

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

۱. رحمتی، محمدرضا، Rahmatimh4135@gmail.com، کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، دانشگاه علوم

اسلامی رضوی

۲. گلمکانی، رامین، (نویسنده مسئول) golmakani@razavi.ac.ir، استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم

اسلامی رضوی

۳. دلبری، سید علی، delbari@razavi.ac.ir، استاد گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی

رضوی

چکیده

نحوه خلقت و مدیریت عالم از سوی خداوند متعال، از مسائلی است که فهم همه‌ی جهات آن برای انسان ممکن نیست؛ اما انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و به کمک احادیث اهل بیت علیهم السلام به مقدار ظرفیت خویش به بخش عمده‌ی از این زوایای پنهان را درک کند؛ چنان که در برخی از احادیث درباره خلقت و مدیریت جهان هستی و تقدیر موجودات، به نقل از امامین صادقین علیهما السلام آمده است: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِحَدِّهِ الْخُصَالِ السَّبْعِ بِشَيْئَةٍ وَ إِرَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ 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 داشته 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.

واژگان کلیدی: قضا، قدر، مشیت، اراده، اذن، کتاب، اجل

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 آن پرداخته‌اند. سؤال اساسی این است که موجودات و افعال چه مراتبی را در مسیر ایجاد طی می‌کنند و نسبت این مراتب با یکدیگر است؟ 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 علیهما السلام 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 اینکه این روایت تا کنون 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 کند که این روایت از حیث سندی قابل پذیرش است یا خیر؟ و از حیث دلالتی که از روایت چه مطلبی را می‌توان فهمید؟، مورد بررسی قرار دهد.

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:

۱. عِدَّةٌ 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 مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ 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 وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَ إِزَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۴۹)

۲. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعَةِ بِمَشِيئَةٍ وَ إِزَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ كَفَرَ» (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۴)

۳. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةِ بَقَضَاءٍ وَ قَدَرٍ وَ إِزَادَةٍ وَ مَشِيئَةٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ

وَ إِذْنِ قَمَنْ قَالَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۵۹؛ فیض

کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۹)

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

۲. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبار سنجی خبر واحد، ادله‌ی مختلفی برای حجیت آن اقامه شده است؛ در بیان ملاک پذیرش خبر واحد، شش مسلک وجود دارد که عمده بحث در دو مسلک از آنها است. مورد اول مسلک مشهور قدما است که آنها با استناد به سیره‌ی 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، ص ۲۲۷ و ۲۲۸) مورد دوم مسلک عده‌ای از متأخرین است که اینها نیز با استناد به سیره‌ی 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 تک تک راویان در سلسله‌ی اسناد، به حجیت بودن یا حجیت نبودن خبری می‌رسند. با این مبنا راوی باید صفات و شرایط لازم را (وفاقت، عقل، ضبط و به نظر عده‌ای ایمان) داشته باشد تا بتوان خبر او را پذیرفت. (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۰)

در این مقال، 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 اینکه در سلسله‌ی 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 اینکه روایت در کتاب کافی از امام صادق علیه السلام نقل شده است اما در کتاب المحاسن از امام باقر علیه السلام نقل شده است. بنابر این با توجه به اینکه افراد در سلسله سند ها یکی است و سند کافی دارای افراد بیش‌تری است، به بررسی سند کافی بسنده می‌شود. سند روایت به این صورت آمده است:

«عِدَّةٌ 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 مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ...» (کلینی، ۱۳۶۳ش، 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 باز شناسی آن به این صورت می‌شود:

۱. محمد بن یعقوب الکلینی، عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

۲. محمد بن یعقوب الكليني، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...
۳. محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن حريز بن عبد الله و عن أبي عبد الله عليه السلام...
۴. محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...
۵. محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...
۶. محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عماره عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

باز سازی 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 ی کتاب کافی، شخصی امامی، ثقة و جلیل القدر است. علامه حلی در مورد او می نویسد:

« محمد شيخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم، و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم. » (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۵)

محمد شيخ اصحاب ما در زمان خودش در ری بوده و وجه (وجه) اصحاب بوده است و موثق ترین مردم در حدیث و استوار ترین آنها بوده است.

۲. عدة من أصحابنا

یکی از روش های اختصار مرحوم کلینی استفاده از عبارت «عدة من أصحابنا» می باشد. اگر چه 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 کرده اند به جای نام بردن تک تک راویان، با عبارت «عدة من أصحابنا» به ایشان اشاره نموده است که «عدة» در جایگاه های گوناگون، به افراد گوناگونی دلالت دارد اما هرگاه کلینی «عدة» را اینگونه: **عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ...** بیاورد دلالت بر این افراد می کند:

۱. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

۲. علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی

۳. احمد بن عبدالله بن امیه

۴. علی بن حسین سعد آبادی. (دلبری، ۱۳۹۱ش، ص ۲۹۹)

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی شخصی امامی، ثقه و جلیل القدر است. نجاشی در مورد او می نویسد:

«أبو الحسن القمي ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۰)

أبو الحسن قمي ثقه ی در حدیث، ثابت شده، مورد اعتماد و دارای مذهب صحیح می باشد.

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

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 می شود. (برقی، بیتا، ج ۱، ص ۲۴۴) او شخصی امامی و ثقه است. نجاشی در مورد او می نویسد:

«كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء و اعتمد المراسيل.» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۶)

احمد بن محمد بن خالد برقی خودش ثقه است اما از ضعفا روایت نقل می کند و به روایات مرسل نیز اعتماد می کند.

این تعبیر: که احمد بن خالد برقی از ضعفا نقل روایت می کند، جرح خود او را در پی نخواهد داشت؛ همانطور که علامه حلی در مورد او می نویسد:

«قال ابن غضائري: طعن عليه القميون، و ليس الطعن فيه و إنما الطعن فيمن يروي عنه.... و عندي أن روايته مقبولة.» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴ و 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 ابیه

مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می داند. (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۳)

گرچه نجاشی او را ضعیف در حدیث می داند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، 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، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۹)

۵. عن فضاله بن ایوب

مراد فضاله بن ایوب الازدی است که فردی امامی، ثقه و جلیل القدر است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۱۰ و ۳۱۱) برخی نیز او را از اصحاب اجماع می دانند. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳۱)

۶. محمد بن عماره

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

۷. حریر بن عبدالله سجستانی و عبدالله بن مسکان

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

در دو طریق ابتدایی که کلینی ذکر کرده است، همه ی روات موجود در سلسله ثقه و امامی اند اما وجود (محمد بن عماره) که شخصی مجهول است، سند روایت را ضعیف می کند؛ 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، (فضاله بن ایوب) است که برخی او را از اصحاب اجماع دانسته اند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۷۳) و اگر او از اصحاب اجماع شمرده شود، روایت را از باب (تصحیح ما یصح عنهم) صحیح خواهد بود. (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۶۵)

شیخ صدوق نیز سند روایت را از امام کاظم علیه السام به این صورت آورده است:

«حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكَلْبِيِّ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ عَمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...»

۱. محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمّی

نویسنده ی کتاب الخصال، محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمّی معروف به شیخ صدوق، امامی، ثقه و عالمی جلیل القدر است. شیخ طوسی درباره ی او می نویسد:

«كان جليلا، حافظا للأحاديث، بصيرا بالرجال، ناقدا للأخبار، لم ير في القميين مثله، في حفظه و كثرة علمه.» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۲)

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.

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، ۴۶۰ق، ص ۲۱۵)

۴. ابراهیم بن هاشم

ابراهیم بن هاشم ابو اسحاق، 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، ۴۰۲ق، ص ۵۰۴)

۵. ابی عبدالله برقی

مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می داند. (طوسی، ج ۱، ص ۳۶۳)

۶. زکریا بن عمران

از آنجایی که اطلاعاتی از این شخص در کتب رجالی موجود نیست، بنابراین 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.

۲-۱. نتیجه بررسی سند حدیث

بنابر بررسی هایی که مطابق شیوه ی متاخرین انجام شد، اتصال دو روایت اول یعنی روایتی که از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل شده است، مسند بوده و در سند آنها عطف عادی و تحویل موجود است اما اعتبار سند این دو روایت وابسته به مبنایی است که در علم رجال درباره ی اصحاب اجماع و اعتبار روایت یا اعتبار راوی که توسط اصحاب اجماع نقل شده است، گزیده شود. بنابر این اگر (فضاله بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده شود و قاعده (تصحیح ما

یصح عنهم) جاری شود، روایت مذکور صحیح می باشد اما اگر (فضاله بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده نشود و یا قاعده ی (تصحیح ما یصح عنهم) جاری نشود، (محمد بن عماره) شخصیت مجهولی است و روایت ضعیف است. روایت سوم نیز که از امام کاظم علیه السلام نقل شده است به خاطر وجود (زکریا بن عمران) ضعیف و مهمل است. اما بنابر مسلک قدما، قرائن همسویی با کتاب و سنت و بدهات 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 وَ الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ) آمده است (کلینی، ۱۳۶۳ش، 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 کالصحيح) 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 مبسوطا خواهد آمد، نشانگر دلالت عقل به محتوای روایت است. علاوه اینکه برخی عالمان به درستی در روایات معارفی که دلالت آن ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش روایت نمی دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۳۷۱)

۳. بررسی دلالت حدیث

از آنجا که 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» الفاضلی 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 اینکه امام علیه السلام هر آنچه که در آسمان و زمین بود را متوقف بر این هفت خصلت کردند، این هفت خصلت در رابطه با حیطه ی ربوبی است یا اسباب تکوین عالم است و یا در رابطه با اعمال انسان است؟

علامه مجلسی چهار احتمال در این مورد ذکر می کنند: (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵۰)

۱. مراد از این هفت خصلت، اختلاف مراتب تقدیر در لوح های آسمانی است.
۲. مراد اختلاف مراتب سببیت اسباب در آسمان ها و زمین است.
۳. برخی در مورد امور تکوینی و حتمی است و برخی در مورد امور تکلیفی (تشریعی) است.
۴. همه ی این مراتب در مورد امور تکوینی است.

قسم اول در رابطه با تقدیر عالم و لوح های آسمانی است که شاید منظور علامه مجلسی لوح محفوظ است، که در این صورت این خصال در مورد حیطه ربوبی می باشند.

قسم دوم در رابطه با کارکرد اسباب در آسمان ها و زمین ها و مراتب سببیت اسباب است که در این صورت خارج از حیطه ی ربوبی بوده و در مورد مخلوقات است.

قسم سوم که برخی را در مورد امور تکوینی و برخی را در امور تشریعی می داند و توضیح بیش تری 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 ی این خصال را در امور تکوینی جاری می داند نیز، به معنای مراتب انجام خلقت و تکوین است.

ملا صدرا به تصریح خود، چهار قسم اول از این هفت خصال را (یعنی مشیئه، اراده، قدر و قضاء) در تکوین و اسباب ایجاد اشیا می داند که در حیطه ی ربوبی و علم الهی اند. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۲۲۸) و آنچه که از توضیح دادن او در مورد سه خصلت بعدی (یعنی اذن، کتاب و اجل) فهمیده می شود، این است که خصال پنجم و ششم از مراتب ایجاد اشیا اند اما فعل الهی بوده و عده ای از عقول و ملائکه اند و از آخرین خصلت نیز می توان به وضعیت و مدت اشياء (چه نسبت به قیامت کبری و چه نسبت به قیامت صغری) در عالم تعبیر کرد. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۲۹)

پس از اینکه به صورت اجمالی تبیین شد فضای بحث در مراتب خلقت (چه اشياء و چه افعال) و نحوه ی 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 می رود؛ به این معنا که مشیئه از جانب خداوند متعال به معنای ایجاد و اقتضای وجود شیء است و از جانب انسان ها به معنای اصابه و رسیدن به شیء است، گرچه اکثر متکلمین میان مشیئه و اراده تفاوتی قائل نشده اند، اما در اصل لغت، مشیئه به معنای ایجاد و اراده به معنای طلب است. (جوهری، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، ص ۲۹۷؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۵۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۷۱؛ شرتونی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۱۲۲).

در مورد مفهوم اصطلاحی «مشیئه» نیز در روایت مذکور، اختلاف وجود دارد. متکلمین معنای «مشیئه» و «اراده» را یکی دانسته اند. (تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۱۵۵۳؛ جهامی، ۲۰۰۶ م، 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 می رود و در امور تکلیفی (تشریعی) که احتمال عدم حتمیت وجود دارد، لفظ «اراده» به کار می رود. (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۵۰)

طریحی کاربرد «مشیئه» در روایات را مختلف بیان کرده است، از نظر او ائمه علیهم السلام گاهی «مشیئه» را به معنی «اراده» به کار برده اند و گاهی در معنایی غیر از «اراده» به کار رفته است. (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۵۶) علامه

طباطبایی تفاوت میان «مشیئه» و «اراده» را به اعتبار می داند؛ به این صورت که حالتی که در نفس پس از علم و قبل از اقدام پدید می آید، از این جهت که با کننده کار ارتباط دارد «مشیت» و از این جهت که به عمل و فعل منسوب می گردد «اراده» نام دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، 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، ۱۳۷۰ش، ص ۹۴)

اما از دیدگاه ملا صدرا میان مشیئه و اراده اختلاف است؛ از دیدگاه ملا صدرا، 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 نمی شود 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 می شود، مانند زمانی که به چیزی اشتیاق داریم اما به دلیل مانع عقلی یا شرعی بر انجام آن عزم نمی کنیم. 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 گونه ای که گاه چیزی را می خواهیم اما اراده نمی کنیم، پس مشیئه ابتدای عزم بر فعل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۹۶) این سخن عبارت دیگر صحت سلب است که دلالت بر تفاوت معنایی «مشیئه» با «اراده» می کند. بنابر این ملا صدرا «مشیئه» را «مطلق اراده» می داند که معنایی عام است و شامل «اراده ی جازم» و «اراده ی غیر جازم» می شود.

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 تاکد «مشیئه» در مورد امور تکوینی بیش تر است. (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵۰؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۴۰۱) قزوینی نیز در شرح خود، «مشیئه» را تدبیر افعال و تروک بندگان می داند و طبق این تفسیر نیز در مورد حضرت حق به کار رفته است. (قزوینی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۵۱۴)

از آنجایی که «مشیئه» مشتق از «شیء» است و برخی نیز «شیء» را به معنی «موجود» می دانند، بنابر این «مشیئه» وقتی در مورد حضرت حق به کار می رود به معنی ایجاد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۱) در فلسفه نیز با استناد به ادله ی عقلی و روایات که در مورد حضرت حق «مُسَبَّئُ الاشیاء بمشیئه» به کار می رود، مراد از «مشیئه» در مورد حضرت حق این است که شیئیت اشیاء به وجود و مشیئه حضرت حق است و او محقق و موجد اشیاء است و از این جهت «مشیئه» فعل خدا محسوب می شود و از مراتب ایجاد اشیا محسوب می شود. (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۸؛ احسائی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۲۲۶؛ دغیم، ۲۰۰۴م، ص ۹۵۱)

شیخ جواد کربلایی در مورد مشیئه می نویسد: مفهوم مشیئه 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 پدیده ها 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 مشیت الهی در عین حال که قدرت مطلق بر تغییر امور را دارد، در مرتبه علم ازلی ثابت و بدون تغییر است. (کربلایی، بیتا، ص ۳۱۱ و 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.

۳-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اراده»

«اراده» مصدر باب افعال، مشتق از «رود» است. «رود» در لغت به معنی طلب آمده است. (زیبیدی، 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، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۶۲۵)

طبق مطالب فوق، «اراده» معنایی غیر از «مشیت» دارد و «اراده» نیز از الفاظی است که مشترک بین حضرت حق و موجودات زنده ی دیگر است. ملا صدرا «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 ی 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، ۱۳۸۳ش، 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 نشأت 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 ی غذای روح توسط قلب از روی طیب نفس را «اراده» می‌گویند. (جرجانی، ۱۳۷۰ش، ص ۶) هر سه تعریف تعریف شرح الاسمی اند که در غیر حضرت

حق به کار می روند اما از آنجایی که لفظ «اراده» در روایت در مورد حضرت حق به کار رفته، لازم است اراده ی الهی مورد بررسی قرار گیرد. علامه مجلسی اراده را در مورد حضرت حق به معنی ایجاد و در مورد سایر موجودات به معنی وجود و امر حضرت حق به خیرات می داند. (مجلسی، ۱۳۶۳ش، 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 بر انگیزنده برای ایجاد باشد را «اراده» می گویند. اشاعره و جبائیان نیز «اراده» را صفتی می دانند که زائد بر علم است. (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۸) اما از آنجایی که فلاسفه مفهوم «اراده» در حق تعالی و سایر موجودات را متفاوت می دانند، «اراده» را زائد بر ذات یا زائد بر علم نمی دانند بلکه اراده ی الهی را عین ذات حضرت حق می دانند، چرا که «اراده» در ممکنات همان شوق موکدی است که به دنبال داعی پیدا می شود و داعی همان ادراک امری است که با طبع ملایم بوده و موجب تحریک عضلات به جهت تحصیل مطلوب می شود اعم از این که علم به غایت یقینی باشد یا ظنی و خیالی باشد اما در اراده ی 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 ی الهی عین ذات اقدس حق است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ص ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۶۴۷ و ۶۴۸)

در نتیجه «اراده» صفتی است که هم در ممکنات و هم در حضرت حق به کار می رود اما اراده ی حضرت حق مثل ممکنات نیست و عین ذات حق است.

۳-۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قَدَر»

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

برخی «قدر» را تقدیر یعنی تعیین اندازه ی موجودات از حیث کمی و کیفی و طولی و عرضی و وصفی و حدی و وزنی توسط حضرت حق می داند. (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵۰؛ نواب لاهیجی، بی تا، ص ۴۲) ملا صدرا «قدر» را با مبنای فلسفی و دقیقی تعریف می کند، وی «قدر» را عبارت از صور جمیع موجودات در عالم نفسی می داند که بر وجه جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی اند و مستند به اسباب و عللشان اند که این مواد خارجی به سبب علل و اسبابشان واجب اند و به سبب آنها در زمان مشخصی لزوم دارند. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۲۹۲ و ۲۹۳) در کتاب اسرار الآیات نیز «قدر» را تقسیم به دو قسمت کرده و تعریف می کند، قسم اول «قدر علمی» است که عبارت از صورت جزئی متشخص اشیاء در قوه ی 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 هر یک به تفصیل مرهون به وقت و زمان مخصوص در مواد خاص و استعداد ویژه ی خویش پی در پی بدون انقطاع موجود می گردند که آیه «وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (نحل، ۱۸) اشاره به قدر خارجی است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰ش، ص ۴۷) همان طور که ذکر شد، «قدر» به معنی تقدیر آمده است و ملا صدرا در مورد «قدر»

لفظ «تقدیر» را به کار می برد و چنین مثال می زند 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 می خواهد خانه ای بناء 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 پیش بینی کند که همه ی این امور داخل در تقدیر اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، 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، «قدر» مرتبه ای از علم حضرت حق محسوب می شود که در مسیر ایجاد عالم و در سیر مدیریتی آن نیز مرتبه ای را به خود اختصاص داده است.

۳-۴. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قضاء»

«قضاء» مصدر فعل «قضی-یقضی» در لغت به معنی حکم کردن و فصل دادن (فیصله دادن) آمده است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۸۴)

علامه مجلسی مراد از «قضاء» را حکم کردن ثواب و عقاب برای موجودات می داند یا اینکه به معنی تسبب اسباب بعید می داند. (مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵۰) شیخ الرئیس ابن سینا، «قضاء» را سابق بر علم الهی که مقدرات از آن متشعب می شود می داند. (ابن سینا، ۱۳۷۱ش، ص ۳۰۶) ملا صدرا می نویسد «قضاء» عبارت از صور عقلیه ی موجودات است که باری تعالی آن ها را در عالم عقلی بر وجه کلی و بدون زمان ابداع کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش، ص ۴۷) و در کتاب اسفار اربعه اینگونه تعریف می کند که «قضاء» از افعال الهی نیست که مبائن ذات حضرت حق باشد، بلکه «قضاء» صورت علمیه ی لازمه ی ذات بوده و با جعل و تاثیر و تاثر نیست بلکه لازمه ی ذات بوده و مثل ذات قدیم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۲۹۲) در کتاب (مبدأ و معاد) نیز «قضاء» را شامل همه ی صور موجوداتی می داند که خداوند در عالم خلق کرده است و آنچه که در آثار ملا صدرا در مورد «قضاء» مشترک است، این است که او این صور علمی را کلی و خالی از کثرت و مندمج در ذات حضرت حق می داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ص ۱۲۵) اما وی در شرح خود بر اصول کافی در ذیل روایت مذکور، «قضاء» را بر دو قسمت تقسیم می کند؛ قسم اول «قضاء ازلی» است که در مرتبه ی قبل از «قدر» قرار دارد که این همان علم اجمالی عقلی است و قسم دوم «قضاء جزئی زمانی» است که در مرتبه ی بعد از «قدر» قرار دارد و مراد از «قضاء» در این روایت را «قضاء» ازلی می داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۸۳ش، ج ۴، ص ۲۲۹)

پس «قضاء» الهی نیز در روایت مذکور مرتبه ای 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 می تواند معنای امر و اراده را نیز در بر گیرد. این واژه در ساختار «أَذِنَ بالشيء» 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، صرف نظر از اینکه نسبت به آن فعل رضایت وجود داشته باشد یا خیر.. (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰م، ص ۱۵: زبیدی، ۱۴۱۱ق، 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، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۵۰) برخی «إذن» را به معنی ترک احداث مانع عقلی برای بنده، توسط خداوند می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۵۱۵). علوی عاملی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵۳) که شاید منظور علامه نیز همین معنی است. مرحوم فیض کاشانی نیز «إذن» را به معنی «امضاء» می‌داند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۹) ملا صدرا نیز «إذن» را ایجاب وجود یافتن موجودات در خارج می‌داند و از آن تعبیر به معنی «امضاء» می‌کند، با این تفاوت که آن را تبیین کرده است؛ وی می‌نویسد «امضاء» همان ایجاد اشیاء در خارج است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۲۷) از آنجایی که فلاسفه قائل اند شیء تا زمانی که واجب بالغیر نشود موجود نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۲۱) فلذا وجوب شیء توسط علت، مساوی با موجود شدن آن است و مراد از «إذن» الهی عبارت از رساندن اشیاء به حالت وجوب و ایجاد آنها در خارج است. اما در روایت مذکور «إذن» را همان ملائکه ی مقربینی می‌داند که حامل صور کلی اشیاء اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۲۲۸)

۳-۶. مفهوم لغوی و اصطلاحی «کتاب»

«کتاب» مصدر سماعی فعل «کَتَبَ-يَكْتُبُ» به معنی «آفچه که در آن نوشته می‌شود» یا به معنی «دوا» 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 مجرده را که به مبدأ عالم نزدیک اند و صوادر نخستین اند و مظهر علم الهی‌اند و صور کائنات و همه ی موجودات در آنها محفوظ اند 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، ۱۳۷۵ش، ص ۶۱۸) علامه مجلسی نیز مراد از کتاب را در روایت، کتابت در الواح سماوی یا به معنی فرض و ایجاب برای بندگان می‌داند. (مجلسی، ۱۳۶۳ش، 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، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵۳ و 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، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۵۱۶) ملا صدرا 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. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۲۲۸)

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

۳-۷. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اجل»

«اجل» در لغت به معنی «نهایت وقت در هنگام مرگ» است و به معنی «مدت شیء» و «حلول دین» نیز به کار می رود. (ابن منظور، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۴۷)

برخی «اجل» را وقت معین و مقدر نزد حق می دانند. (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۵۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۵۴) برخی نیز «اجل» را به معنی روز حساب یا روزی که پس از فنای همه فقط خدا باقی می ماند می دانند. (قزوینی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۵۱۶) ملا صدرا برای «اجل» چند معنی را محتمل می داند، اول اینکه مراد از «اجل» همه ی 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 می داند که یا به معنی مدت زمان مشخص یا پایان زمان به کار می رود. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۲۲۸)

۳-۸. مفهوم لغوی و اصطلاحی «نقض»

«نقض» مصدر فعل «نَقَضَ-يَنْقُضُ» در لغت به معنی ضد ابرام (محکم کاری) و فاسد کردن آن آمده است که در سه لفظ ساختمان، حبل (ریسمان) و عهد به کار می رود. (ابن منظور، بی تا، ج ۷، ص ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۱۶۸ و ۱۶۹)

برخی «نقض» را به معنی «شکستن» و «نقص» (ضاد بدون نقطه) را کم کردن می دانند و اینجا معنی هر دو کلمه یک نتیجه دارند که معنی آن شکستن و کم کردن یکی از این هفت خصلتی است که روایت آن ها را ذکر کرده است. (قزوینی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۵۱۶؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷ ش، ج ۲، ص ۴۰۵)

بنابر این «نقض» به معنی انکار و کم کردن یکی از این خصال هفتگانه در روایت است.

۴. معنای مختار حدیث

طبق براینده نظرات، واژه های ذکر شده به عنوان خصلت های هفتگانه در روایت، در باره ی حضرت حق به کار رفته اند و ارائه ی فهرستی از مراتب خلقت و مدیریت عالم هستی را بیان می کنند که در فعل الهی از حیث زمانی مشترک بوده اما از حیث رتبه مختلف اند. و با توجه به سنجش اقوال ذکر شده، مراد از «مشیه» در روایت، مشیث الهی است و به معنای علم حضرت حق به نظام اتم است. واژه ی «اراده» که صفتی عین ذات حضرت حق می باشد همان داعی (انگیزه) برای انجام کار است که پس از علم به مصالح فعل و نتیجه ی فعل، حاصل می شود که داعی نیز عین علم

عنایی حضرت حق می باشد و علم الهی عین ذات حق است؛ بنابر این اراده ی الهی عین ذات حضرت حق است. مراد از واژه ی «قدر» صور علمی اشیاء و موجودات است که به صورت جزئی در علم حضرت حق اند که «قدر» نیز مرتبه ای در علم الهی بوده و به عبارتی تعیین حد وجودی اشیاء در علم حضرت حق است. مراد از واژه ی «قضاء» صورت علمیه ای است که لازمه ی ذات حضرت حق بوده و علم به عالم هستی به صورت اجمالی و مندمج که کثرتی ندارد، در این مرتبه وجود دارد. بنابر این «قضاء» نیز از مراتب علم حضرت حق است. مراد از «اذن» ملائکه ی مقربینی هستند که حامل صور کلی اشیاء اند. مراد از «کتاب» همان محل تقدیر است که صورت اشیاء کلی در این محل، به صورت جزئی نقش می بندند و این ها همان ملائکه ی حامل صور جزئی می باشند. 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 می شود که اجل موجودات نیز ثبت در علم الهی بوده و به اراده ی حضرت حق می باشد. واژه ی «نقض» نیز به معنی شکستن و انکار است.

طبق معانی مذکور روایت اینگونه ترجمه می شود 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 می تواند یکی از اینها را نقض (انکار) کند محققاً کافر است.

۵. مفهوم «تفویض»

«تفویض» در لغت به معنی رد اختیار به خود شخص و قرار دادن حکم کردن به عهده ی خود شخص است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷) اما در اصطلاح کلامی به عده ای از متکلمین معتزلی گفته می شود که معتقد اند که انسان خودش به صورت اختیاری ایجاد کننده ی افعال خود است و ایجابی در کار نیست و اراده ی خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده ی خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را تکوین کرده است. (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۵؛ عضد الدین ایجی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۶، ص ۶۲۸)

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

همانگونه که برخی اشاره کرده اند، مراد از اینکه حدیث فرمود: چیزی در زمین و آسمان نمی باشد مگر به سبب این هفت خصلت... یعنی چیزی در جهان حادث نمی شود مگر اینکه این هفت خصلت واسطه ی آن هستند و دخالت در حدوث آن دارند. (مجدوب تبریزی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۴۰۴) با توجه به اینکه از روایت عموم و اطلاق برداشت می شود و حدیث شریف با بیان اینکه هیچ امری در آسمان و زمین جز با خصال هفتگانه (مشیت، اراده، قدر، قضاء، اذن، کتاب و اجل) محقق نمی شود و تأکید بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، در نظام وجود و ایجاد را ترسیم می کند 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 اند، ایجاد افعال آنها نیز در طول این مراتب است و همچنین حدیث شریف صریحاً 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 ی مفوضه دارد؛ چرا که مطابق با دلالت حدیث، اثبات می شود که هیچ امری خارج از اراده و مشیت الهی نیست.

نتیجه گیری

در بررسی روایت امام صادق علیه السلام: «لا یكون شیء فی الارض و لا 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 (فضاله بن ایوب) از اصحاب اجماع است و اگر قاعده ی (تصحیح ما یصح عنهم) جاری کنیم، سند روایت صحیح است یا روایت معتبر است؛ بنابر مسلک قدما نیز به علت وجود قرائن اعتبار را مثل همسویی با قرآن و سنت، وجود روایت در کتب معتبر و شهرت آن بین علمای فاضل و همسویی با ادله ی 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 علی و معلولی خاصی را ترسیم می کند که در آن، هر پدیده ای در نظام هستی، مسبوق به این مراتب هفتگانه است. این نگرش، تفسیر جدیدی از نظام علیت را ارائه می دهد که در آن، علیت طولی و عرضی در چارچوب این مراتب هفتگانه معنا می یابد.
۳. با توجه به تصریح روایت بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، می توان نتیجه گرفت که این خصال هفتگانه نه تنها مراتب وجودی، بلکه اصول اعتقادی مهمی را نیز تشکیل می دهند که پذیرش آنها در فهم صحیح توحید افعالی ضروری است. این نگاه، رویکرد نوینی در تبیین رابطه توحید افعالی با نظام علیت ارائه می دهد.
۴. دلالت روایت بر محال بودن تحقق هر امری بدون گذر از این مراتب هفتگانه، نقد جدی و بنیادینی بر عقیده تفویض وارد می کند. این نقد، برخلاف رویکردهای سنتی که عمدتاً بر نفی تفویض از منظر عقلی تمرکز داشته اند، مسیر جدیدی در نقد تفویض از منظر روایی و با تکیه بر نظام مراتب وجود گشوده است.

منابع

قرآن کریم

۱. أحسائی، احمد بن زین الدین، شرح العرشیه، بیروت، موسسه البلاغ، ۱۳۸۴ش.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۷. تهانوی، محمد اعلی بن علی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۸. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.
۹. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی، بی تا.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۴ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، رجال العلامه حلّی، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، الهدایه فی الاصول، قم، موسسه فرهنگي صاحب الامر، ۱۴۱۷ق.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
۱۵. دغیم، سمیع، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۶م.
۱۶. دغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات صدر الدین شیرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۴م.
۱۷. دلبری، سید علی، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد، دانشگاه رضوی، ۱۳۹۱ش.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۰. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۱. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ش.
۲۲. سجادی، جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۷۵ش.
۲۳. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، تهران، دار الأسوة للطباعة و النشر، ۱۳۷۳ش.
۲۴. صدر الدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۲۵. صدر الدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۲۶. صدر الدین شیرازی، محمد، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.

۲۷. صدر الدین شیرازی، محمد، شرح اصول کافی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۲۸. طباطبائی، محمد حسین، مجموعه رسائل،
۲۹. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مکتبه الرضویه، ۱۳۷۵ش.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفه الرجال، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، فهرست متب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم، مکتبه المحقق طباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۳۴. علوی عاملی، احمد بن زید العابدین، الحاشیه علی اصول الکافی، قم، موسسه دار الحدیث، ۱۳۸۸ش.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المومنین علی علیه السلام العامه، ۱۴۰۶ق.
۳۸. قزوینی، خلیل بن غازی، صافی در شرح کافی، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۸ش.
۳۹. قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ش.
۴۰. کربلایی، جواد، الأنوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة، قم، دار الحدیث، بیتا.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۴۲. مجذوب تبریزی، محمد بن محمدرضا، الهدایا للشیعه ائمه الهدی، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۷ش.
۴۳. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ایران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۴۴. مجلسی، محمد تقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۴۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۶ش.
۴۶. میرداماد، محمد باقر بن محمد، التعلیقہ علی کتاب الوافی، قم، مطبعه الخیام، ۱۴۰۳ق.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۴۸. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، الخیص المحصل، بیروت، دار الضواء، ۱۴۰۵ش.
۴۹. نواب لاهیجی، محمدباقر، نهج البلاغه (شرح نواب لاهیجی)، تهران، نشر کتابچی، بیتا.