



Validation and Analysis of the Hadith of the "Seven Attributes (Khiṣāl Sab‘ah)" in the Degrees of Creation and the Administration of the Universe

Mohammad Reza Rahmati ¹ | Ramin Golmakani ² | Seyed Ali Delbari ³

1. Master's in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rahmatimh4135@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir
3. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; lecturer of Advanced Level, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 14 April 2025

Accepted: 21 October 2025

Available Online: 28 October 2025

Keywords:

Decree (Qaḍā'), Measure (Qadar), Will (Mashī'ah), Intention (Irādah), Permission (Idhṇ), Record (Kitāb), Term (Ajal).



Abstract

The manner of the creation and administration of the universe by God Almighty is an issue whose full dimensions cannot be comprehended by humans. However, by utilizing reason and with the aid of narrations from the Ahl al-Bayt (pbut), humans can, to the extent of their capacity, understand a significant portion of these hidden aspects. As narrated from the Imams; Imam al-Bāqir and Imam al-Ṣādiq (pbut) in some narrations concerning the creation, management of the cosmos, and the ordainment of beings: "Nothing occurs on the earth or in the heavens except through these seven attributes (al-khiṣāl al-sab'): by Will (mashī'ah), Intention (irādah), Measure (qadar), Decree (qaḍā'), Permission (idhṇ), Record (kitāb), and Term (ajal). Whoever claims to be able to invalidate even one of them has indeed committed disbelief." This research, using a descriptive-analytical method, while examining the chain of transmission and the signification of the mentioned hadith, elucidates the seven degrees (attributes) and their relationship with one another. The findings indicate that these degrees exist in a vertical hierarchy, and no action in the universe is realized outside this system. By emphasizing the sovereignty of this system over all actions, this hadith refutes the Mu'tazilite doctrine of delegation (tafwīd), which claims human independence in their own actions. Comprehending this precise system, in addition to explaining the manner of creation and administration of the universe, also clarifies the position of human free will within the cosmic order.

Cite this article: Rahmati, M.R.; Golmakani, R.; Delbari, S.A. (2024). Validation and Analysis of the Hadith of the "Seven Attributes (Khiṣāl Sab‘ah)" in the Degrees of Creation and the Administration of the Universe. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 107-130. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6945.1608>





اعتبارسنجی و تحلیل حدیث خصال سبع در مراتب خلقت و تدبیر عالم

محمد رضا رحمتی^۱ | رامین گل‌مکانی^۲ | سید علی دلبری^۳

۱. کارشناسی ارشد رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rahmatimh4135@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: golmakani@razavi.ac.ir

۳. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

چکیده

نحوه خلقت و مدیریت عالم از سوی خداوند متعال، از مسائلی است که فهم همه جهات آن برای انسان ممکن نیست. اما انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و به کمک احادیث اهل بیت (ع) به مقدار ظرفیت خویش، بخش عمده‌ای از این زوایای پنهان را درک کند، چنان‌که در برخی از احادیث درباره خلقت و مدیریت جهان هستی و تقدیر موجودات، به نقل از امامین صادقین (ع) آمده است: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ». این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بررسی سندی و دلالتی حدیث مذکور، به تبیین مراتب هفتگانه و نسبت آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این مراتب در نظامی طولی قرار دارند و هیچ فعلی در عالم هستی خارج از این نظام محقق نمی‌شود. این حدیث با تأکید بر حاکمیت این نظام بر تمام افعال، دیدگاه تفویض معتزلی را که قائل به استقلال انسان در افعال خویش است، نفی می‌کند. فهم این نظام دقیق، علاوه بر تبیین نحوه خلقت و تدبیر عالم، جایگاه اختیار انسان را نیز در نظام هستی روشن می‌سازد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۶

کلیدواژه‌ها

قضا، قدر، مشیت، اراده، اذن، کتاب، اجل.

استناد: رحمتی، محمد رضا؛ گل‌مکانی، رامین؛ دلبری، سید علی. (۱۴۰۳). اعتبارسنجی و تحلیل حدیث خصال سبع در مراتب خلقت و تدبیر عالم. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹، ۱۰۷-۱۳۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6945.1608>





مقدمه

نظام آفرینش و مراتب ایجاد در عالم هستی، از مباحث بنیادین در اندیشه اسلامی است. علم الهی به عنوان محیط بر تمام هستی، همه موجودات و افعال را در بر می‌گیرد و اراده الهی است که باعث ایجاد و تحقق آن‌ها در نظام هستی می‌شود. این مسئله که هر موجود و هر فعلی در جهان هستی چگونه به منصه ظهور می‌رسد و چه مراتبی را طی می‌کند، همواره مورد توجه متفکران مسلمان بوده است. در این میان، نحوه خلقت و مراتب ایجاد موجودات و افعال، از مباحث مهمی است که عالمان شیعه به تفصیل به آن پرداخته‌اند. سؤال اساسی این است که موجودات و افعال چه مراتبی را در مسیر ایجاد طی می‌کنند و نسبت این مراتب با یکدیگر چیست؟ معتزله به عنوان یکی از مکاتب مهم کلامی، با طرح نظریه تفویض، معتقدند افعال انسان مستقل از اراده الهی است. در مقابل این دیدگاه، حدیثی از امامین صادقین (ع) نقل شده که به «حدیث خصال سبع» معروف است. این حدیث با بیان مراتب هفتگانه ایجاد (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل)، نظام دقیقی از چگونگی تحقق موجودات و افعال در عالم هستی ارائه می‌دهد و تصریح می‌کند که هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین بدون گذر از این مراتب هفتگانه محقق نمی‌شود. بررسی دلالت این روایت بر تبیین مراتب ایجاد و نقد دیدگاه معتزله، نیازمند تحلیل دقیق سندی و دلالتی است تا مشخص شود چگونه این روایت، نظام جامعی از مراتب ایجاد را که همگی تحت اراده الهی است ترسیم می‌کند و دیدگاه تفویض را به چالش می‌کشد. این پژوهش با هدف بررسی این مسئله و تبیین نظام مراتب ایجاد در پرتو روایت خصال سبع سامان یافته است. این روایت در کتب متعدد تفسیری و روایی آمده است و با توجه به این که این روایت تاکنون مستقلاً مورد بحث قرار نگرفته است، این نوشتار در صدد این است تا روایت مذکور را با رویکرد توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار دهد و منظور از الفاظ «مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل» را بیان کرده و برداشت عالمان را مطرح کند و بررسی نماید که این روایت از حیث سندی قابل پذیرش است یا خیر، و از حیث دلالتی چه مطلبی را می‌توان از آن فهمید.

۱. گزارش متن حدیث

حدیث خصال سبع از جمله احادیث پرتکراری است که در منابع حدیثی شیعه که با اسانید مختلفی نقل شده است، به چشم می‌خورد.



حدیث با اندک تفاوتی در کتب معتبر شیعی مانند اصول کافی کلینی، خصال شیخ صدوق و محاسن مرحوم برقی به این صورت آمده است:

”عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹)

”عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعَةِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْصِ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ كَفَرَ» (برقی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۴۴)

”حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عَمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةِ بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِزَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَ أَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ قَالَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۳۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۵۱۹)

روایت اول و دوم به نقل از امام صادق (ع) و امام باقر (ع) به لحاظ سند و متن عین هم هستند، اما روایت سوم که به نقل از امام کاظم (ع) است، با اندک تفاوتی در الفاظ ذکر شده که در مضمون با دو روایت قبلی یکی است.

۲. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی خبر واحد، ادله مختلفی برای حجیت آن اقامه شده است؛ در بیان ملاک پذیرش خبر واحد، شش مسلک وجود دارد که عمده بحث در دو مسلک از آن ها است. مورد اول



مسلک مشهور قدما است که آن‌ها با استناد به سیره عقلا و ظهور برخی از آیات و روایات، معتقد به وثوق صدوری‌اند و ملاک پذیرش خبر واحد را اطمینان به صدور خبر از مرجع، به سبب قرائن موجود قرار داده‌اند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، صص. ۲۲۷-۲۲۸). مورد دوم مسلک عده‌ای از متأخرین است که این‌ها نیز با استناد به سیره عقلانی و ظهور برخی از آیات و روایات، معتقد به وثوق سندی‌اند و ملاک پذیرش خبر واحد را ثقه بودن راوی می‌دانند و با ارزیابی تک‌تک راویان در سلسله اسناد، به حجت بودن یا حجت نبودن خبری می‌رسند. با این مبنا، راوی باید صفات و شرایط لازم را (وثاقت، عقل، ضبط و به نظر عده‌ای ایمان) داشته باشد تا بتوان خبر او را پذیرفت (خویی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۴۰).

در این مجال، سند حدیث نخست به روش متأخران (وثوق سندی) و سپس نیز به روش متقدمان (وثوق صدوری) مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سند این روایت در دو کتاب شریف کافی و المحاسن تقریباً یکی است، با این تفاوت که در سند روایتی که در کافی ذکر شده است، عطف عادی و تحویل وجود دارد اما در سند روایت کتاب المحاسن فقط عطف عادی وجود دارد؛ فلذا در سند کافی یک طریق بیشتر از سند المحاسن وجود دارد. علاوه بر این که در سلسله ذکر شده در کافی (عده من اصحابنا) قبل از (احمد بن خالد برقی) آمده است اما در المحاسن از خود برقی شروع شده است و این که روایت در کتاب کافی از امام صادق (ع) نقل شده است اما در کتاب المحاسن از امام باقر (ع) نقل شده است. بنابراین، با توجه به این که افراد در سلسله سندها یکی است و سند کافی دارای افراد بیشتری است، به بررسی سند کافی بسنده می‌شود. سند روایت به این صورت آمده است:

”عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُشْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ... (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹).

با توجه به حرف عطف (واو) و لفظ (جمعاً) در سند روایت آمده است، سند این روایت دارای عطف عادی و تحویل است که بازشناسی آن به این صورت می‌شود:



■ محمد بن یعقوب الكليني، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله و عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

بازسازی سند مذکور تجزیه به شش طریق شد که به جهت اختصار به بررسی طریق اول بسنده می شود:

۱. محمد بن یعقوب کلینی

کلینی نویسنده کتاب کافی، شخصی امامی، ثقة و جلیل القدر است. علامه حلی در مورد او می نویسد: «محمد شیخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم، و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم؛ محمد شيخ اصحاب ما در زمان خودش در ری بوده و وجه (وجهه) اصحاب بوده است و موثق ترین مردم در حدیث و استوارترین آنها بوده است» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۴۵).

۲. عده من اصحابنا

یکی از روش های اختصار مرحوم کلینی استفاده از عبارت «عده من اصحابنا» می باشد. اگرچه ظهور اولیه این عبارت، ارسال روایت است اما در واقع این تعبیر، یک اصطلاح برای



گروهی از اسناد است که بخش زیادی از اسناد کلینی با آن شروع شده است. مرحوم کلینی در مواردی که روایتی را از چند طریق تحمل کرده‌اند، به جای نام بردن تک‌تک راویان، با عبارت «عده من اصحابنا» به ایشان اشاره نموده است که «عده» در جایگاه‌های گوناگون، به افراد گوناگونی دلالت دارد اما هرگاه کلینی «عده» را این‌گونه: **عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بَالِدٍ...** بیاورد، دلالت بر این افراد می‌کند:

■ ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

■ علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی

■ احمد بن عبدالله بن امیه

■ علی بن حسین سعدآبادی (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۹).

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی شخصی امامی، ثقة و جلیل‌القدر است. نجاشی در مورد او می‌نویسد: «أبو الحسن القمي ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب؛ أبو الحسن قمي، ثقة در حدیث، ثابت شده، مورد اعتماد و دارای مذهب صحیح می‌باشد» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰).

وقتی ثقة بودن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی اثبات شد، دیگر نیازی به بررسی راویان دیگر در این طبقه نیست، چراکه وجود یک فرد ثقة در عرض افراد مجهول و مهمل و حتی ضعیف، اشکالی در سند حدیث ایجاد نمی‌کند.

۳. احمد بن محمد بن خالد

مراد احمد بن محمد بن خالد برقی، صاحب کتاب المحاسن است که سلسله سند در کتاب المحاسن از او شروع می‌شود (برقی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۴۴). او شخصی امامی و ثقة است. نجاشی در مورد او می‌نویسد: «كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل؛ احمد بن محمد بن خالد برقي خودش ثقة است اما از ضعفا روایت نقل می‌کند و به روایات مرسل نیز اعتماد می‌کند» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۷۶).

این تعبیر که احمد بن خالد برقی از ضعفا نقل روایت می‌کند، جرح خود او را در پی نخواهد داشت؛ همان‌طور که علامه حلی در مورد او می‌نویسد: «قال ابن غضائري: طعن عليه القميون، وليس الطعن فيه وإنما الطعن فيمن يروي عنه.... و عندي أن روايته مقبولة» (حلی، ۱۴۰۲ق، صص. ۱۴-۱۵).



ابن غضائری گفته است: «قمیون او (احمد بن خالد برقی) را طعن کرده اند.» در حالی که طعن درباره خود احمد بن خالد برقی نیست بلکه طعن درباره کسانی است که احمد بن خالد برقی از آن‌ها روایت کرده است... نزد من (علامه) روایت او مقبول است.

۴. عن ایبه

مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۳۶۳). گرچه نجاشی او را ضعیف در حدیث می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۳۳۵)، اما علامه حلی قول شیخ طوسی را برگزیده است (حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۳۹). شاید به این جهت باشد که نجاشی شخص برقی را تضعیف نکرده است (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۹).

۵. عن فضالة بن ایوب

مراد فضالة بن ایوب ازدی است که فردی امامی، ثقه و جلیل‌القدر است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص. ۳۱۰-۳۱۱). برخی نیز او را از اصحاب اجماع می‌دانند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۸۳۱).

۶. محمد بن عماره

از آنجا که اوصاف این شخص در کتب رجالی موجود نیست، بنابراین، شخصی مجهول‌الوصف است و از او فقط سه روایت در کتب شیعی موجود است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۷۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج. ۳، ص. ۲۵).

۷. حریر بن عبدالله سجستانی و عبدالله بن مسکان

این دو راوی که در سند به صورت عطف عادی آمده‌اند، محمد بن عماره روایت را از هر دو نقل کرده است. شیخ طوسی حریر بن عبدالله را ثقه و امامی می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۱۶۲). عبدالله بن مسکان نیز ثقه و امامی بوده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۹۴) که او را از اصحاب اجماع می‌دانند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۶۷۳).

در دو طریق ابتدایی که کلینی ذکر کرده است، همه روایات موجود در سلسله ثقه و امامی‌اند اما وجود (محمد بن عماره) که شخصی مجهول است، سند روایت را ضعیف می‌کند؛ فلذا نیازی به بررسی طریق سومی که کلینی ذکر کرده نیست، چرا که (محمد بن عماره) در آن طریق نیز وجود دارد. اما آنچه که باید از این سلسله نتیجه گرفت، لزوماً ضعف سند روایت نیست بلکه کسی که از (محمد بن عماره) روایت را نقل کرده است، (فضالة بن ایوب) است که برخی او



را از اصحاب اجماع دانسته‌اند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۷۳) و اگر او از اصحاب اجماع شمرده شود، روایت از باب (تصحیح ما یصح عنهم) صحیح خواهد بود (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۶۵).
 شیخ صدوق نیز سند روایت را از امام کاظم (ع) به این صورت آورده است: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...»

۱. محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی: نویسنده کتاب الخصال، محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی معروف به شیخ صدوق، امامی، ثقه و عالمی جلیل القدر است. شیخ طوسی درباره او می نویسد: «کان جلیلاً، حافظاً للأحادیث، بصیراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم یر فی القمیین مثله، فی حفظه و کثرة علمه؛ محمد بن علی، جلیل، حافظ احادیث، بصیر به رجال (روایت)، ناقد اخبار بود. مثل او در میان قمیین در حفظ او و کثرت علم او دیده نشده است» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۲).

۲. ابی: مراد علی بن الحسین بن موسی، پدر شیخ صدوق است که شخصی امامی، ثقه و جلیل است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۲).

۳. سعد بن عبدالله: سعد بن عبدالله قمی شخصی امامی، ثقه و جلیل القدر است (طوسی، ۱۴۶۰ق، ص ۲۱۵).

۴. ابراهیم بن هاشم: ابراهیم بن هاشم ابواسحاق، در کتب رجالی جرح نشده است ولی روایات زیادی از او نقل شده است و علامه حلی نیز قول او را مقبول می داند (حلی، ۱۴۰۲ق، صص ۴-۵).

۵. ابی عبدالله برقی: مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۶۳).

۶. زکریا بن عمران: از آنجا که اطلاعاتی از این شخص در کتب رجالی موجود نیست، شخصی مجهول الذات و مجهول الوصف است.

طبق بررسی فوق، وجود (زکریا بن عمران) که شخصیت مهملی است، روایت را ضعیف و مهمل کرده است.

بنابر بررسی هایی که مطابق شیوه متأخرین انجام شد، اتصال دو روایت اول یعنی روایتی که از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل شده است، مسند بوده و در سند آن ها عطف عادی و تحویل موجود است اما اعتبار سند این دو روایت وابسته به مبنایی است که در علم رجال



در باره اصحاب اجماع و اعتبار روایت یا اعتبار راوی که توسط اصحاب اجماع نقل شده است، گزیده شود. بنابر این اگر (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده شود و قاعده (تصحیح ما یصح عنهم) جاری شود، روایت مذکور صحیح می باشد اما اگر (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده نشود و یا قاعده (تصحیح ما یصح عنهم) جاری نشود، (محمد بن عماره) شخصیت مجهولی است و روایت ضعیف است. روایت سوم نیز که از امام کاظم (ع) نقل شده است به خاطر وجود (زکریا بن عمران) ضعیف و مهمل است. اما بنابر مسلک قدما، قرائن همسویی با کتاب و سنت و بداهت عقلی، موجب اطمینان به صدور این خبر از امام معصوم است. وقتی در کتاب کافی یا در کتاب المحاسن یک باب به این صورت (بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ) آمده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۳۵۹) نشانگر شهرت روایت در میان فضایی مثل کلینی و شیخ صدوق بوده است. از این رو، علامه مجلسی در مورد این روایت می نویسد که شیخ صدوق و کلینی این روایت را (قوی کالتصحیح) نقل کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱۲، ص. ۵۵). از طرفی ذکر روایت در کتب متعدد حدیثی، شروح و کتب اعتقادی، شهرت روایت در میان علما را می رساند. استناد علما نیز به این روایت در امور عقلی و اعتقادی که مبسوطاً خواهد آمد، نشانگر دلالت عقل به محتوای روایت است. علاوه بر این که برخی عالمان به درستی در روایات معارفی که دلالت آن ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش روایت نمی دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۳۷۱).

۳. بررسی دلالت حدیث

از آنجاکه بررسی سندی حدیث طبق روایت کلینی بود، بررسی دلالتی آن نیز طبق نقل کلینی انجام می پذیرد. فهم دلالت کلام متوقف بر فهم اجزاء آن می باشد؛ فلذا باید الفاظ به کار رفته در روایت را به درستی تبیین و تفسیر کرد. کلمات «مَشِيَّةٌ» و «إِرَادَةٌ» و «قَدَرٌ» و «قَضَاءٌ» و «إِذْنٌ» و «كِتَابٌ» و «أَجَلٌ» و «نَقْضٌ» الفاظی اند که نیاز به تفسیر و تبیین دارند که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرند. اما آنچه که مقدم بر تبیین این الفاظ است، تعیین مراد از فضایی است که این الفاظ در مورد آن به کار گرفته شده اند و این که امام (ع) هر آنچه که در آسمان و زمین بود را متوقف بر این هفت خصلت کردند، این هفت خصلت در رابطه با حیطه ربوبی است یا اسباب تکوین عالم است و یا در رابطه با اعمال انسان است؟



علامه مجلسی چهار احتمال در این مورد ذکر می‌کنند: (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰)

۱. مراد از این هفت خصلت، اختلاف مراتب تقدیر در لوح‌های آسمانی است.

۲. مراد اختلاف مراتب سببیت اسباب در آسمان‌ها و زمین است.

۳. برخی در مورد امور تکوینی و حتمی است و برخی در مورد امور تکلیفی (تشریعی) است.

۴. همه این مراتب در مورد امور تکوینی است.

■ قسم اول در رابطه با تقدیر عالم و لوح‌های آسمانی است که شاید منظور علامه مجلسی

لوح محفوظ است؛ که در این صورت این خصال در مورد حیطه ربوبی می‌باشند.

■ قسم دوم در رابطه با کارکرد اسباب در آسمان‌ها و زمین‌ها و مراتب سببیت اسباب است

که در این صورت خارج از حیطه ربوبی بوده و در مورد مخلوقات است.

■ قسم سوم که برخی را در مورد امور تکوینی و برخی را در امور تشریعی می‌داند و توضیح

بیشتری نداده است، شاید منظور از این قسم این است که برخی در مورد مراتب خلقت در

تکوین است و برخی در مورد مراتب انجام افعال انسانی یا باطن تکالیف انسانی است.

■ قسم چهارم که همه این خصال را در امور تکوینی جاری می‌داند نیز، به معنای مراتب

انجام خلقت و تکوین است.

ملاصدرا به تصریح خود، چهار قسم اول از این هفت خصال را (یعنی مشیئه، اراده، قدر و

قضاء) در تکوین و اسباب ایجاد اشیا می‌داند که در حیطه ربوبی و علم الهی‌اند (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸). و آنچه که از توضیح دادن او در مورد سه خصلت بعدی (یعنی اذن،

کتاب و اجل) فهمیده می‌شود، این است که خصال پنجم و ششم از مراتب ایجاد اشیا اند اما

فعل الهی بوده و عده‌ای از عقول و ملائکه‌اند و از آخرین خصلت نیز می‌توان به وضعیت و

مدت اشیا (چه نسبت به قیامت کبری و چه نسبت به قیامت صغری) در عالم تعبیر کرد

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، صص. ۲۲۸-۲۲۹).

پس از این‌که به صورت اجمالی تبیین شد فضای بحث در مراتب خلقت (چه اشیا و چه

افعال) و نحوه خلقت عالم است، باید الفاظ و مفردات روایت بررسی شود تا نظر صحیح در

مورد فضای بحث نیز مشخص شود.

۳-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «مشیئه»

بر اساس منابع لغوی، مشیئه مصدر «شاء یشاء» است که در اصل به معنای ایجاد و تحقق شیء

است، هرچند در استعمالات متعارف به معنای اراده نیز به کار می‌رود؛ به این معنا که مشیئه از جانب خداوند متعال به معنای ایجاد و اقتضای وجود شیء است و از جانب انسان‌ها به معنای اصابه و رسیدن به شیء است، گرچه اکثر متکلمین میان مشیئه و اراده تفاوتی قائل نشده‌اند، اما در اصل لغت، مشیئه به معنای ایجاد و اراده به معنای طلب است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۶، ص. ۲۹۷؛ ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۵۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۱۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱؛ شرتونی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۲۲).

در مورد مفهوم اصطلاحی «مشیئه» نیز در روایت مذکور، اختلاف وجود دارد. متکلمین معنای «مشیئه» و «اراده» را یکی دانسته‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۱۵۵۳؛ دغیم، ۲۰۰۶، ج. ۲، ص. ۲۶۳۹). علامه مجلسی نیز «مشیئه» را «عزم» و «اراده» معنی کرده است، از نظر او «مشیئه» در امور تکوینی و حتمی به کار می‌رود و در امور تکلیفی (تشریعی) که احتمال عدم حتمیت وجود دارد، لفظ «اراده» به کار می‌رود (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰).

طریحی کاربرد «مشیئه» در روایات را مختلف بیان کرده است، از نظر او ائمه (ع) گاهی «مشیئه» را به معنای «اراده» به کار برده‌اند و گاهی در معنایی غیر از «اراده» به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۵۶). علامه طباطبایی تفاوت میان «مشیئه» و «اراده» را به اعتبار می‌داند؛ به این صورت که حالتی که در نفس پس از علم و قبل از اقدام پدید می‌آید، از این جهت که با کننده کار ارتباط دارد «مشیت» و از این جهت که به عمل و فعل منسوب می‌گردد «اراده» نام دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۸۶). فلذا وی تفاوتی در اصل معنی «مشیئه» و «اراده» قائل نیست. اما جرجانی ادعا کرده است که با تتبع استعمالات، به اعم بودن «مشیئه» از «اراده» رسیده است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۹۴).

اما از دیدگاه ملاصدرا میان مشیئه و اراده اختلاف است؛ از دیدگاه ملاصدرا، مشیئه الهی عین علم خداوند به نظام خیر است و زائد بر علم او نیست، برخلاف انسان که علم او به امور مقدور، سبب فعل نمی‌شود مگر آنکه شوق و سپس اراده جازم و عزم و در نهایت تحریک اعضا پدید آید. همچنین مشیئه به معنای مطلق اراده است، خواه به حد عزم و اجماع برسد یا نرسد، و در انسان گاه مشیئه از اراده جازم جدا می‌شود، مانند زمانی که به چیزی اشتیاق داریم اما به دلیل مانع عقلی یا شرعی بر انجام آن عزم نمی‌کنیم. در نهایت، مشیئه به معنای ابتدای فعل است و نسبت آن به اراده مانند نسبت ضعف به قوت و نسبت ظن به جزم است،



به گونه‌ای که گاه چیزی را می‌خواهیم اما اراده نمی‌کنیم، پس مشیئه ابتدای عزم بر فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، صص. ۲۱۹-۲۲۰، ۲۹۶). این سخن عبارت دیگر صحت سلب است که دلالت بر تفاوت معنایی «مشیئه» با «اراده» می‌کند. بنابر این ملاصدرا «مشیئه» را «مطلق اراده» می‌داند که معنایی عام است و شامل «اراده جازم» و «اراده غیر جازم» می‌شود. در مورد معنی «مشیئه» در روایت با توجه به خصالی که در روایت ذکر شده است، «مشیئه» در مورد حضرت حق به کار رفته است و به تصریح شارحین نیز تأکید «مشیئه» در مورد امور تکوینی بیشتر است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۱). قزوینی نیز در شرح خود، «مشیئه» را تدبیر افعال و تروک بندگان می‌داند و طبق این تفسیر نیز در مورد حضرت حق به کار رفته است (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۴).

از آنجا که «مشیئه» مشتق از «شیء» است و برخی نیز «شیء» را به معنای «موجود» می‌دانند، بنابر این «مشیئه» وقتی در مورد حضرت حق به کار می‌رود به معنای ایجاد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱). در فلسفه نیز با استناد به ادله عقلی و روایات که در مورد حضرت حق «مُشیئُ الاشیاء بمشیئته» به کار می‌رود، مراد از «مشیئه» در مورد حضرت حق این است که شیئیت اشیاء به وجود و مشیئهُ حضرت حق است و او محقق و موجد اشیاء است و از این جهت «مشیئه» فعل خدا محسوب می‌شود و از مراتب ایجاد اشیا محسوب می‌شود (قمی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۲۴۸؛ احسانی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۲۶؛ دغیم، ۲۰۰۴، ص. ۹۵۱).

شیخ جواد کربلایی در مورد مشیئه می‌نویسد:

” مفهوم مشیئهُ الهی، به معنای قدرت و اختیار خداوند در تقدیم و تأخیر امور است که اشاره به دو کتاب محو و اثبات دارد. در کتاب اثبات، علم ازلی خداوند ثبت شده که تغییرناپذیر است و خداوند اراده کرده که آن را به همان صورت حفظ کند. این علم ازلی از مظاهر «ام الکتاب» است که هیچ تغییری در آن راه ندارد. ام الکتاب و لوح محفوظ، محل علم مکنون الهی است که بر تمام موجودات و پدیده‌ها تقدم دارد. در این مرتبه از علم الهی که شامل تمام معلومات است، بداء (تغییر در اراده) راه ندارد و این علم ثابت و تغییرناپذیر است. این بیانگر آن است که مشیئهُ الهی در عین حال که قدرت مطلق بر تغییر امور را دارد، در مرتبه علم ازلی ثابت و بدون تغییر است (کربلایی، بی‌تا، صص. ۳۱۱-۳۱۲).



در تحلیل دقیق روایت خصال سبع، تمایز معنایی میان «مشیت» و «اراده» از چند منظر قابل بررسی است. نخست، صحت سلب میان این دو مفهوم نشان‌دهنده تفاوت معنایی و عمومیت مفهومی مشیت نسبت به اراده است. همچنین، ذکر «اراده» به عنوان یکی از خصال هفتگانه در عرض «مشیت»، خود دلیلی بر تمایز مفهومی این دو اصطلاح در روایت مذکور است. نکته قابل تأمل دیگر، تفاوت معنایی مشیت در کاربرد آن نسبت به خداوند متعال و انسان است. در مورد انسان، مشیت مرتبه‌ای پیش از عزم و اقدام به فعل است که هم از حیث رتبی و هم از حیث زمانی، مقدم بر تحقق فعل می‌باشد. اما در مورد ذات باری تعالی، مشیت به معنای مرتبه‌ای از مراتب ایجاد است که در خارج، عین فعل الهی محسوب می‌شود. در این میان، ملاصدرا دیدگاه متمایزی دارد و مشیت الهی را جزو افعال نمی‌داند. از منظر او، مشیت الهی عین علم خداوند به نظام خیر است و امری زائد بر علم الهی محسوب نمی‌شود. این تفسیر فلسفی از مشیت، بُعد عمیق‌تری به فهم این مفهوم در روایت خصال سبع می‌بخشد. در روایت خصال سبع، مراد از مشیت، همان مشیت الهی است که به عنوان نخستین مرتبه از مراتب هفتگانه ایجاد مطرح شده است. این تفاوت کاربردی و معنایی، نقش مهمی در فهم دقیق مراتب ایجاد و نسبت آن‌ها با یکدیگر دارد.

۲-۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اراده»

«اراده» مصدر باب افعال، مشتق از «رود» است. «رود» در لغت به معنای طلب آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۴۶۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۸، ص. ۶۳). در لغت‌نامه دهخدا نیز معنای خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج. ۲، ص. ۱۶۲۵). طبق مطالب فوق، «اراده» معنایی غیر از «مشیئه» دارد و «اراده» نیز از الفاظی است که مشترک بین حضرت حق و موجودات زنده دیگر است. ملاصدرا «اراده» را به صورت مشترک بین حضرت حق و موجودات تعریف کرده است، وی «اراده» را عزم بر انجام دادن یا ترک کردن کاری می‌داند که بعد از تصور فعل و تصور نتیجه فعل که نفع یا لذت باشد، انجام می‌پذیرد؛ با این تفاوت که مقام حضرت حق بری از این است که کاری را به خاطر لذت ذات خود کرده باشد ولی سایر موجودات زنده با وجود این غرض اراده می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۰).

جرجانی برای «اراده» سه تعریف ذکر کرده است. وی در ابتدا می‌نویسد «اراده» صفتی است



که موجب حالی در موجود زنده می‌شود که انجام دادن کار از این حال نشئت می‌گیرد. در تعریف دوم می‌نویسد «اراده» میلی است که پس از اعتقاد به نفع حاصل می‌شود و تعریف سوم را این‌گونه بیان می‌کند که مطالبه غذای روح توسط قلب از روی طیب نفس را «اراده» می‌گویند (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۶). هر سه تعریف، تعریف شرح‌الاسمی‌اند که در غیر حضرت حق به کار می‌روند اما از آنجا که لفظ «اراده» در روایت در مورد حضرت حق به کار رفته، لازم است اراده الهی مورد بررسی قرار گیرد. علامه مجلسی اراده را در مورد حضرت حق به معنای ایجاد و در مورد سایر موجودات به معنای وجود و امر حضرت حق به خیرات می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). ابو حسین بصری (معتزلی) اراده را همان داعی قرار داده است به این معنی که علم خداوند به فعل از حیث مصلحتی که برانگیزنده برای ایجاد باشد را «اراده» می‌گویند. اشاعره و جبائیان نیز «اراده» را صفتی می‌دانند که زائد بر علم است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۸۸). اما از آنجا که فلاسفه مفهوم «اراده» در حق تعالی و سایر موجودات را متفاوت می‌دانند، «اراده» را زائد بر ذات یا زائد بر علم نمی‌دانند بلکه اراده الهی را عین ذات حضرت حق می‌دانند، چرا که «اراده» در ممکنات همان شوق مؤکدی است که به دنبال داعی پیدا می‌شود و داعی همان ادراک امری است که با طبع ملایم بوده و موجب تحریک عضلات به جهت تحصیل مطلوب می‌شود اعم از این که علم به غایت یقینی باشد یا ظنی و خیالی باشد اما در اراده الهی به جهت کامل بودن حضرت حق، نیاز به داعی ندارد و اراده عین داعی است و داعی نیز عین علم عنایی حضرت حق بر نظام آفرینش است و علم حق نیز عین ذات اقدسش است؛ فلذا اراده الهی عین ذات اقدس حق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۶۴۷-۶۴۸). در نتیجه، «اراده» صفتی است که هم در ممکنات و هم در حضرت حق به کار می‌رود، اما اراده حضرت حق مثل ممکنات نیست و عین ذات حق است.

۳-۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قَدَر»

«قَدَر» که گاهی حرف (دال) آن ساکن می‌شود، مصدر فعل «قَدَرَ-يَقْدِرُ» در لغت به معنای تقسیم، مقدار، حکم و طاقت آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۳۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۵۰). به معنای تقدیر نیز استفاده شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۷۸).

برخی «قدر» را تقدیر یعنی تعیین اندازه موجودات از حیث کمی و کیفی و طولی و عرضی و وصفی و حدی و وزنی توسط حضرت حق می‌دانند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ نواب لاهیجی،



بی‌تا، ص. ۴۲). ملاصدرا «قدر» را با مبنای فلسفی و دقیقی تعریف می‌کند، وی «قدر» را عبارت از صور جمیع موجودات در عالم نفسی می‌داند که بر وجه جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی‌اند و مستند به اسباب و عللشان‌اند که این مواد خارجی به سبب علل و اسبابشان واجب‌اند و به سبب آن‌ها در زمان مشخصی لزوم دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۲۴؛ ۱۳۶۸، ج. ۶، صص. ۲۹۲-۲۹۳). در کتاب اسرار الآیات نیز «قدر» را تقسیم به دو قسمت کرده و تعریف می‌کند، قسم اول «قدر علمی» است که عبارت از صورت جزئی متشخص اشیاء در قوه مدرکه و نفس طبیعی است که آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر ۴۹) اشاره به قدر علمی است. قسم دوم «قدر خارجی» است که عبارت از وجود خارجی اشیاء است که هریک به تفصیل مرهون به وقت و زمان مخصوص در مواد خاص و استعداد ویژه خویش پی در پی بدون انقطاع موجود می‌گردند که آیه «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (نحل ۱۸) اشاره به قدر خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۴۷). همان‌طور که ذکر شد، «قدر» به معنای تقدیر آمده است و ملاصدرا در مورد «قدر» لفظ «تقدیر» را به کار می‌برد و چنین مثال می‌زند که فاعل هر فعلی که جزئی و از افراد طبیعت مشترک است، وقتی بخواهد آن را در خارج تکوین ببخشد، قبل از شروع به تکوین در خارج صفات و احوال او را باید تدبیر کند؛ مثل انسانی که می‌خواهد خانه‌ای بنا کند که قبل از شروع به ساخت آن، باید مکان و زمان آن را تعیین کند و مقدار آن از قبیل طول و عرض و صفات و رنگ و حالات آن را پیش‌بینی کند که همه این امور داخل در تقدیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۰). با توجه به این‌که این لفظ نیز در مورد حضرت حق به کار رفته است و با توجه به این تعاریف، می‌توان گفت «قدر» مرتبه‌ای از علم حضرت حق محسوب می‌شود که در مسیر ایجاد عالم و در سیر مدیریتی آن نیز مرتبه‌ای را به خود اختصاص داده است.

۳-۴. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قضاء»

«قضاء» مصدر فعل «قضى-یقضى» در لغت به معنای حکم کردن و فصل دادن (فیصله دادن) آمده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲۰، ص. ۸۴). علامه مجلسی مراد از «قضاء» را حکم کردن ثواب و عقاب برای موجودات می‌داند یا این‌که به معنای تسبب اسباب بعید می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). شیخ الرئیس ابن سینا، «قضاء» را سابق بر علم الهی که مقدرات از آن متشعب می‌شود، می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۳۰۶).



ملاصدرا می‌نویسد «قضاء» عبارت از صور عقلیه موجودات است که باری تعالی آن‌ها را در عالم عقلی بر وجه کلی و بدون زمان ابداع کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۴۷). و در کتاب اسفار اربعه این‌گونه تعریف می‌کند که «قضاء» از افعال الهی نیست که مبائن ذات حضرت حق باشد، بلکه «قضاء» صورت علمیه لازمه ذات بوده و با جعل و تأثیر و تأثر نیست بلکه لازمه ذات بوده و مثل ذات قدیم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۹۲). در کتاب مبدء و معاد نیز «قضاء» را شامل همه صور موجوداتی می‌داند که خداوند در عالم خلق کرده است و آنچه که در آثار ملاصدرا در مورد «قضاء» مشترک است، این است که او این صور علمی را کلی و خالی از کثرت و مندمج در ذات حضرت حق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۲۵). اما وی در شرح خود بر اصول کافی در ذیل روایت مذکور، «قضاء» را بر دو قسمت تقسیم می‌کند؛ قسم اول «قضاء ازلی» است که در مرتبه قبل از «قدر» قرار دارد که این همان علم اجمالی عقلی است و قسم دوم «قضاء جزئی زمانی» است که در مرتبه بعد از «قدر» قرار دارد و مراد از «قضاء» در این روایت را «قضاء» ازلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۹). پس «قضاء» الهی نیز در روایت مذکور مرتبه‌ای از علم الهی در خلقت عالم است که کلی بوده و هیچ کثرتی در آن راه ندارد.

۳-۵. مفهوم لغوی و اصطلاحی «إذن»

واژه «إذن» مصدر فعل «أَذَنَ-يَأْذَنُ» در اصل لغت به معنای اطلاق و رهاسازی در فعل است که می‌تواند معنای امر و اراده را نیز در برگیرد. این واژه در ساختار «أَذَنَ بِالْشَيْءِ» با مصادر «إِذْنًا»، «أَذْنًا» و «أَذَانَةً» به معنای علم و آگاهی به کار می‌رود. با این حال، تمایز معناداری میان «علم» و «إذن» وجود دارد؛ به این صورت که «إذن» مفهومی خاص‌تر است و غالباً در مواردی استعمال می‌شود که مشیت و خواست در آن دخیل باشد، صرف‌نظر از این‌که نسبت به آن فعل رضایت وجود داشته باشد یا خیر (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰، ص. ۱۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۸، ص. ۱۱؛ ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۱).

علامه مجلسی مراد از «إذن» را علم یا امر در طاعات، یا رفع موانع می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). برخی «إذن» را به معنای ترک احداث مانع عقلی برای بنده، توسط خداوند می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۵؛ علوی عاملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۳) که شاید منظور علامه نیز همین معنی است. مرحوم فیض کاشانی نیز «إذن» را به معنای «امضاء» می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱،



ص. ۵۱۹). ملاصدرا نیز «اذن» را ایجاب وجود یافتن موجودات در خارج می‌داند و از آن تعبیر به معنای «امضاء» می‌کند، با این تفاوت که آن را تبیین کرده است؛ وی می‌نویسد «امضاء» همان ایجاد اشیاء در خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۷). از آنجاکه فلاسفه قائل‌اند شیء تا زمانی که واجب بالغیر نشود موجود نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۲۱) فلذا وجوب شیء توسط علت، مساوی با موجود شدن آن است و مراد از «اذن» الهی عبارت از رساندن اشیاء به حالت وجوب و ایجاد آن‌ها در خارج است. اما در روایت مذکور «اذن» را همان ملائکه مقربینی می‌داند که حامل صور کلی اشیاء‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

۳-۶. مفهوم لغوی و اصطلاحی «کتاب»

«کتاب» مصدر سماعی فعل «کَتَبَ-يَكْتُبُ» به معنای «آنچه که در آن نوشته می‌شود» یا به معنای «دوات» و یا معنی «تورات» و «صحیفه» و «فرض» و «حکم» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۳۵۱).

«کتاب» در اصطلاح، با نسبت به مضاف الیه خود به چند معنی اطلاق می‌شود؛ در معنی اول عقول و نفوس مجرد را که به مبدأ عالم نزدیک‌اند و صوادر نخستین‌اند و مظهر علم الهی‌اند و صور کائنات و همه موجودات در آن‌ها محفوظ‌اند را کتاب الهی می‌گویند و در معنی دوم کل جهان وجود را «کتاب الله» می‌گویند و در معنی دیگر افلاک و کواکب و نفوس فلکیه را «کتاب الواح سماویه» گویند (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۶۱۸). علامه مجلسی نیز مراد از کتاب را در روایت، کتابت در الواح سماوی یا به معنای فرض و ایجاب برای بندگان می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). برخی می‌گویند «کتاب» یعنی خلق هر موجودی که شایستگی وجود دارد، از حیث عقل برای خدا واجب است و خلق نیز دو نوع است یا خلق تقدیر است که متعلق به افعال بندگان است و مراد روایت از کتاب همین خلق تقدیر است و یا خلق، خلق تکوین است که ابداع در افعال حضرت حق است و این مورد در روایت منظور نیست (علوی عاملی، ۱۳۸۸، صص. ۳۵۳-۳۵۴). و برخی علاوه بر وجوب خلق در تقدیر، نوشتن طاعت و معصیت بندگان توسط فرشتگان دست راست و دست چپ را نیز، منظور از «کتاب» مذکور در روایت می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶). ملاصدرا لفظ «کتاب» را در مورد ملائکه می‌داند و می‌نویسد «کتاب» محل تقدیر است، به این صورت که «کتاب» جوهری عقلانی و علوی است که مثل



خیال انسان، صورت اشیاء کلی به صورت مقدر جزئی در آن نقش بسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

پس «کتاب» ملائکه‌ای هستند که حامل صور جزئی مخلوقات اند.

۳-۷. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اجل»

«اجل» در لغت به معنای «نهایت وقت در هنگام مرگ» است و به معنای «مدت شیء» و «حلول دین» نیز به کار می‌رود (ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱۱، ص. ۱۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۴۴۷). برخی «اجل» را وقت معین و مقدر نزد حق می‌دانند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۴). برخی نیز «اجل» را به معنای روز حساب یا روزی که در آن پس از فناء همه فقط خدا باقی می‌ماند، می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶). ملاصدرا برای «اجل» چند معنی را محتمل می‌داند، اول این‌که مراد از «اجل» همه مدت زمان عالم باشد یا این‌که مدت زمان هر شخص را «اجل» گویند و یا این‌که منتهی زمان عالم و عمر او در قیامت کبری «اجل» است و احتمال چهارم این است که به معنای پایان عمر شخص باشد. وی کاربرد و اطلاق اجل را در دو جایگاه می‌داند که یا به معنای مدت زمان مشخص یا پایان زمان به کار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

۳-۸. مفهوم لغوی و اصطلاحی «نقص»

«نقص» مصدر فعل «نَقَصَ - يَنْقُصُ» در لغت به معنای ضد ابرام (محکم‌کاری) و فاسد کردن آن آمده است که در سه لفظ ساختمان، جبل (ریسمان) و عهد به کار می‌رود (ابن منظور، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۰، صص. ۱۶۸-۱۶۹). برخی «نقص» را به معنای «شکستن» و «نقص» (ضاد بدون نقطه) را کم کردن می‌دانند و اینجا معنی هر دو کلمه یک نتیجه دارند که معنی آن شکستن و کم کردن یکی از این هفت خصلتی است که روایت آن‌ها را ذکر کرده است (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۵).

بنابراین، «نقص» به معنای انکار و کم کردن یکی از این خصال هفتگانه در روایت است.

۴. معنای مختار حدیث

طبق براینده نظرات، واژه‌های ذکر شده به عنوان خصلت‌های هفتگانه در روایت، درباره حضرت



حق به کار رفته‌اند و ارائه فهرستی از مراتب خلقت و مدیریت عالم هستی را بیان می‌کنند که در فعل الهی از حیث زمانی مشترک بوده اما از حیث رتبه مختلف‌اند. و با توجه به سنجش اقوال ذکر شده، مراد از «مشیه» در روایت، مشیت الهی است و به معنای علم حضرت حق به نظام اتم است. واژه «اراده» که صفتی عین ذات حضرت حق می‌باشد همان داعی (انگیزه) برای انجام کار است که پس از علم به مصالح فعل و نتیجه فعل، حاصل می‌شود که داعی نیز عین علم عنایی حضرت حق می‌باشد و علم الهی عین ذات حق است؛ بنابراین، اراده الهی عین ذات اقدس حق است. مراد از واژه «قدر» صور علمی اشیاء و موجودات است که به صورت جزئی در علم حضرت حق‌اند که «قدر» نیز مرتبه‌ای در علم الهی بوده و به عبارتی تعیین حد وجودی اشیاء در علم حضرت حق است. مراد از واژه «قضاء» صورت علمیه‌ای است که لازمه ذات حضرت حق بوده و علم به عالم هستی به صورت اجمالی و مندمج که کثرتی ندارد، در این مرتبه وجود دارد. بنابراین، «قضاء» نیز از مراتب علم حضرت حق است. مراد از «اذن» ملائکه مقربینی هستند که حامل صور کلی اشیاء‌اند. مراد از «کتاب» همان محل تقدیر است که صورت اشیاء کلی در این محل، به صورت جزئی نقش می‌بندند و این‌ها همان ملائکه حامل صور جزئی می‌باشند. مراد از «اجل» مدت زمانی است که موجودات در خلقت و در مراحل مختلف دارند که این مدت زمان، شروع خلقت مخلوق را و قیامت صغری یعنی مرگ و قیامت کبری یعنی روز حشر را شامل می‌شود که اجل موجودات نیز ثبت در علم الهی بوده و به اراده حضرت حق می‌باشد. واژه «نقض» نیز به معنای شکستن و انکار است.

طبق معانی مذکور روایت این‌گونه ترجمه می‌شود که: نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد جز به سبب هفت خصلت: به مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، هرکس گمان برد که می‌تواند یکی از این‌ها را نقض (انکار) کند، محققاً کافر است.

۵. مفهوم «تفویض»

«تفویض» در لغت به معنای رد اختیار به خود شخص و قرار دادن حکم کردن به عهده خود شخص است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۰، ص. ۱۲۷). اما در اصطلاح کلامی به عده‌ای از متکلمین معتزلی گفته می‌شود که معتقداند که انسان خودش به صورت اختیاری ایجادکننده افعال خود است و ایجابی در کار نیست و اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند



صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را تکوین کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۲۵؛ عضدالدین ایجی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۱۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۴، ص. ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۶، ص. ۶۲۸).

۶. وجه رد نظریه «تفویض» با حدیث «لا یكون شیء فی الارض و...»

همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند، مراد از این‌که حدیث فرمود: چیزی در زمین و آسمان نمی‌باشد مگر به سبب این هفت خصلت... یعنی چیزی در جهان حادث نمی‌شود مگر این‌که این هفت خصلت واسطه آن هستند و دخالت در حدوث آن دارند (مجدوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۴). با توجه به این‌که از روایت عموم و اطلاق برداشت می‌شود و حدیث شریف با بیان این‌که هیچ امری در آسمان و زمین جز با خصال هفتگانه (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل) محقق نمی‌شود و تأکید بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، در نظام وجود و ایجاد را ترسیم می‌کند که در آن، وجود تمام موجودات از حیث رتبی پس از این مراتب قرار دارند که وقتی وجود و ایجاد موجودات پس از این مراتب باشد، ایجاد افعال آن‌ها نیز در طول این مراتب است و همچنین حدیث شریف صراحتاً تأکید بر این دارد که هیچ چیزی در زمین و آسمان‌ها نیست مگر این‌که به سبب این خصال هفتگانه است که این سخن منافات با عقیده مفوضه دارد؛ چراکه مطابق با دلالت حدیث، اثبات می‌شود که هیچ امری خارج از اراده و مشیت الهی نیست.

نتیجه‌گیری

در بررسی روایت امام صادق (ع): «لا یكون شیء فی الارض ولا فی السماء...» نتایج زیر حاصل شد:

۱. روایت مذکور بنابر مسلک متأخرین، به دلیل وجود یک راوی مجهول، ضعیف است؛ البته با توجه به این‌که راوی از او یعنی (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع است و اگر قاعده (تصحیح ما یصح عنهم) را جاری کنیم، سند روایت صحیح است یا روایت معتبر است؛ بنابر مسلک قدما نیز به علت وجود قرائن اعتبارزا مثل همسویی با قرآن و سنت، وجود روایت در کتب معتبر و شهرت آن بین علمای فاضل و همسویی با ادله عقلی، موجب اطمینان و وثوق به صدور خبر است.

۲. روایت خصال سبع با تأکید بر عمومیت و شمول خصال هفتگانه در تمام موجودات آسمان و زمین، نظام علّی و معلولی خاصی را ترسیم می‌کند که در آن، هر پدیده‌ای در نظام



هستی، مسبوق به این مراتب هفتگانه است. این نگرش، تفسیر جدیدی از نظام علیت را ارائه می‌دهد که در آن، علیت طولی و عرضی در چارچوب این مراتب هفتگانه معنا می‌یابد.

۳. با توجه به تصریح روایت بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، می‌توان نتیجه گرفت که این خصال هفتگانه نه تنها مراتب وجودی، بلکه اصول اعتقادی مهمی را نیز تشکیل می‌دهند که پذیرش آن‌ها در فهم صحیح توحید افعالی ضروری است. این نگاه، رویکرد نوینی در تبیین رابطه توحید افعالی با نظام علیت ارائه می‌دهد.

۴. دلالت روایت بر محال بودن تحقق هر امری بدون گذر از این مراتب هفتگانه، نقد جدی و بنیادینی بر عقیده تفویض وارد می‌کند. این نقد، برخلاف رویکردهای سنتی که عمدتاً بر نفی تفویض از منظر عقلی تمرکز داشته‌اند، مسیر جدیدی در نقد تفویض از منظر روایی و با تکیه بر نظام مراتب وجود گشوده است.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). **النهاية في غريب الحديث و الاثر**. قم: نشر اسماعيليان.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **الخصال**. قم: موسسه نشر اسلامي.
۳. ابن سینا، حسین. (۱۳۷۱). **الشفاء (الهیات)**. قم: انتشارات بيدار.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر.
۵. احسانی، احمد بن زین الدین. (۱۳۸۴). **شرح العرشیه**. بیروت: موسسه البلاغ.
۶. برقی، احمد بن محمد. (بی تا). **المحاسن**. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ق). **شرح المقاصد**. قم: الشریف الرضی.
۸. تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶). **موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). **التعريفات**. تهران: ناصر خسرو.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد. (بی تا). **شرح المواقف**. قم: الشریف الرضی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **الصحاح**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). **رجال العلامة حلی**. قم: الشریف الرضی.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **کشف المراد**. قم: موسسه نشر اسلامي.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). **الهدایه فی الاصول**. قم: موسسه فرهنگی صاحب الامر.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). **مصباح الاصول**. قم: مکتبه الداوری.
۱۶. دغیم، سمیح. (۲۰۰۴). **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازی**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. دغیم، سمیح. (۲۰۰۶). **الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامي**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. دلبری، سید علی. (۱۳۹۱). **آشنایی با اصول علم رجال**. مشهد: دانشگاه رضوی.
۱۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). **لغت نامه**. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیه.
۲۱. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر.
۲۲. سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومه**. تهران: نشر ناب.
۲۳. سجادی، جعفر. (۱۳۷۵). **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۴. شرتونی، سعید. (۱۳۷۳). **اقراب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد**. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات**. تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۳). **شرح اصول کافی**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). **مجموعه رسائل**. بی جا: بی نا.
۳۰. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. تهران: مکتبه الرضویه.



۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفه الرجال**. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). **تهذیب الاحکام**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست متب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول**. قم: مکتبه المحقق طباطبائی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). **رجال الطوسی**. قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۵. علوی عاملی، احمد بن زید العابدین. (۱۳۸۸). **الحاشیه علی اصول الکافی**. قم: موسسه دار الحدیث.
۳۶. عضدالدین ایجی. (بی تا). **المواقف فی علم الکلام**. بی جا: بی نا.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العين**. قم: موسسه دار الهجره.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). **القاموس المحيط**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). **الوافی**. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی (ع) العامه.
۴۰. قزوینی، خلیل بن غازی. (۱۳۸۸). **صافی در شرح کافی**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۱. قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). **شرح توحید صدوق**. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۴۲. کربلایی، جواد. (بی تا). **الأنوار الساطعة فی شرح زیارة الجامعة**. قم: دار الحدیث.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مجذوب تبریزی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۸۷). **الهدایا للشیعه ائمه الهدی**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۵. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. ایران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۴۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**. تهران: صدرا.
۴۸. میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۴۰۳ق). **التعلیق علی کتاب الوافی**. قم: مطبعة الخيام.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **رجال النجاشی**. قم: موسسه نشر اسلامی.
۵۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دار الأضواء.
۵۱. نواب لاهیجی، محمد باقر. (بی تا). **نهج البلاغه (شرح نواب لاهیجی)**. تهران: نشر کتابچی.