات «خلق الافعال» از نگاه دو مفسر قرن چهارم کلاباذی و پانزدهم علامه طباطبائی با تأکید بر کتاب التَّعَرُّف و المیزان، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۲(۲)، ۱-۲۳.

<https://doi.org/10.22091/PTT.2026.10433.2315>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

بیان مسئله

مسئله "خلق افعال" از مباحث کلامی است که از دیرباز مورد اختلاف میان مفسران و متکلمان معتزله، اشاعره، امامیه و صوفیه بوده است. نتیجه بحث آن‌ها به پیدایش "جبرگرایی"، "تفویض" و "الامر بین الامرین" انجامید. جریان فکری صوفیه در این مسئله از ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م ۳۲۴ ق) پیروی می‌کند.

توجه به کتاب التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ نگاشته ابوبکر محمد بخاری کلاباذی حنفی مذهب (م ۳۸۰ ق) (زرین‌کوب، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۶۸)، به جهت دربرداشتن برترین و مهم‌ترین نوشته‌ها در بیان عقاید صوفیه دارای اهمیت است. بیشترین مباحث این کتاب کلامی است و در بخشی از آن به تفسیر آیات از جمله آیه "خلق افعال" براساس اقوال صحابه (ادنروی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۸۶) - که بیانگر دیدگاه صوفیه و برگرفته از مذهب اهل سنت، و متأثر از اندیشه کلامی اشاعره می‌باشد - پرداخته است.

او در حساس‌ترین زمان، با تألیف این کتاب، به جریان فکری صوفیه حیات تازه‌ای بخشید، و در این میان به جایگاهی والا دست‌یافت. او با ارائه دلیل عقلی و نقلی معتقد است: «خداوند خالق افعال بندگان است، همان‌گونه که خالق اعیان آنان است» (کلاباذی، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۴).

تفسیر المیزان از برترین نگاشته‌های تفسیری شیعه به‌شمار می‌آید. روش علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق) تفسیر آیات قرآن با تکیه بر اندیشه‌های کلامی و فلسفی بوده است. وی در تفسیر مذکور "خلق افعال" را با براهین عقلی و نقلی می‌کاود و نتیجه می‌گیرد که صدور فعل اختیاری انسان، متوقف بر موافقت اسبابی خارج از اختیار انسان است که در عین حال در فعل اختیاری آدمی دخالت دارد و خداوند سبحان در رأس این اسباب قرار دارد و همه آن اسباب، حتی اختیار بشر به ذات لایزال حضرت حق منتهی خواهد شد (ج ۱۶، ص ۶۷).

برای رسیدن به پاسخ مسئله مذکور توسط علامه در المیزان، لازم است دلایل هر دو اندیشمند برای اعتقاد خود، با موارد تطبیقی تاریخی بررسی شود و اختلاف دیدگاه اشاعره، معتزله و شیعه درباره "خلق افعال" روشن گردد.

پیشینه تحقیق

مبحث "خلق افعال" در بسیاری از تفاسیر شیعه و سنی، ذیل آیات مرتبط ارائه شده است. اگرچه مقاله‌هایی در این خصوص به نگارش در آمده است، مانند: مقاله عین الله خادمی با موضوع «خلق افعال از دیدگاه متکلمان» و مقاله ابوالفضل خوش‌منش؛ محمود واعظی و حمید مدرسی باعنوان «بررسی روایات خلق افعال انسان در جوامع حدیثی شیعه و نسبت سنجی آن با دیدگاه‌های متکلمان مسلمان»؛ مقاله مهدی فرمانیان و محمد الله نیا سماکوش با محوریت «بررسی تطبیقی تحلیل «خلق افعال عباد» در کلام ماتریدیه و دیوبندیه و مقاله حسن نقی زاده و اکرم ده پهلوان با موضوع «بررسی دیدگاه‌های سه مفسر در مسئله خلق اعمال (زمخشری، طبرسی و فخر رازی) و موضوع "خلق افعال" را محور پژوهش خود قرار دادند که به ظاهر و در نگاه اول، با مقاله پیش‌رو

هم پوشانی دارد اما تعمق و دقت عنوان‌ها می‌توان گفت: خواستگاه آن‌ها همان‌گونه که از عنوانشان معلوم است با مقاله «بررسی تطبیقی تاریخی آیات «خَلَقَ الافعال» از نگاه دو مفسر قرن چهارم کلاباذی و پانزدهم علامه طباطبایی با تأکید بر کتاب «التَّعَرُّفُ» و «المیزان» است، کاملاً متفاوت و متمایز است.

ولی در این میان مقاله مهدی مهریزی و علی مهمان‌نواز با عنوان «بررسی جریان‌های کلامی اثرگذار بر التعرّف کلابادی» وجود دارد که به طرح مباحث کلامی و اعتقادی پرداخته است؛ در آن مقاله بیان شده: کلاباذی مبحث رؤیت خداوند و قضا و قدر را با ابوالقاسم حکیم، سردمدار مکتب اهل سنت همگراست؛ مباحث مربوط به ایمان را متأثر از مکتب عرفانی عراق و جنید بغدادی می‌داند و مبحث اثبات قدرت و اراده خداوند را هم آوا با مکتب اشعری و ماتریدی بیان کرده‌اند و چنین نتیجه گرفتند که کلاباذی در التعرّف در مباحث مختلف شدیداً تحت تأثیر هر یک از شخصیت‌های کلامی قرار دارد.

اما همان‌گونه که عنوان مقاله‌های یاد شده، بیانگر محور بحث آن‌هاست، معلوم می‌شود که تاکنون با عنوان پژوهش حاضر «بررسی تطبیقی تاریخی آیات «خَلَقَ الافعال» از نگاه دو مفسر قرن چهارم کلاباذی و پانزدهم علامه طباطبایی با تأکید بر کتاب «التَّعَرُّفُ» و «المیزان» که براساس اندیشه‌ها، اختلاف‌ها و دلایل دو مفسر و متکلم شیعی و سنی، بافاصله زمانی ده قرن، بررسی و تطبیق تاریخی که فرق بین این مقاله با مقاله پیش معرفی شده؛ به نگارش در نیامده است.

کتاب التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ و اهمیت آن نزد صوفیه

این کتاب از برترین و مهم‌ترین نوشته‌ها در بیان عقاید صوفیه در قرن ۴ هجری است که توسط ابوبکر محمد بخاری کلاباذی (م ۳۸۰ ق) -از مفسرین و فقهای صوفی حنفی مشهور- به نگارش در آمد. وی در باب سیزدهم از نگاشته خود، با تکیه بر مذهب اهل سنت و تأثیرپذیری از مکتب کلامی اشاعره، دلایلی را برای اثبات دیدگاه خود درباره "خَلَقَ افعال" از آیات، روایات، مبانی عقلی و گفتار صوفیه سَلَف آورده است.

وجود شرح‌های متعدد فارسی و عربی در دوره‌های متعدد عرفان اسلامی بر این کتاب، مؤید این است که صوفیه نسبت به این نوشته، توجه ویژه‌ای داشته و در بحث‌های کلامی خود، محتوای آن را جزو مستندات گفتار و نوشتار خود قرار دادند. در این میان شرح التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ از ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری (م ۴۳۴ ق) را می‌توان از مهم‌ترین شروح آن دانست که به فارسی با نثری زیبا، ساده و بی‌تکلف نگارش یافته است. ابو ابراهیم (۱۳۶۵ ش) در شرح خود بر این کتاب با ارائه مستندات علمی، دیدگاه معتزله را در مقابل دیدگاه کلاباذی قرار داده و در برخی از بحث‌ها با نگاه بسیار منفی، مغرضانه و غیراخلاقی، نام معتزله را همراه با عباراتی نامناسبی همچون «لعنت بر چنین موحدانی باد که توحیدشان بدتر از شرک مشرکان باشد»، «علیهم لعائن الله»، «خذلهم الله» و «لعنهم الله» نقد کرده است (ج ۱، صص ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۳۳ و ۴۴۷).

علاءالدین ابوالحسن علی بن اسماعیل بن یوسف تبریزی شافعی (م ۷۲۹ ق) نیز شرحی دقیق و جامع با عنوان «حسن التصرف فی شرح التعرّف» به رشته تحریر درآورده است (مستملی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۶). در این میان بعضی شرحی با همین نام را از آثار کلاباذی دانسته‌اند (مستملی، ۱۳۷۰ ش، ص ۵). البته باید به این نکته توجه کرد که «علی بن احمد بن محمد منوفی» کتاب «حسن التصرف» علاءالدین را با دقت علمی خلاصه نگاری کرده است. شرح مربوط به عارف بزرگ خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق) و شرحی منسوب به سید محمد گیسو دراز (م ۸۲۵ ق) از دیگر شرح‌های موجود بر التعرّف لمذهب التصوف هستند (مستملی، ۱۳۷۰ ش، ص ۵).

باید توجه داشت که شمه‌ای کلامی از فرق و مکتب‌های اهل سنت و جماعت مکتب عراق به‌ویژه جنید بغدادی (م ۲۹۷ ق)، اشعری (م ۳۲۴ ق)، ماتریدی (م ۳۳۳ ق) و ابوالقاسم حکیم سمرقندی (م ۳۳۵ ق)، در التعرّف وجود دارد، نشان از وابستگی وی به آن‌ها دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

جنید بغدادی از جایگاه مهم در میان مشایخ برخوردار بود که کلاباذی (۱۹۳۳ م) آن را نیز تأیید کرده است (ص ۳۱). از نشانه‌های تأثیرپذیری کلاباذی از جنید بغدادی می‌توان گفت: «در موضوع ایمان که از موضوعات بسیار تعیین‌کننده و شاخصی برای تمییز مکاتب اعتقادی از یکدیگر بوده، از نظریه‌های مکتب اهل سنت و جماعت و ابوالقاسم حکیم عدول کرده و به دیدگاه مکتب عراق و جنید بغدادی در این موضوع متمایل شده است» (مهریزی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۹).

اشعری (۱۴۲۴ ق) در کتاب الابانه با استناد به آیه «وَجُودَ يُؤْمِنُ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» (قیامت: ۲۲ و ۲۳) دیدن خدا با چشم سر در روز قیامت را اثبات می‌کند وی به روایت پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹ ش، ج ۱، ص ۷۲) استدلال می‌کند (ص ۲۰). ماتریدی (۱۹۸۶ ق) نیز معتقد بود: خداوند تمام صفاتی را که مخلوق مشتمل برای ماست و یا ثواب و عقابی که بر اعمال او مترتب است در ازل برای بندگان تقدیر کرده است... ایمان به قدر این است که اعتقاد جاذم داشته باشیم بر اینکه در دنیا و آخرت چیزی که از خیر و شر طاعت و عصیان، کفر و ایمان، حرکات و سکناات واقع شده، همه به تقدیر الهی است. وی سخنان خود را مستند به آیه قرآن می‌کند و می‌گوید: چنانکه خداوند فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نسا: ۷۸) پس کسی که تقدیر شر را از غیر خداوند بداند کافر است (ص ۷۹).

حکیم سمرقندی (۱۳۴۸ ق) هم بر این باور بود: مسئله ششم آن است که تقدیر نیکی و بدی همه از خداوند عزوجل ببینید (ص ۳۹). وی همچنین بیان داشت: «این است که دیدار خداوند عزوجل حق است هم به کتاب و هم به خبر»؛ کلاباذی همانند، حکیم سمرقندی همان آیه سوره یونس و خبر پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ»، روز قیامت ببینید خداوند خویش را چنانکه ببینید در دنیا ماه را در

شب چهاردهم بی‌گمان (ص ۹۳-۹۴) استدلال کرده است. از مطالب یاد شده، می‌توان تأثیرپذیری کلاباذی از آن‌ها را گواهی کرد.

بررسی دوره‌های تاریخی

کلاباذی متأثر از حسین بن منصور حلاج صوفی (م ۳۰۹ ق) و ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) بود. آن دو در دوره‌ای خاص و شرایط ویژه‌ای از تاریخ زندگی می‌کردند.

دوره اول: حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۹ ق) - صوفی ایرانی قرن ۳ هجری - به خاطر عقایدش توسط عده‌ای از علما به اتهام اتحاد با خدا و ربوبیت، حلول و اباحه‌گری (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۱۲۴) و سحر و شعبده‌بازی (نک: زرین کوب، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴۱) و صوفی بودن تکفیر شد و سال‌های ۳۰۱-۳۰۸ هجری در زندان افتاد و سرانجام با حکم ابن داود، قاضی بغداد و به دستور ابوالفضل جعفر مقتدر خلیفه عباسی حکم اعدام او صادر شد. حلاج در ذیقعد ۳۰۹ هجری پس از شکنجه و تازیانه در ملأ عام به دار آویخته شد (خطیب بغدادی، ۱۳۶۲ ش، ج ۸، ص ۱۲۶).

پس از این برخی از یاران حلاج نیز، به سبب پافشاری بر عقاید او، دستگیر شدند و به عقاید خود درباره ربوبیت حلاج اعتراف کردند. در این زمان صوفیه به دلیل فرجام عبرت‌انگیز حلاج و یارانش، از اظهار نظر تأییدآمیز او خودداری کردند (ماسینیون، ۱۹۳۶ م، ج ۱، ص ۱۰۵) و یا گاهی با کنایه از او یاد می‌کردند. چنین فضای اختناق‌آمیز باعث شد تا حدود یک قرن بعد از آن در منابع صوفیه تقریباً چیزی از حلاج - جز چند سخن از او با رعایت احتیاط و تعبیر «قال بعضهم» و «قال احد الکبراء» - نیاید (عبدالباقی سرور، ۱۹۶۱ م، ج ۱، ص ۱۱).

پس از طی این دوران، سلمی (۱۴۰۶ ق) اولین بار با رعایت اعتدال، نظراتی درباره حلاج بیان کرد (ج ۱، ص ۳۰۸).

در چنین شرایطی نگارش التَّعَرُّفِ لِمَذْهَبِ أَهْلِ تَصَوُّفِ توسط کلاباذی خدمت ارزنده‌ای در حمایت از صوفیه بود و به آن‌ها حیات تازه‌ای بخشید.

به عقیده برخی از پژوهشگران معاصر «کلاباذی بعد از واقعه قتل حلاج (۳۰۹ ق) - در دوره‌ای که فقها و دین‌داران به شدت با صوفیان مبارزه می‌کردند - برای دفاع از آنان این اثر را تألیف کرد و حتی در چند مورد نیز از حلاج بدون تصریح به نام او، گاه با تعبیر "بعض الکبراء" (کلاباذی، ۱۳۸۰ ش، صص ۳۴، ۴۰، ۴۸، ۶۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۳۳) یا "ابوالمغیث" (ص ۱۴۸، ۱۴۹) یاد کرده است» (زرین کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۶۹).

دوره دوم: با نگاه به تاریخ اسلام، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) در دوره بسیار حساس در تاریخ شکل‌گیری کلام اسلامی (ولوی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۴۵۰) از معتزله کناره گرفته و به اهل حدیث پیوست. وی با جلب توجه‌ها

به سرعت توانست دیدگاه‌های عقیدتی و کلامی جدید خود را با پاسخ به پرسش‌های مردم خراسان، گرگان، فارس، دمشق، عمان و مصر تبیین کرده (نک: ابن‌عساکر، ۱۴۱۶ ق، صص ۱۳۲، ۳۸۰) و فرقه اشعری را بنیان نهاد. پس از او، شاگردانش تلاش خود را در استوارسازی اندیشه‌های سترگ مکتب استاد، و ترویج آن در سرزمین‌های اسلامی متمرکز ساختند (نک: ابن‌خلدون، بی‌تا، ص ۴۶۵). تلاش‌های آن‌ها که هدفمند، خردمندانه و سخت‌کوشانه بود، خیلی سریع به‌ثمر رسیده و گسترش یافت.

دو عامل اساسی در گسترش سریع جریان فکری اشعری مؤثر بود:

۱. سقوط حکومت عقل‌گرای آل‌بویه در ایران و عراق در سال ۴۴۷ هجری و روی کار آمدن دولت

ترک‌تبار سلجوقیان (نک: مطهری، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۸۶).

۲. تعلق نداشتن ابوالحسن اشعری به مذهب فقهی خاص در میان فرق آن روزگار.

با وجود گرایش‌ها به‌سوی او، تحت فشارهای فکر و کلامی زمان خود قرار گرفت، به‌گونه‌ای که امام الحرمین جوینی در پی سخت‌گیری‌های ابونصر محمد بن منصور بن محمد، مُلقب به *عَمِيدُ الْمُلُکِ الْکُنْدَرِی*، وزیر طغرل بیگ سلجوقی، و صدور فرمان لعن اشعریان بر منابر، خراسان را ترک کرد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۱۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۱۰، ص ۳۳).

باتوجه به آنچه گفته شد، کتاب *«التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ»* از چنان جایگاهی نزد صوفیان برخوردار است که سخت معتقدند: *«لَوْ لَا التَّعَرُّفُ لَمَّا عُرِفَ التَّصَوُّفُ»* حتی یک گام بالاتر می‌نهند و می‌گویند: *«لَوْ لَا التَّعَرُّفُ لَبْطَلَ التَّصَوُّفُ»* (مستملی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۵).

دیدگاه اشاعره درباره خَلْقِ افعال

اشاعره معتقدند خداوند خالق همه افعال کفر و ایمان، طاعت و عصیان، زشت و زیبا، بد و خوب است، پس همه مخلوقات بدون واسطه مستند به اراده خداوند هستند (نک: شریف‌گرگانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۴، ص ۱۴۳؛ تفتازانی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۵؛ عماره، ۱۹۷۲ م، صص ۳۳-۳۴؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۰۷؛ الامام القاری، ۱۴۲۸ ق، صص ۸۹-۹۴؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۳۰۶).

به گفته آن‌ها خداوند در عالم، فعال ما یشاء هست و هیچ موجود خالق دیگری وجود ندارد، و جز خداوند هیچ مؤثری در عالم وجود، موجود نیست. همچنان‌که جهمیّه -پيروان جَهْم بن صَفْوَان بلخی (۱۲۸ ق)- نیز بر این باورند که انسان قادر بر هیچ کاری نیست و نمی‌توان توانایی را به انسان نسبت داد (شهرستانی، ۱۳۶۸ ش، ص ۸۷). اشاعره با بیان اینکه *«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ الْأَفْعَالِ الْعَبْدِ، كَمَا هُوَ خَالِقُ لَذَوَاتِهِمْ»* افعال انسان را مانند خود انسان، مخلوق خداوند می‌دانند (عبدالوهاب، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۵۱). در نظر اشاعره انسان از قدرت و اراده حادثه برخوردار است،

اما آن دو هیچ تأثیر و نقشی در ایجاد فعل او ندارد، در واقع سهم آدمی در انجام فعل، تنها اکتساب آن است و انجام فعل به وسیله او ایجاد می‌شود؛ ولی مخلوق خدا است (عبدالوهاب، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۵۱). از نگاه معروف ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) مبنی بر اینکه: «إن أفعال العباد مخلوقه لله و ليس الإنسان فيها غير اكتسابها، إن الفاعل الحقيقي هو... فهميده می‌شود، " همه افعال بندگان را مخلوق خداوند دانسته و برای انسان هیچ جایگاهی جز کسب نمی‌داند! یعنی وی فاعل حقیقی افعال انسان را خداوند می‌داند و برای انسان نقش اکتساب قائل است که خدا آن فعل را به وسیله انسان احداث می‌کند (بدوی، ۱۹۹۶ م، ص ۵۵۵).

دلایل قرآنی خلق افعال از دیدگاه اشاعره

اشاعره علاوه بر ذکر دلایل عقلی برای اثبات ادعای خود، به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند که برخی از آنها عبارت‌اند از: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲)، «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (انفال: ۱۷)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الزمر: ۶۲)، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (الصافات: ۹۶)، «لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفَعَّلُ وَهُمْ يَسْتَلُونَ» (انبیاء: ۲۳)، «إِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا» (الرعد: ۳۱) و «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًيًا» (سجده: ۱۳).

اشاعره در تفسیر کلام خداوند که فرمود: شما مشرکان را نکشتید، بلکه خدا کشت! (انفال: ۱۷) بر این باورند: گرچه در ظاهر و خارج، فعل کشتن از مسلمانان صادر شده است، اما خداوند فعل کشتن را به خود نسبت می‌دهد. همچنین در خصوص پاشیدن خاک، می‌فرماید: «پاشیدی تو، وقتی تو پاشیدی، بلکه من پاشیدم» یعنی «شما کاری نکردید، بلکه من خدا همه این کارها را انجام داده‌ام» از این سخن خدا نتیجه می‌گیریم که بشر هیچ اختیاری در کار خود ندارند (نک: قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، صص ۲۶۹-۲۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۸).

به دیگر سخن خالق فعل و افعال خداوند است و انسان فقط آن را کسب می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۵، ص ۴۶۶). بدین جهت «اشاعره باتوجه به آیه مذکور معتقدند: تمام کارهایی که از بندگان صادر می‌شود، از ایمان، کفر، طاعت، معصیت و افعال جوارح از قبیل رفتن، آمدن، نشستن، برخاستن، حرکت، سکون و غیر اینها، فعل خدا بوده و بنده در همه این موارد مجبور می‌باشد، و فقط ابزاری است که خداوند او را به اراده و اختیار خود به هر طرف که بخواهد می‌گرداند و از خود هیچ‌گونه اراده و اختیاری ندارد!» (طیب، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۰۸).

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که اشاعره با طرح این بحث، به طرف جبرگرایی سوق پیدا کرده و به عنوان جبرگرایان شناخته شدند.

در مقابل اشاعره و صوفیه، فرقه معتزله معتقدند افعال بشر، مخلوق بشر است نه مخلوق خدا، البته خداوند آدمی را توانمند بر انجام افعال خود خلق کرد؛ در این صورت، فعل بشر تنها یک فاعل دارد و آن خود بشر است.

روش‌گرایی هر دو فرقه برای اثبات ادعای خود یکسان است. معتزله نیز همچون اشاعره به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کنند (حسینی، ۱۳۹۷ ش)، ص ۱۲۳) و همه آیات قرآن را از دلایل رد اشاعره می‌دانند. معتزله بر این باورند که بندگان در این دنیا قادر بر افعال نیک و بد خود هستند و در آخرت مستحق ثواب و عذاب‌اند. آن‌ها شأن خداوند را از اینکه ظلم و شر و فعل و کفر، و معصیت به او نسبت داده شود، منزّه دانسته‌اند (نک: جهانگیری، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۱۳؛ عماره، ۱۹۷۲ م، ص ۷۸؛ بدوی، ۱۹۹۶ م، ص ۴۴۹؛ القاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰ م، ج ۸، ص ۳).

دیدگاه کلاباذی درباره خَلْقِ افعال

اندیشه کلاباذی درباره "خَلْقِ افعال" - محور اصلی بحث در این پژوهش - همانند دیدگاه اشاعره است. او هم برای فعل انسان یک فاعل می‌شناسد و آن هم تنها خداوند است! او برای انسان در افعال خود، هیچ نقشی قائل نیست.

کلاباذی (۱۳۷۱ ش) در ابتدای ورود به بحث "قَدَر" و "خَلْقِ افعال انسان" ادعای اجماع طایفه صوفیه را شاهد می‌آورد که همگی خداوند را خالق افعال و اعیان بندگان می‌دانند (ص ۴۴). به دیگر عبارت وی معتقد است دانشمندان برجسته و شاخص صوفیان مانند سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳ ق)؛ جُنَید بَغْدادی (م ۲۹۷ ق) - سید صوفیان -؛ حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۹ ق)؛ اشعری (م ۳۲۴ ق)، ماتریدی (م ۳۳۳ ق) و ابوالقاسم حکیم سمرقندی (م ۳۳۵ ق)، خداوند را خالق افعال انسان می‌دانند.

آیات قرآن

اگر چه کلاباذی (۱۳۷۱ ش) در التَّعَرُّفِ برای اثبات ادعای خود به آیات و روایات تمسک می‌کند؛ ولی باتوجه به نگاه تفسیر تطبیقی با دیدگاه علامه طباطبایی تنها به چند آیات پرداخته خواهد شد.

۱. نص صریح آیاتِ «قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ» (رعد: ۱۶)، «إِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) و «وَكُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوهُ فِی الزُّبُرِ» (قمر: ۵۲) وی معتقد است آیات یاد شده دلالت دارد، افعال انسان شیئی است و خداوند خالق تمام اشیاء است در نتیجه خداوند خالق افعال انسان است و اگر افعال انسان مخلوق خدا نباشد، پس خداوند خالق همه اشیاء نیست و فقط خالق بعضی از اشیاء است و این یعنی اینکه قول خداوند که فرمود: «خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ» (رعد: ۱۶) [العیاذ باللّٰه] دروغ است؛ پس روشن است که تعداد افعال از اعیان بیشتر است، و اگر انسان‌ها خالق افعال باشند، پس در مسئله خالقیت، انسان‌ها سزاوارتر از خداوند به مدح و تحسین بودند و دیگر اینکه خَلْقِ انسان از خَلْقِ خدا بیشتر بود و در نتیجه قدرت آن‌ها از قدرت خداوند تمام تر بود (ص ۴۵).

مستملی (۱۳۶۳ ش) نیز در شرح این استدلال، با کلاباذی همراهی کرده و قدرت انسان را مفعول و مخلوق، و خدای تعالی را آفریننده آن دانسته است. پس محال است مخلوق مفعول، تمام‌تر از خالق فاعل باشد و چون خداوند

عزوجل فرمود: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) پس محال است ضعیف از قوی تمام‌تر باشد؛ چون «اندر این سخن نیز رمزی از این نکوتر هست و آن اینکه خدای تعالی خالق است به قدرت باقی و تمام و قدیم، و قدرت بندگان قدرتی است ناقص عرض که او را به دو وقت بقا روا نیست» (ج ۱، ص ۴۱۵).

وی برای اثبات نفی خالقیت از غیر خداوند، به آیه ۱۶ رعد تمسک بسته که خود فرموده: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» خداوند خالقیت غیر خویش را نفی کرده و توحید در خالقیت را تأکید می‌فرماید.

۲. دلالت نص آیه ۱۸ از سوره سباء در نفی خالقیت از غیر خداوند و رد بت پرستان و مشرکان وارد شده است: «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَى ظَاهِرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ» جمله: «قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ» در این آیه بیان‌گر این است که خداوند تمام افعال حتی راه رفتن بندگان را تقدیر می‌کند.

۳. آیه ۹۴ سوره صافات از دیگر آیات مورد استناد او در اثبات ادعای خود است: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» براین اساس، خداوند خویشتن را خالق، هم فاعل و هم فعل او معرفی می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۵).

مستملی (۱۳۶۳ ش) در حمله به معتزله گفته است: بدتر از این آن است که چون خدای عزوجل فرمود: «مرا شریک نیست، از بهر آنکه غیر من خالق نیست. بت پرستان اقرار دارند بر آنکه غیر وی خالق نیست، با آنکه ایشان را به خدا تعالی معرفت نبود. معتزلی که می‌گویند من به خدای عارفان و مر خویشتن را لقب نهادند به دروغ که ما اهل عدل و توحیدیم، می‌روا دارند غیر خدای خالق و بت پرست روا ندارد. لعنت بر چنین موحدانی باد که توحیدشان بتر از شرک مشرکان باشد» (ج ۱، ص ۴۱۶).

۴. کلاباذی (۱۳۷۱ ش) برای اثبات ادعای خود که «خداوند خالق افعال شر انسان است» به آیه ۲ از سوره فلق «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» متوسل شده و در نتیجه آن گفته است «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» (فلق: ۲) و دلیل بطلان این دعوی آن است است، هم خالق خیر و هم خالق شر است.

مستملی (۱۳۶۳ ش) دیدگاه معتزله را -که گفته‌اند: «خدای خالق شر نیست و روا نباشد که وی شر آفریند، از بهر آنکه کننده شر مذموم باشد، و خدای عزوجل محمود است. مذموم نیست. نبینی هر کس از بندگان که شری کنند بدان شر نکوهیده آید و این تحکم است و مر او را اصلی نیست- باطل دانسته:

۵. از بهر آنکه اول باری انکار نص است گفت: «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» (فلق: ۲) و دلیل بطلان این دعوی آن است که خدای تعالی آفریدگار ابلیس است و اصل همه شرها وی است؛ چون روا بود که اصل همه شرها بیافریند، چرا روا نبود که فعلی که آن فعل شر بود بیافریند؟!

۶. دیگر بطلان این سخن آن است چون عینی آفریند که داند که از آفریدن آن عین شر آید چون شیطان و فرعون و نمرو و آنچه بدین ماند، شر آفرید؛ و آن سخن که می‌گویند کننده شر مذموم باشد و دلیل بر این بر شاهد! جواب از

این آن است که نه هر چه از ما قبیح باشد و شرّ باشد، از خدای تعالی باید که همان باشد و همچنان باشد» (ج ۱، ص ۴۱۶).

۷. نص آیه: «وَلَا تَطْعَمَنَّ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» (کهف: ۲۸) طاعت‌مدار مر آن را که ما دل او را غافل گردانیدیم، نشان می‌دهد که غفلت را خداوند در قلب بنده غافل می‌آفریند.

ابوهاشم دیگر شارح "التَّعَرُّف" نیز می‌گوید: «عن ذکرنا یعنی عن توحیدنا ای خلقنا الغفلة فیه؛ خدای تعالی غافل گردانیدن بندگان را به خود مضاف کرد» (ج ۱، ص ۴۱۹).

۸. دلالت آیه: «وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۳) برای اثبات اینکه خداوند خالق همه افعال انسان است آشکار بوده پس قول، سرّ و جهر بندگان همه مخلوق خداوند است (کلاباذی، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۵).

۹. آیه: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) خلق و امر از آن خداوند است. دلالت بر این دارد که «ما لم يأمر الجوارح امراطلاق، لم توافقه فی شیء کذالک المخالفة؛ تا اندام‌ها را نفرماید امر اطلاق، نه امر تکلیف ورا موافقت نتواند کرد، هم چنین تا امر نکند اندام‌ها را امر اطلاق، نه امر تکلیف نتواند ورا مخالفت کردن» (ص ۴۶).

شارح در بیان این استدلال می‌گوید: یعنی تا اندر اندام قوتی ننهد که بدان قدرت موافقت کند از وی موافقت نیاید. این امر تکلیف نیست، چه امر اطلاق است؛ از بهر آنکه قرینه خلق است، و مخلوق اند خلق مکلف نیست؛ یعنی هم چنانکه بیافریدم، نتوانستی جز چنان بودن، پندار تو برداشتم تا کاری کنی جز آن نتوانی کردن که من اطلاق کردم (مستملی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۴۲۸).

خلق افعال در نگاه امامیه

امام علی (ع) نخستین شخصیتی بود که در برابر این دو دیدگاه، موضع متفاوتی گرفت. حضرت در پاسخ فردی که اصرار بر دریافت پاسخ سوال خود داشت فرمود: در باب قدر نه جبر در کار است و نه تفویض، بلکه امری میان دو امر است» (شیخ صدوق، ۱۳۵۷ ش، ج ۱، ص ۳۶۲).

"قضاء و قدر" مطابق کلام امام علی (ع) عبارت است از: هر عملی که پس از انجامش از خدا طلب مغفرت کنی، از خود تو است، و هر عملی که خدا را در برابر آن سپاس‌گویی، از خدا است (آشتیانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۲۹). طبق نظر امامیه فعل انسان، مخلوق انسان است بدون واسطه و مخلوق خداوند است با واسطه؛ با توجه به همین، محقق

طوسی (م ۶۷۲ ق) بیان داشت: «اراده عبد، علت قریبه فعل است و اراده حق، علت بعیده وی... و حق آن است که فعل موقوف به مجموع ارادتين است» (لاهیجی، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۵).

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد خلق افعال انسان

با محور قراردادن کتاب تفسیری المیزان عمق افکار و دقت دیدگاه‌های ایشان درباره "خلق افعال" انسان، بسیار گویاست. در ابتدا باید توجه داشت که در قرآن ماده قدر و مشتقات آن ۱۳۲ بار به کار رفته است که در این میان برخی از آن‌ها مربوط به مشتقات تقدیر الهی است و برخی دیگر به عمومیت تقدیر الهی ناظر است و برخی از آن آیات، متعلق به تقدیر الهی رزق مردم است.

شایسته است تعریف علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق) از قدر را مورد توجه قرارداد که می‌گوید: «قَدَر عبارت است از هندسه و حِد وجودی هر چیز، از کلماتی است که ذکرش در کلام خدای تعالی مکرر آمده، و به طور غالب در آیاتی آمده که سخن از خلقت دارد، از آن جمله آیه شریفه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) است و از ظاهر آن بر می‌آید که قدر، امری است که جز با انزال از خزائن موجود نزد خدای تعالی صورت نمی‌گیرد، و اما خود خزائن که ناگزیر از ابداع خدای تعالی است، محکوم به قدر نیست، چون تقدیر ملازم با انزال است (هر چیزی که از خزانه غیب خدا نازل و در خور عالم ماده می‌گردد، بعد از تقدیر و اندازه‌گیری نازل می‌شود) و نازل شدن عبارت است از همان درخور گشتن برای عالم ماده و مشهود، به شهادت اینکه تعبیر به «انزال»، همواره درباره موجودات طبیعی و مادی به کار می‌رود، مثلاً می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) یا در سوره انعام آیه ۱۴۳ می‌فرماید: «وَ أَنْزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (ج ۱۹، ص ۹۰). علامه قدر را همان اندازه‌های وجودی می‌داند که شما مادی آن را با نظر به علل ناقصه پس از رسیدن به مرحله علت تامه دریافت می‌کنید. ایشان سه دلیل کتاب سنت و عقل را برای اثبات ادعای خود استشهد می‌کند که در این نگار، تنها به آیات اشاره می‌شود.

برهان علیّت در ردّ نظریه کلاباذی

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق) با استفاده از برهان علیّت، در ردّ نظریه‌های جبر اشاعره - که کلاباذی صوفی صاحب کتاب التّعرف نیز بر آن اعتقاد دارد؛ چنین استدلال می‌کند: وجود علت بر هر چیزی در هست شدن ضروری و مسلّم دانسته و جهتش این است که وجود - که مناط جعل است - وجود امکانی است، یعنی به حسب حقیقت، صرف رابط است، و از خود استقلالی ندارد، و لذا مادامی که این رابط و غیر مستقل سلسله‌اش به وجودی مستقل بالذات منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی‌گردد و همچنان هر حلقه‌اش به حلقه‌ای دیگر، تا علت آن باشد. از اینجا معانی ذیل نتیجه‌گیری می‌شود:

اول: صرف اینکه يك معلول مستند به علت خود باشد، باعث نمی‌شود که از علتی واجب‌الوجود بی‌نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلول‌های مسلسل، محتاج‌اند به علتی واجب، و گر نه این سلسله و این رشته پایان نمی‌پذیرد.

دوم: این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیت‌های وجودی، و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود. پس با این بیان، دو مطلب روشن گردید:

اول: همان‌طور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود به اراده الهی است، پس اینکه معتزله گفته‌اند وجود افعال بشر مرتبط و مستند به خدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است.

و این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لاجرم تمامی خصوصیت‌های وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیل‌اند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند به علت خویش است، در نتیجه همان‌طور که يك فرد از انسان با تمامی حدود وجودی‌اش، از پدر و مادر و زمان و مکان و شکل و اندازه کمی و کیفی و سایر عوامل مادی‌اش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودی‌اش مستند به همان علت اولی است.

بنابراین، فعل آدمی اگر مثلاً به علت اولی و اراده ازلی و واجب او منسوب شود، باعث نمی‌شود که اراده خود انسان در تأثیرش باطل گردد، و بگوئیم که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای اینکه اراده واجب‌ه علت اولی، تعلق گرفته است به اینکه فعل نام‌برده از انسان نام‌برده با اراده و اختیارش صادر شود، و باین حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می‌آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف پذیرد، و این محال است.

بنابراین، جبرگرایان، اعم از اشاعره و صوفیه به‌ویژه کلاباذی که بیان کرده‌اند: «تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان باعث می‌شود که اراده خود انسان از تأثیر بیفتد، کاملاً فاسد و بی‌پایه است، پس حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که: افعال انسانی يك نسبیتی با خود آدمی دارد، و نسبیتی دیگر با خدای تعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمی‌شود نسبت اولی‌اش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم‌اند.

دوم: افعال همان‌طور که مستند به علت تامه خود هستند -چنانکه گفته شد این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات به علت تامه خود- همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است.

و نیز گفته شد نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه‌اش، نسبت امکان است، نه ضرورت، و وجوب، پس صرف اینکه فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه‌اش ضروری‌الوجود و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن‌الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد، و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت» (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۱۰).

پیدا است که علامه (۱۴۰۲ ق) فلسفه وجودی بشر و رسیدن او به کمال نهایی را بدون داشتن فعل اختیاری امکان‌پذیر نمی‌داند و از میان همه انواع موجودات، نوع "بشر" را نوعی از وجود دانسته است که برای رسیدن به کمال باید دارای افعال اختیاری و ارادی در اعتقادات نظری و عملی باشد؛ بنابراین، بشر تابع قوانین الهی - دربردارنده اوامر و نواهی - شریعت است که بتواند در حوادث اجتماعی و فردی آنچه در قوه و استعداد دارد، فعلیت دهد، و در آخر یا سعادت‌مند شود، و یا شقی و بدبخت گردد، و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد، اینجا است که نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می‌شود، و هم بر این تشریع (ج ۴، ص ۳۲).

نسبت فعل اختیاری انسان به انسان و خدا

در نظر علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق) «صادرشدن فعل اختیاری از انسان موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از اختیار آدمی است، و درعین حال دخیل در فعل اختیاری اوست، و خدای سبحان در رأس همه این اسباب است، و همه آن‌ها حتی اختیار آدمی به ذات پاک او منتهی می‌شود، چون اوست که آدمی را موجودی مختار خلق کرده، هم او را خلق فرموده و هم اختیارش را» (ج ۱۶، ص ۶۷).

علامه در ردّ دیدگاه جبرگرایانه صوفیه می‌گوید: «شعوری را که فاعل شاعر به وسیله آن در فعل خود اثری می‌کند و در نتیجه فعل از او سر می‌زند، فعل یک فاعل دیگری می‌داند؛ چون او خودش شعر خودش را ایجاد نکرده، بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده، و همچنین اختیار او را خود او برای خود درست نکرده، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده احتیاجش را نیز به وجود آورده است، و هم چنانکه فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود، و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل، فاعل خود بود، همچنین در موارد شعور یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش، و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده، پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است، از آنجایی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می‌فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد، و یا با اختیار خود فلان کار را بکند.

پس هم فعل را از او خواسته است و هم این فعل را به اختیار انجام دهد، و نه تنها فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن به وسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد. گناهان و عبادت به عنوان گناه و عبادت منسوب به خدا نیست. آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنا

است که از انسان سر می‌زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، جز به خود انسان منسوب نیست. چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می‌شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست؛ بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرایطش وجود متحرک است) ایجاد می‌کند، پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی‌شود تا آنکه متصف به ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد.

چرا در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست، و مانعی ندارد که آن را هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۹، صص ۱۹۱-۱۹۸). به نظر علامه بین فعلی که اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته و ضروری‌الوجود می‌شود، و فعلی که غیر ضروری باشد، فرق است وی می‌گوید: «يك عمل اختیاری که از انسان صادر می‌شود، و طبق اراده و خواستش صادر می‌شود، همین يك عمل از جهتی واجب است، و از جهتی دیگر ممکن، اگر آن را از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتش از علم و اراده و آلات و ادوات صحیح و ماده‌ای که فعل روی آن واقع می‌شود و نیز شرائط زمانی و مکانی‌اش همه موجود باشد؛ چنین فعلی ضروری‌الوجود و واجب‌الوجود است، و این فعل است که می‌گوییم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته و مورد قضاء و قدر او است و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام‌برده، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط، مانند وجود فاعل، بسنجیم، البته در این صورت فعل نام‌برده ضروری نیست، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمی‌کند، پس يك فعل اگر از لحاظ اول ضروری شد؛ لازمه‌اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری‌الوجود باشد» (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱، صص ۹۷-۹۸).

و در نهایت علامه (۱۴۰۲ ق) با استناد به آیه ۹۴ صفات: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» دیدگاه‌های جبرگرایانه صوفی-اشعری را نقد کرده و بر این باور دست می‌یابد که اگر خلقت به اعمال انسان‌ها و یا مصنوع انسان‌ها نسبت داده شود به این معنا که «خدا شما را و اعمال شما را یا مصنوع شما را خلق کرده عیبی ندارد؛ برای اینکه آن چه انسان اراده می‌کند و بعد از اراده انجام می‌دهد - هر چند با اراده و اختیار خود می‌کند - اما به اراده خدای سبحان نیز هست. یعنی خدا خواسته است که انسان آن را بخواهد و به اختیار خود انجام دهد و این نوع از اراده خدای تعالی باعث نمی‌شود که اراده انسان باطل و بی‌اثر مانده، در نتیجه عمل او يك عمل جبری و بی‌اختیار شود، و این خود روشن است. پس خدا هم خالق ما است و هم خالق آثار و اعمال ما، چه اعمال فکری از قبیل اراده و امثال آن و چه اعمال بدن و اگر مراد آیه شریفه این بوده باشد که بخواهد بفرماید: خدا اعمال شما را خلق کرده و خود شما و اراده شما هیچ دخالت و وساطتی ندارید و خلاصه اگر آیه شریفه بخواهد جبر را افاده کند، در این صورت دیگر تویخ و تقبیح نیست بلکه عذری است برای بندگان و حجتی است به نفع ایشان و علیه خدا و حال آنکه می‌دانیم این طور نیست. بلکه خدای تعالی می‌خواهد در این آیه مردم را تویخ کند نه اینکه بهانه به دست ایشان بدهد» (ج ۱۷، ص ۱۴۹).

علامه طباطبائی (۱۴۰۲ ق) برای امر بین الامرین به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» استناد کرده است. زیرا آیه عبادت کردن را به انسان نسبت داده است که با اعتقاد به جبر سازگار نیست؛ و سوی دیگر با عبارت نستعین دخالت خدا در افعال را نشان داده است که با عقیده به تفویض همخوانی ندارد (ج ۱، ص ۲۴). امام صادق (ع) در پاسخ به سؤالی درباره این مسئله، به آیه مذکور استدلال کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۵۶).

باتوجه به مطالب پیش گفته، می توان چنین گفت که در افعال اختیاری انسان، هم اراده خدا و هم اراده انسان دخالت دارد.

نتیجه گیری

بررسی و تحلیل براهین ارائه شده توسط کلاباذی و علامه طباطبائی در کتاب های التَّعَرُّفُ و المیزان درباره خلق افعال انسان، و تطبیق دیدگاه های آن دو در بیان شباهت ها، تفاوت ها و رابطه ها، چنین به دست می دهد که کلاباذی در کتاب خود با تکیه بر برداشت تفسیری خود از آیات الهی به جرگه اشاعره جبرگرا پیوسته و در مقابل معتزله مَفْوَضَه، اعتقاد دارد که خداوند خالق همه افعال خیر و شر انسان است. او با این دیدگاه، فلسفه وجودی انسان، اندیشیدن به راه رسیدن در جهت کمال و سعادت دنیوی و اخروی را برای انسان بسته، و انسان را فاعلی بی اختیار انگاشته است.

نظر علامه طباطبائی در مقابل نظر اشاعره، کلاباذی و پیروانش و حتی مَفْوَضَه است. او در مباحث تفسیری خود با اشاره به برهان علیت و نسبت فعل اختیاری انسان به انسان و خدا، نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان دانسته، نه ضرورت و وجوب، و به صرف اینکه فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود و واجب شده، نفی کننده ممکن الوجود بودنش نیست، چون نسبت آن دو با هم منافات ندارد و در نهایت اینکه با استناد به آیات شریفه نزول قَدَر را هندسه و حد وجودی هر چیزی دانسته که جز با انزال از خزائن خدا صورت نمی پذیرد، اما خود خزائن را محکوم به تقدیر نمی داند، به این معنا صدور فعل را طبیعی عمل می داند.

علامه اراده خدای متعال در صدور افعال از انسان را مغایر آزادی انسان و نفی کننده اراده خود انسان در افعال خود نمی داند، چرا که اگر این چنین بود، دیگر توبیخ و تقبیح معنا نداشت، بلکه در صورت صدور افعال شر از انسان، او حجت و عذر شرعی ارائه می داد که شر از خدا سرزده است! و خلاف این ادعا، از تعدادی از آیات بنابر تفسیر المیزان مشخص است که به عنوان نمونه برخی بیان شد. در نهایت اینکه علامه طباطبائی دیدگاه صوفیه به ویژه کلاباذی در کتاب التَّعَرُّف را با استفاده از آیات قرآن رد کرد و با بیان های متفاوت قرآنی، برتری دیدگاه امامیه را نسبت به دیگر نظریه ها نشان داد.

منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
- ابن اثیر. (۱۳۸۵ ق). الكامل فی التاريخ. مؤسسه دار صادر.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام سالم. انتشارات محمدرشاد. (بی تا). الشیعة والقدرية. الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن خلدون. (بی تا). مقدمة ابن خلدون. دار احیاء التراث العربی.
- ابن عساکر. (۱۴۱۶ ق). تبیین کذب المفتری. دار الجیل.
- ادنروی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ ق). طبقات المفسرین (سلیمان بن صالح الخزی، محقق). انتشارات آشتیانی، میرزا احمد. (۱۳۶۲). طرائف الحكم. انتشارات صدوق.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۲۴ ق). الابانه فی اصول الدیانة. دارالحزم.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۹۶ م). مذهب الاسلامیین. دار العلم للملایین.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۹۳). شرح العقاید النسفیة. ناشر امام ربانی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). تاریخ بغداد یا مدینة السلام. انتشارات دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۲). جبر و اختیار. ناشر و نشر آثار علامه جعفری.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۱). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۷ ش). بررسی و نقد تأثیرپذیری عقلگرایی زیدیه از معتزله. پژوهش های فلسفی-کلامی. ۳(۲۰). ص ۱۰۹-۱۳۲.
- حکیم سمرقندی، ابوالقاسم. (۱۳۴۸). ترجمه السواد الاعظم. بنیاد فرهنگ ایران.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (حسن حسن زاده آملی، محقق). جامعه مدرسین قم.
- ذهبی. (۱۴۱۳ ق). سیر اعلام النبلاء. مؤسسه الرساله.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ ق). لب الاثر فی الجبر و القدر. مؤسسه امام صادق (ع).
- سُلَمی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ ق). طبقات الصوفیة، حلب. چاپ نورالدین شریبه.
- سمیعی، احمد. (۱۳۷۰). در باره شرح تعرف (محمد روشن، مصحح). معارف، دوره ۸، ش ۳.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۱۸ ق). البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر. دار احیاء التراث العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۷). الملل و النحل. افست الشریف الرضی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۵۷). التوحید. جامعة المدرسین بقم.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۹). معانی الاخبار. (حمیدرضا شیخی، محقق). انتشارات فکرآوران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۲ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی.
- طیب، سید عبدالحسن. (۱۳۶۳). کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام. کتابخانه اسلام.
- عبد الباقي سرور، طه. (۱۹۶۱ م). الحسين بن منصور الحلاج: شهيد التصوف الاسلامی. قاهره.
- عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۷ ق). شرح الاصول الخمسه. ناشر مکتبه وهبه.
- زرین کوب، عبدالحسن. (۱۳۵۷). جستجو در تصوف ایران. انتشارات امیرکبیر.
- عمار، محمد. (۱۹۷۲ م). المعتزله و مشکله الحریه الانسانیة. بی تا.
- رازی فخرالدین، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. داراحیاء التراث العربی.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ ق). محاسن التأویل. دار الکتب العلمیه.

- قاضی ابی الحسن عبدالجبار الاسدآبادی. (۱۹۶۰ م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. بی‌نا.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ (عبدالحلیم محمود و طه عبد الباقي سرور، محققین). بی‌نا.
- گرگانی، میرسید شریف. (۱۳۲۵ ق). شرح المواقف. ناشر الشریف الرضی.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۶۴). گزیده گوهر مراد. ناشر کتابخانه طهوری.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۷۲). سرمایه ایمان. انتشارات الزهراء.
- ماسینیون لوئیس، کراوس بول. (۱۹۳۶ م). اخبار الحلاج او مناجیات الحلاج. مطبعة القلم.
- ماتریدی، ابومنصور. (۱۹۸۶ م). التوحید. المكتبة الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. مؤسسة الوفاء.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). شرح التَّعَرُّفِ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ. چاپ محمد روشن.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). کلیات علوم اسلامی. انتشارات صدرا.
- ملاعلی الحنفی، امام القاری. (۱۴۲۸ ق). شرح الفقه الاکبر للام ابی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی. دارالکتب العلمیه.
- مهمان‌نواز، علی؛ و مهریزی، مهدی، (۱۳۹۵). بررسی جریان های کلامی اثرگذار بر التعرف کلاباذی. مطالعات عرفانی. شماره ۲۳. ص ۱۷۹-۲۰۶.
- <https://www.ensani.ir/file/download/article/20170410092231-9804-146.pdf>
- ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷). تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. انتشارات بعثت.

References

- Ibn Athīr. (1385 AH). Al-Kāmil fī al-Tārīkh [The Complete History]. Mu'assasat Dār Sādir.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, al-Ḥarrānī al-Dimashqī al-Hanbalī. (1406 AH). Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām Sālīm [The Pathway of the Prophetic Sunnah in Refuting the Discourse of Sālīm]. Muḥammad Rashād. (n.d.). Al-Shī'ah wa al-Qadariyyah [The Shiites and the Qadarites]. (First Edition). Publisher: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd al-Islāmiyyah.
- Ibn Khaldūn. (n.d.). Muqaddimat Ibn Khaldūn [The Prolegomena of Ibn Khaldūn]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn 'Asākir. (1416 AH). Tabyīn Kadhib al-Muftarī [Exposing the Lie of the Fabricator]. (Prepared by al-Ḥijāzī). Dār al-Jīl.
- Adnawī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1417 AH). Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn [The Classes of the Exegetes]. (Researched by Sulaymān ibn Ṣālīh al-Khazī).
- Āshtiyānī, Mīrzā Aḥmad. (1362 SH). Ṭarā'if al-Ḥikam [Curiosities of Wisdom]. Ṣadūq Publications.
- Ash'arī, Abu al-Ḥasan. (1424 AH). Al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah [The Elucidation on the Principles of Religion]. Dār al-Ḥazm.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. (1996 AD). Madhhab al-Islāmiyyīn [The Doctrine of the Muslims]. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. (1393 SH). Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah [Commentary on the Nasafite Creed]. Publisher: Imām Rabbānī.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī. (1417 AH). Tārīkh Baghdād, Madīnat al-Salām [The History of Baghdad or the City of Peace]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah Publications.
11. Ja'farī, Muḥammad Taqī. (1392 SH). Jabr wa Ikhtiyār [Predestination and Free Will]. Publisher: Institute for the Compilation and Publication of 'Allāmah Ja'farī's Works.
- Jahāngīrī, Muḥsin. (1361 SH). Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī: The Prominent Figure of Islamic Mysticism. Tehran University Publications.

- Husaynī, Sayyid Muḥammad Ridā. Autumn (1397 SH). Investigation and Critique of the Influence of Mu'tazilite Rationalism on Zaydism. *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī* [Philosophical-Theological Research]. Twentieth Year. Third Issue. Consecutive Issue 77. pp. 109-132.
- Ḥakīm Samarqandī, Abu al-Qāsim. (1348 SH). *Tarjumah al-Sawād al-A'zam* [Translation of the Great Majority]. ('Abd al-Ḥayy Ḥabībī). Iranian Culture Foundation. 15.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1407 AH). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* [Uncovering the Intent in the Commentary on the Abstraction of Belief]. (Research and Commentary by Ḥasan, Ḥasan-zādeh Āmulī). Society of Seminary Teachers of Qom.
- Dhahabī. (1413 AH). *Siyar A'lām al-Nubalā'* [Biographies of Noble Figures]. (Prepared by a group of researchers). *Al-Mu'assasah al-Risālah*.
- Subḥānī, Ja'far. (1418 AH). *Lubb al-Athar fī al-Jabr wa al-Qadar* [The Core of the Tradition regarding Predestination and Free Will]. Imām Sādiq (AS) Institute.
- Sulamī, Muḥammad ibn Husayn. (1406 AH). *Ṭabaqāt al-Sūfiyyah* [The Classes of the Sufis], Aleppo. (Edition of Nūr al-Dīn Shuraybah).
- Samī'ī, Aḥmad. (1370 SH). *Dar Bāreh-yi Sharḥ-i Ta'arruf* [Regarding the Commentary on al-Ta'arruf]. (Corrected by Muḥammad Rawshan). *Ma'ārif* [Knowledge], Volume 8, Issue 3.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. (1418 AH). *Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir* [Rubies and Jewels in Explaining the Beliefs of the Great Scholars]. *Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*.
- Shahristānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. (1367 SH). *Al-Milal wa al-Niḥal* [Sects and Creeds]. Offset of al-Sharīf al-Raḍī.
- Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh al-Qummī. (1357 SH). *Al-Tawḥīd* [Monotheism]. (Prepared by Hāshim Ḥusaynī Ṭihirānī). Society of Seminary Teachers of Qom.
- Shaykh Ṣadūq. (1389 SH). *Ma'ānī al-Akḥbār* [Meanings of the Traditions]. (Research: Ḥamīd Ridā Shaykhī). *Fikr-Avarān Publications*.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1402 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Exegesis of the Quran]. *Al-A'lamī Foundation*.
- Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn. (1363 SH). *Kalam al-Ṭayyib dar Taqrīr-i 'Aqā'id-i Islām* [Good Words in the Exposition of Islamic Beliefs]. (Fourth Edition). Iran, *Kitābkhāneh Islam* [Islam Library].
- 'Abd al-Bāqī Surūr, Ṭāhā. (1961 AD). *Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj: Shahīd al-Taṣawwuf al-Islāmī* [Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj: The Martyr of Islamic Sufism]. Cairo.
- 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (1427 AH). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* [Commentary on the Five Principles]. (Commentary by Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Abī Hāshim, Researched and Introduced by 'Abd al-Karīm 'Uthmān). Publisher: *Maktabat Wahbah*.
- Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. (1357 SH). *A Survey of Iranian Sufism*. *Amīr Kabīr Publications*.
- 'Imārah, Muḥammad. (1972 AD). *Al-Mu'tazilah wa Mushkilat al-Ḥurriyyah al-Insāniyyah* [The Mu'tazilah and the Problem of Human Freedom]. (s.n.).
- Rāzī Fakhr al-Dīn, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH). *Mafāṭīḥ al-Ghayb* [Keys of the Unseen]. (Third Edition). Beirut, *Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. (1418 AH). *Maḥāsīn al-Ta'wīl* [Beauties of Interpretation]. *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*.

- Qāḍī Abī al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār al-Asadābādī. (1960 AD). *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl* [The Sufficient Book on the Chapters of Monotheism and Justice]. (s.n.).
- Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1380 SH). *Al-Ta‘arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* [The Introduction to the Doctrine of the People of Sufism]. (Researchers: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr). (s.n.).
- Gurgānī, Mīr Sayyid Sharīf. (1325 AH). *Sharḥ al-Mawāqif* [Commentary on the Stations]. Publisher: Al-Sharīf al-Raḍī.
- Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq ibn ‘Alī. (1364 SH). *Guzīdeh-yi Gawhar-i Murād* [Selection of the Jewel of Desire]. Publisher: Ṭahūrī Library.
- Lāhījī, Fayyād. (1372 SH). *Sarmāyeh-yi Īmān* [The Capital of Faith]. (Prepared by Ṣādiq Lārījānī). Al-Zahrā’ Publications.
- Massignon, Louis; Kraus, Paul. (1936 AD). *Akhhbār al-Ḥallāj aw Munājiyyāt al-Ḥallāj* [Traditions of al-Hallaj or Intimate Prayers of al-Hallaj]. Maṭba‘at al-Qalam.
- Māturīdī, Abū Maṣṣūr. (1986 AD). *Al-Tawḥīd* [Monotheism]. (Prepared by Faṭḥ Allāh Khalīf). Al-Maktabah al-Islāmiyyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār* [Oceans of Lights]. Mu‘assasat al-Wafā’.
- Mustamlī, Ismā‘īl ibn Muḥammad. (1366 SH). *Sharḥ al-Ta‘arruf li-Madhhab al-Taṣawwuf* [Commentary on the Introduction to the Doctrine of Sufism]. (Edition of Muḥammad Rawshan).
- Muṭahharī, Murtaḍā. (1385 SH). *Generalities of Islamic Sciences*. Ṣadrā Publications. 42.
- Mullā ‘Alī al-Ḥanafī, Imām al-Qārī. (1428 AH). *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar lil-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān ibn Thābit al-Kūfī* [Commentary on the Greatest Jurisprudence of Imam Abu Hanifah al-Nu'man ibn Thabit al-Kufi]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Mihmān-navāz, ‘Alī; Mihrīzī, Maḥdī. Farvardīn (1395 SH). *Investigation of the Influential Theological Currents on al-Ta‘arruf of Kalābādī*. *Muṭāla‘āt-i ‘Irfānī* [Mystical Studies]. Issue 23. pp. 179-206.
<https://www.ensani.ir/file/download/article/20170410092231-9804-146.pdf>
- Walawī, ‘Alī Muḥammad. (1367 SH). *Tārīkh-i ‘Ilm-i Kalām wa Madhāhib-i Islāmī* [History of the Science of Theology and Islamic Sects]. Bi‘that Publications.