Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Investigation of the Relationship among Several Theological Terms in Two Sufi Prose Works: Qūt al-Qulūb and Sharḥ al-Taʿarruf

Seyyed Hossein Mostafavi[1]✉ | Ahmad Khatami[2] | Seyyedeh Maryam Abolghasemi[3]

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran./ Email: s.hoseinmostafavi1979@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran./ E-mail: khatami685@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran./ E-mail: abolghasemi2014@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 31 October 2025
Accepted 15 January 2026
Published online 28 July 2026

Keywords:
Divine Will; Command; Creation; Islamic Theology; Love.

ABSTRACT

Divine will is one of the important theological issues that is closely related to such concepts as command, love, decree, creation, and divine knowledge. This study examines the relationship among these concepts in Qūt al-Qulūb by Abū Ṭālib al-Makkī and Sharḥ al-Taʿarruf by Mustamlī Bukhārī, employing a descriptive-analytical method. Given that the ultimate aim of Sufism is the effacement of human will in the Divine Will, one might expect Sufis to regard all events and phenomena in the world as resulting from God's will while simultaneously avoiding determinism, which could lead to negligence in fulfilling the obligations of servitude. Both authors hold theological positions broadly consistent with those of the Sunnī tradition and, in particular, the Ashʿarites. They regard divine will as necessarily corresponding to the occurrence of an act, while the absence of divine will corresponds to its non-occurrence. In their view, God's will may be directed toward the commission of sins or the abandonment of obligatory acts, and such will is consistent with His pre-eternal knowledge; however, divine command, prohibition, satisfaction, and love do not necessarily correspond to His will and pre-eternal knowledge. Neither author regards love and satisfaction as objects of divine will, and in this respect they do not concur with Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī. In their view, God's willing an act that is contrary to His command does not entail determinism, because the criterion of obedience and disobedience is conformity or nonconformity to the divine command, rather than conformity to divine will. Moreover, God wills the occurrence of an act in accordance with His pre-eternal knowledge and therefore possesses prior knowledge of the state of the morally responsible person and whether that person will obey or disobey.

Cite this article: Mostafavi, Seyyed Hossein; Khatami, Ahmad, and Abolghasemi, Seyyedeh Maryam (2026). Investigation of the Relationship among Several Theological Terms in Two Sufi Prose Works: Qūt al-Qulūb and Sharḥ al-Taʿarruf. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (2), 187-203.

© The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

Extended Abstract

Introduction

The relationship between divine will and human freedom constitutes one of the fundamental issues in Islamic theology and has historically been a major point of disagreement among theological schools. The question of divine will is also closely connected with a number of other theological concepts, including command, prohibition, creation, decree, divine knowledge, love, and satisfaction. Since the divine will encompasses the entire order of existence, the theological interpretation of this concept has direct implications for the relationship between divine sovereignty and human responsibility. The central question is therefore how an act can be simultaneously subject to divine will and yet become a basis for human obedience or disobedience. This issue becomes particularly significant in Sufi thought, where the ultimate goal of spiritual realization is described as the effacement of the human will in the Divine Will, while adherence to the obligations of servitude remains indispensable.

The present study investigates the relationship among several theological concepts in two important works of Sufi prose: Abū Ṭālib al-Makkī's Qūt al-Qulūb fī Muʿāmalat al-Maḥbūb and Mustamlī Bukhārī's Sharḥ al-Taʿarruf li-Madhhab al-Taṣawwuf. Although numerous studies have addressed the concept of divine will, comparatively less attention has been devoted to the systematic relationship between divine will and such concepts as command, creation, love, satisfaction, knowledge, and decree within these two mystical works. The study therefore seeks to answer three principal questions: whether an act can occur in the world without being willed by God; whether the universal scope of divine will necessarily entails determinism; and whether divine willing an act necessarily implies divine satisfaction and love toward that act, while the absence of divine will necessarily implies divine aversion.

The research employs a descriptive-analytical method and relies on library and documentary sources. The analysis focuses primarily on the discussions presented by al-Makkī and Mustamlī Bukhārī and compares their positions with relevant theological doctrines, particularly those of the Ashʿarites, Māturīdites, Ahl al-Ḥadīth, and Muʿtazilites.

Research Findings

The findings demonstrate that both al-Makkī and Mustamlī Bukhārī understand divine will as comprehensive and all-encompassing. In their view, no act can occur in the created order outside the scope of divine will. Divine will is therefore directly associated with the actualization of an act: whatever God wills occurs, whereas whatever He does not will does not occur. This principle is closely related to the doctrine of divine creation, according to which God is the ultimate creator of all things and acts. Both authors consequently emphasize divine sovereignty and uphold the principle of unity in divine creation.

At the same time, neither author equates divine will with command, love, or satisfaction. This distinction is particularly important in explaining how sinful or prohibited acts can occur without being objects of divine approval or love. According to al-Makkī, sin is not subject to divine command or love, because God does not command it and does not approve of it; nevertheless, when sin occurs, it remains within the scope of divine will and decree. Divine will in this sense corresponds to what the study identifies as

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

the comprehensive or creational will. By contrast, command, love, and satisfaction belong to the sphere of the religious or legislative will. Al-Makkī therefore distinguishes between what God wills in terms of actual occurrence and what He commands or loves in terms of religious obligation.

This distinction is also evident in al-Makkī's discussion of the prostration of Satan before Adam. God commanded Satan to prostrate, and this command was associated with divine satisfaction and love; nevertheless, the creational will was not directed toward the actual occurrence of Satan's prostration. Because God's pre-eternal knowledge encompassed Satan's refusal, His creational will was directed toward the non-occurrence of the act. Thus, the legislative command and the creational will can operate simultaneously without implying contradiction. The same structure is applied to the story of Adam: the prohibition was a legislative command, whereas the actual occurrence of eating from the tree belonged to the domain of creational will.

Mustamlī Bukhārī similarly emphasizes the unity of divine creation and maintains that all acts, whether good or evil, occur through divine decree, determination, will, and knowledge. He argues that the divine will is consistent with pre-eternal knowledge. In this respect, he contrasts the position of Ahl al-Sunna with that of the Muʿtazilites: whereas the former maintain that divine will corresponds to divine knowledge, the latter maintain that divine will corresponds primarily to divine command. Thus, according to Mustamlī, God's knowledge of an act precedes His willing its occurrence, and divine will cannot contradict divine knowledge, since such contradiction would entail either ignorance or compulsion, both of which are impossible with respect to God.

Mustamlī further develops the distinction between creational and legislative command through the concepts of amr-i iṭlāq and amr-i taklīf. The former corresponds to a divine command that necessarily becomes actual and cannot be disobeyed, whereas the latter is the command communicated through the prophets and can be obeyed or violated. Consequently, the criterion of obedience and disobedience is conformity or nonconformity to the legislative command, not conformity to divine will. A person may therefore commit an act that God has creationally willed while simultaneously violating a divine legislative command. This distinction allows both authors to affirm the comprehensiveness of divine will without reducing human moral responsibility to determinism.

Another important finding concerns the relationship between divine love and will. Mustamlī does not regard love merely as identical with divine will; rather, he treats love as a divine attribute beyond will, with will understood as one of its effects and fruits. He further relates eternal reward and punishment to eternal decree, and eternal decree to eternal love and pre-eternal knowledge. Divine love and enmity are consequently described as eternal attributes that differ from their created counterparts because they are not subject to change arising from need or causation.

The comparative analysis therefore indicates substantial agreement between the two authors. Both affirm the universal scope of divine will, distinguish divine will from command, satisfaction, and love, and maintain that divine willing an act does not necessarily entail divine approval of that act. Both also regard the divine will as consistent with pre-eternal knowledge and maintain that obedience and disobedience must be evaluated according to divine command rather than according to the mere occurrence of an act through divine will. Nevertheless, their formulations reveal different emphases: al-

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

Makkī explicitly employs the distinction between creational and legislative will, whereas Mustamlī develops a corresponding distinction through amr-i iṭlāq and amr-i taklīf.

Conclusion

The study concludes that the theological discussions of al-Makkī and Mustamlī Bukhārī concerning divine will are broadly compatible with the theological positions of Ahl al-Sunna and, in several respects, particularly with Māturīdites, Abū Ḥanīfa, Ahl al-Ḥadīth, and certain Ashʿarite theologians, while differing from the position attributed to Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī concerning the relationship between divine will, love, and satisfaction. Both authors regard divine will and decree as comprehensive and maintain that no act can occur outside their scope. At the same time, they reject the identification of divine will with command, love, and satisfaction.

The distinction between creational and legislative dimensions provides the principal conceptual framework through which the two authors reconcile divine omnipotence with human moral responsibility. In al-Makkī's terminology, the creational will is associated with actual occurrence and necessity, whereas the legislative will is expressed through command, religious obligation, love, and satisfaction. Mustamlī articulates a closely corresponding distinction through amr-i iṭlāq and amr-i taklīf. In both cases, the former is incapable of violation, while the latter constitutes the basis for obedience and disobedience.

Accordingly, the comparison of Qūt al-Qulūb and Sharḥ al-Taʿarruf demonstrates that the Sufi treatment of divine will cannot be separated from the broader theological debates concerning creation, decree, knowledge, command, love, and human responsibility. Both authors seek to preserve the absolute sovereignty and comprehensive knowledge of God while avoiding the conclusion that divine will eliminates the moral significance of human obedience and disobedience. Their discussions consequently reveal a close interaction between Sufi spirituality and Sunni theological reasoning, in which the mystical doctrine of surrender to the Divine Will coexists with a rigorous insistence on fulfilling the requirements of servitude.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بررسی ارتباط چند اصطلاح کلامی در دو اثر منثور عرفانی: *قوت‌القلوب* و *شرح‌التعرف*

سیّد حسین مصطفوی[۱]✉ | احمد خاتمی[۲] | سیّده مریم ابوالقاسمی[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: s.hoseinmostafavi1979@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: khatami685@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: abolghasemi2014@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

کلیدواژه‌ها:
ارادةالله، امر، خلق، علم کلام، محبت.

چکیده

یکی از مسائل مهم کلامی، ارادةالله است که به نوبهٔ خود، با مواردی چون امر، محبت، قضا، خلق و علم الاهی مربوط است. در این مقاله، موضوع مورد بحث را با روش توصیفی- تحلیلی در قوت‌القوب ابوطالب مکی و شرح التعرف مستملی بخاری بررسی کرده‌ایم و با توجه به اینکه هدف والای تصوف، بر فنای ارادهٔ انسان در ارادهٔ حق متمرکز است، انتظار می‌رود که صوفیه تمامی امور موجودهٔ این عالم را زاییدهٔ ارادهٔ حق، تعالی شأنه، بدانند و در عین حال از اعتقاد به جبر نیز که مستلزم تکاسل در انجام وظایف عبودیت است، کناره‌گیری کنند. هر دو نویسنده، اعتقاداتی سازوار با اهل سنت و جماعت و به ویژه اشاعره دارند. همگی آنها ارادهٔ الاهی را مساوق با تحقق فعل و عدم آن را مساوی با عدم تحقق فعل می‌دانند. به زعم آنان، ارادهٔ خداوند بر انجام گناهان یا ترک واجبات تعلق می‌گیرد و این اراده مطابق با علم سابق اوست؛ اما امر، نهی، رضا و محبت الاهی، لزوماً با اراده و علم سابق او همسو نیست. هیچ کدام از این دو نویسنده، محبت و رضا را از متعلّقات اراده نمی‌دانند و در این باب، با ابوالحسن اشعری موافقتی ندارند. به زعم آنان، ارادهٔ خداوند بر فعلی که خلاف امر او باشد، مستلزم جبر نخواهد بود؛ زیرا معیار طاعت و معصیت، موافقت یا مخالفت امر است، نه اراده. دیگر این‌که خداوند مطابق با علم سابقش اراده بر وقوع فعلی می‌کند و بر همین اساس، از ابتدا به احوال مکلَّف و فرمانبرداری یا تخلف و سرپیچی او آگاه است.

استناد: مصطفوی، سیّد حسین؛ خاتمی، احمد؛ ابوالقاسمی، سیّده مریم (۱۴۰۵). بررسی ارتباط چند اصطلاح کلامی در دو اثر منثور عرفانی: قوت‌القلوب و شرح‌التعرف. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۲۰۳-۱۸۷.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

۱. مقدمه

موضوع جبر و اختیار از مباحث مهم و بنیادین در علم کلام است که از ابتدا محل نزاع فرق مختلف کلامی بوده و بسیاری از عقاید کلامی دیگر در سایهٔ این موضوع شکل گرفته است. همچنین، جبر و اختیار از پرسش‌های اساسی بشر در طول تاریخ بوده و همواره این پرسش، ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. یکی از مسائلی که با موضوع جبر و اختیار در ارتباط مستقیم و تنگاتنگی قرار دارد، مسألهٔ ارادةالله است، که این مسأله نیز به نوبهٔ خود، با موارد دیگری از قبیل امر، محبت، قضا، خلق و علم الاهی ارتباط پیدا می‌کند. مسألهٔ ارادهٔ خداوند و شمول این اراده بر جهان هستی، موجب شد تا بحث‌هایی در میان فرق مختلف کلامی با توجه به دیدگاه آنان نسبت به مسألهٔ جبر و اختیار به وجود آید و بر همین اساس و برای پاسخ به شبهات احتمالی مطرح شده از جانب گروه‌های متخاصم، ناگزیر به تبیین رابطهٔ میان ارادهٔ الاهی با محبت و کراهت و نیز امر و نهی خداوند نسبت به افعال شدند. در این تحقیق، تمامی متون منثور عرفانی که به زبان فارسی تألیف یا ترجمه شده و امکان دسترسی به آن‌ها وجود داشته است، مورد بررسی قرار گرفته‌اند و تنها در دو کتاب قوت‌القلوب فی معاملة المحبوب از *ابوطالب مکی* و *شرح‌التعرف* از *مستملی بخاری*، به موضوع مورد نظر ما پرداخته شده است. بنابراین، ضمن بررسی این دو کتاب تلاش می‌کنیم تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱- آیا در جهان هستی فعلی که خداوند آن را اراده نکرده، ایجاد می‌شود؟

۲- اگر هرچه در عالم ایجاد می‌شود، بر طبق ارادهٔ الاهی است، این امر مستلزم اعتقاد به جبر نخواهد بود؟

۳- آیا تعلق ارادهٔ الاهی بر فعلی، مستلزم رضایت و محبت خداوند نسبت به آن فعل و عدم تعلق ارادهٔ او بر فعلی مستلزم کراهت او از آن فعل است؟

هرچند موضوع مورد بحث مربوط به علم کلام است؛ اما باید توجه داشت که مسألهٔ «اراده»؛ اعم از «ارادهٔ انسان» و «ارادةالله»، هر دو از دیدگاه عرفا و صوفیه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا هدف والای عرفان و تصوف بر فنای ارادهٔ انسان در ارادهٔ حق یا همان مقام «فناء فی الله» متمرکز است. بنابراین، انتظار می‌رود که عرفا تمامی امور موجدهٔ این عالم را زاییدهٔ ارادهٔ حق، تعالی شأنه، بدانند و در عین حال، از اعتقاد به جبر که مستلزم تکاسل در انجام وظایف بندگی و عبودیت است نیز برکنار باشند. عرفا هرچند همه امور را مشمول ارادهٔ شامل و محیط الاهی می‌دانند؛ اما با توجه به روحیات عرفانی و رعایت ادبی، که از عرفا نسبت به ساحت ربوبی انتظار می‌رود، به نظر نمی‌رسد که گناهان و امور شر را در موضع محبت و رضای حق تعالی بدانند.

روش تحقیق در این مقاله توصیفی–تحلیلی و با تکیه بر ابزارهای کتابخانه‌ای و اسنادی است و تلاش می‌کنیم تا رابطهٔ اراده و مشیت حق تعالی را با مواردی چون امر، خلق، محبت، رضا، علم و قضای خداوندی مورد بررسی قرار دهیم.

۲. پیشینه پژوهش

اگرچه دربارهٔ ارادهٔ خداوند، تحقیقات بسیاری انجام شده است؛ ولی رابطهٔ اراده و مشیّت با مواردی چون امر، رضا، خلق، علم و رضا و محبت الاهی مورد بررسی قرار نگرفته است. از جملهٔ مقالاتی که دربارهٔ ارادهٔ الاهی نگاشته شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- الله‌نیا سماکوش(۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «ارتباط بداء با اراده و علم الاهی از جهت معناشناسی»، ارتباط میان ارادهٔ الاهی با مسألهٔ بداء را به عنوان تغییری در قضا و قدر مورد بررسی قرار داده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

- فرمانیان و حجت‌خواه(۱۳۹۴) در مقالهٔ «واکاوی ارادهٔ الاهی در اندیشهٔ فلاسفه و متکلمان اسلامی با تأکید بر مدرسهٔ کلامی بغداد و حله»، به تبیین و بررسی مفهوم ارادهٔ الاهی از دیدگاه متکلمان مدرسهٔ بغداد و مدرسهٔ حله پرداخته‌اند.
- ناجی(۱۳۹۴) در «ارادهٔ الاهی» به تبیین معنا و مفهوم ارادهٔ الاهی از دیدگاه متکلمان پرداخته است.
- ناوکی(۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «اندیشهٔ کلامی غزالی دربارهٔ نسبت بین ارادهٔ الاهی با اختیار و ارادهٔ انسان»، نسبت میان ارادهٔ الاهی با اختیار و ارادهٔ انسان را بررسی نموده است.

۳. بحث و بررسی

در این بخش، به بررسی موضوع مورد بحث، در دو اثر قوت‌القلوب فی معاملة المحبوب از *ابوطالب مکی* و *شرح‌التعرف* از *مستملی بخاری* خواهیم پرداخت.

۳-۱. قوت القلوب فی معاملة المحبوب اثر ابوطالب مکی

مکی، به نقل از یکی از علماء، بیان می‌کند که اعمال بندگان بر سه قسم واجب، نافله و گناه بخش‌بندی می‌شود. عمل واجب، به امر و محبت و مشیّت الاهی است و این سه معنا در واجبات جمع می‌شوند. نافله به امر الاهی نیست؛ چراکه آن را واجب ننموده و بر ترک آن عقوبت نمی‌کند و در عین حال با محبت و مشیت خداوند است؛ زیرا خداوند آن را مشروع دانسته و بر انجام آن ترغیب نموده است. گناه به امر الاهی نیست؛ زیرا مشروع دانسته نشده است؛ همچنین، از محبت الاهی هم نیست؛ زیرا خداوند از ارتکاب آن کراهت دارد. در عین حال گناهان نیز با مشیّت خداوند واقع می‌شوند و هیچ چیزی از ارادهٔ او خارج نیست؛ همچنان که چیزی از علم او بیرون نمی‌رود. به اعتقاد مکی، اراده و مشیّت، دو اسم هم‌معنا هستند که هیچ فعل و شیئی از شمول آن خارج نیست؛ همچنان‌که هر چیزی در علم شامل و سابق الاهی وارد است. به بیان دیگر، ارادهٔ خداوند بر چیزی قرار می‌گیرد که علم سابقش بر وقوع آن پیشی گرفته و اراده‌اش آن را در میان مخلوقات جاری می‌نماید. مکی این نکته را از واجبات توحید برمی‌شمارد. وی مجدداً تأکید می‌کند که در تفصیل احکام، مستحبات از امر و گناهان از محبت خارجند؛ اما گناه از خواست و مشیّت او بیرون نمی‌رود؛ چنان‌که فرموده است: «و کُلُّ صغیرٍ و کبیرٍ مُسْتَطَرٌ»(القمر: ۵۳). مکی توضیح می‌دهد که عالِم مذکور، میان امر و اراده تفاوتی ظریف گذاشته است(ابوطالب مکی، ج۱، ۱۳۹۷: ۵۵۳ و ۵۵۴).

این مطلب که مکی به نقل از یکی از علماء آورده، در برخی از منابع کلامی با اندکی تغییر، به *ابوحنیفه* نسبت داده شده است(کوثری، ۱۴۲۵: ۶۳۶-۶۳۵). *ابوحنیفه*، میان مشیّت و اراده تمایز نهاده است. اراده به زعم وی، مساوق با محبت و رضاست که موجب تحقق فعل نمی‌شود؛ اما مشیت همان است که بر هرچه تعلق گیرد، قطعا تحقق پیدا خواهد کرد(بزدوی، ۱۴۲ق: ۵۲). به همین دلیل، در متنی که از *ابوحنیفه* در منابع نقل شده و نیز متنی که مکی آورده، به جای واژهٔ «اراده» از واژهٔ «مشیت» استفاده شده است.

ابوالحسن اشعری و اشاعره که از او پیروی می‌کنند، قصد و اختیار و رضا و محبت و غضب و سخط و رحمت را از اوصاف و متعلَقات ارادهٔ الاهی می‌دانند و میان این موارد تمایزی قایل نیستند. به زعم شیخ اشعری، خداوند برخلاف علمش به اشیاء امر و نهی می‌کند؛ اما اراده‌اش برخلاف علمش جاری نمی‌شود. به بیان دیگر، خداوند ممکن است آمر به فعلی باشد که علم به عدم تحقق آن دارد و نیز ناهی از فعلی باشد که علم به ایجاد آن دارد؛ ولی در هر صورت، اراده‌اش برخلاف علمش جاری نخواهد شد؛ زیرا در این صورت، علم خداوند جهل خواهد شد. از همین روی، او معیار طاعت و معصیت را تنها موافقت یا مخالفت امر معرفی می‌کند و اراده را در این موضوع معتبر نمی‌داند. بنابراین، اگر خداوند آمر به چیزی باشد که اراده نکرده یا ناهی از چیزی باشد که اراده کرده است، برای او منکر و زشت نیست و به بیان دیگر، شرط امر آمر، اراده به مأمورٌ بِه نیست(ابن‌فورک، ۱۴۲۵ق: ۷۴-۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

اشعری، قول بصریون مبنی بر اینکه «إنّ اللّهَ قَدْ یُریدُ ما لا یَکونُ و قَدْ یَکونُ ما لا یُرید.» را رد می‌کند؛ زیرا موجب می‌شود که خداوند مقهور مکروهات خود شود. وی در ردّ معتزله می‌گوید که اگر در سلطنت الاهی، چیزی بدون ارادهٔ او انجام شود؛ مثلاً ابلیس بدون ارادهٔ او کفر آرد، بدین معناست که مشیّت و ارادهٔ ابلیس بر ارادهٔ خدا نافذ است؛ زیرا خدا نخواست که او کفر آرد و او خواست و کفر آورد(موسی، ۱۹۸م: ۲۳۰).

برخی از متکلمان اشعری، به نحو دیگری این موضوع را توضیح داده‌اند؛ از جمله *تفتازانی* در *شرح مقاصد* بیان می‌کند که خداوند کفر کافر را اراده و خلق کرده است و با این وجود، از آن نهی می‌کند و مبغوض اوست و بدان راضی نیست و در نتیجه، کافر را عقوبت می‌کند(تفتازانی، ج۴، ۱۴۱۲ق: ۲۷۹). تفاوت نظر *تفتازانی* با *اشعری* در این است که *اشعری*، محبت و رضا را نفس اراده می‌داند؛ درحالی‌که *تفتازانی* آن را مغایر با اراده معنا می‌کند. *آمدی* در *أبکارالأفکار* به همین نکته اِشعار دارد که اصحاب ما در معنای محبت و رضا اختلاف دارند و برخی آن را نفس اراده و برخی دیگر مغایر با اراده دانسته‌اند(آمدی، ج۱، ۱۴۲۳ق: ۳۰۳).

ماتریدیان و اهل حدیث نیز، به‌سان برخی از اشاعره از قبیل *تفتازانی*، قائل به تمایز میان اراده و مشیّت از یک سوی و امر و رضا و محبت از سوی دیگرند. به دیگر سخن، خداوند تنها به نیکی‌ها امر می‌کند و آن‌ها را دوست دارد و می‌پسندد و تنها از بدی‌ها نهی می‌کند و از آن‌ها کراهت دارد؛ اما ممکن است که به چیزی امر کند و در عین حال اراده‌اش بر ضدّ آن واقع شود و از چیزی نهی کند و اراده‌اش بر آن تعلق گیرد(جلالی، ۱۳۸۶: ۲۷۵-۲۷۳؛ بیهقی، ۱۴۲۱ق: ۶۹ و ۷۰).

بنابراین، مطلبی که *مکی* در اینجا بیان کرده، سازوار با معتقدات ماتریدیان و ابوحنیفه و اهل حدیث و امثال *تفتازانی* از اشاعره است، که میان مشیت و اراده از یک سو و محبت و رضا از سوی دیگر تمییز قایل می‌شوند و طبعاً با اعتقاد *ابوالحسن اشعری* همخوانی ندارد؛ زیرا او محبت و رضا را از متعلقات اراده تعریف کرده است. البته *مکی* مانند *ابوحنیفه*، به تمایز بین مشیت و اراده اعتقادی ندارد و به این نکته تصریح دارد که اراده و مشیت، دو اسم به یک معنا هستند که همه چیز در آن وارد می‌شود.

مقصود *مکی* از عبارت «همه چیز در آن وارد می‌شود.»، همان ارادهٔ شامل و فراگیر یا ارادهٔ تکوینی خداوند است که بر مقتضای علم سابق خداوندی، بر ایجاد یا عدم ایجاد شیء تعلق می‌گیرد. توضیح این‌که، مشیّت جامع و شامل خداوند، متعلق به امر تکوینی یا امر کونیّ قدری است و با محبت و رضای او رابطه‌ای ندارد؛ چنان‌که شیطان و کفار را آفریده و در عین حال مورد سخط و بغض خداوند واقع هستند. از طرف دیگر، محبت و رضای او متعلق به امر تشریعی یا دینی و شرعی است که بر زبان پیامبران و رسولانش جاری می‌شود. حال اگر این امر تحقق خارجی پیدا کند، علاوه بر محبت و رضا، مشیت خداوند نیز بر آن واقع شده و اگر به وجود نیاید، تنها مورد محبت و رضای اوست و مشیتش به آن تعلق نیافته است. همچنین، آنچه که از کفر و معصیت به وجود آید، مشیت و امر تکوینی و کونیّ بر آن واقع شده است؛ اما امر دینی و شرعی و محبت و رضای خداوند به آن تعلق نگرفته است و آنچه از کفر و معصیت به وجود نیاید، نه مشیتش بر آن واقع شده و نه محبت و رضا و امر شرعی شامل آن شده است. به دیگر سخن، لفظ مشیت در اینجا مساوق با ارادهٔ کونیه و لفظ محبت و رضا مساوق با ارادهٔ دینیه و شرعیه است. با یک جمع‌بندی کلی می‌توانیم بگوییم: آنچه که وقوع آن حتمی است، ارادهٔ تکوینی یا کونیّ یا قدری یا خَلقی است که در واقع، همان مشیت شامل خداوندی برای جمیع موجودات است و آنچه که تنها امکان وقوع دارد، ارادهٔ تشریعی یا ارادهٔ دینی و شرعی و امری است که با امر و دستور و درخواست همراه است و متضمن محبت و رضاست. بنابراین، محبت و رضا غیر از مشیت، و امر غیر از خلق است(ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق: ۱۳۳ و ۱۳۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۹۴؛ ابن‌ابی‌العز، ۲۰۰۵م: ۱۱۴). *مکی* این نکته را، که معتقَد اهل سنت و جماعت است، از لوازم و واجبات توحید می‌شمارد؛ زیرا اهل سنت و جماعت اصرار زیادی بر رعایت اصل توحید در خالقیت دارند. *مکی* تأکید می‌کند که معاصی در عین اینکه مورد رضایت و محبت خداوند نیست و بر آن امر نکرده است؛ اما در صورت وقوع، از دایرهٔ مشیت و ارادهٔ خدا خارج نخواهد بود و این همان توحید در خالقیت است که اهل سنت بدان پایبندند و خداوند را خالق همهٔ افعال، اعم از خیر یا شر، می‌دانند. این مسأله‌ای است که هم اشاعره و هم اهل حدیث و سلفیان به آن توجه ویژه داشته‌اند. اهل حدیث بر اساس نقل، خدا را تنها آفریننده در جهان هستی معرفی می‌کنند. اشاعره نیز با انکار نظام علت و معلولی، می‌گویند که تمام فعل و انفعالات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

در جهان هستی، مستقیماً و بدون واسطه، با آفرینش حق، تعالی شأنه، آفریده می‌شود و میان خدا و آثار مادی و نمودهای طبیعی، کوچکترین سبب و علتی در کار نیست؛ زیرا خداوند در قرآن با بیان استفهام انکاری می‌فرماید: «هلْ مِنْ خالقٍ غیرُ الله؟»(الفاطر: ۳). البته پیروان شیخ اشعری برای این موضوع، علاوه بر دلایل نقلی، به دلایل عقلی نیز متمسک شده‌اند(سبحانی تبریزی، ج۲، ۱۳۷۸: ۸۳-۹۰).

مکی با روایت حدیثی ناظر به سجدهٔ ابلیس بر آدم، به تبیین ارادهٔ تشریعی و تکوینی حق تعالی می‌پردازد. امر به سجدهٔ ابلیس بر آدم(ع)، امری بوده که اراده و مشیّت حق بر آن قرار نگرفته بود. به دیگر سخن، ارادهٔ تشریعی خداوند یا همان جنبهٔ آمریت او، بر این سجده واقع شده بود؛ درحالی‌که ارادهٔ تکوینی یا کونیّ و قدری که موجب تحقق قطعی و بی‌چون‌وچرای فعل می‌شود، بدان تعلق نگرفته بود. اگر بخواهیم از زاویهٔ دیگری به موضوع بنگریم، می‌توان گفت که خداوند به ابلیس امر به سجده کرد و این امر مورد رضا و محبت او بود؛ ولی چون علم سابقش بر آن قرار گرفته بود که ابلیس با طینت پستش از این امر امتناع می‌کند، ارادهٔ او بر سجده نکردن قرار گرفت و این اراده، بدون شک، موجب تحقق خارجی این فعل شد؛ زیرا اگر مشیت حق بر سجدهٔ ابلیس واقع شده بود و ابلیس از آن سرپیچی می‌کرد، مستلزم وجود ضعف و نقص در علم الاهی او بود. ارادهٔ تشریعی را می‌توان معادل با محبت و رضا و امر دانست که مکی از آن با عنوان ارادهٔ شرعی و اظهاری یاد کرده است و ارادهٔ تکوینی را هم می‌توان معادل با کلمهٔ «کن» دانست که موجب تحقق و وقوع قطعی شیء می‌شود و مکی بدان اشاره کرده است. مکی معتقد است که هر دو اراده در کنار همدیگر و به موازات هم در این موضوع وجود دارند: اوّل، ارادهٔ او به تکلیف و بندگی کردن که ارادهٔ تشریعی و امر باشد و دوم، ارادهٔ تکوینی او به اینکه سجده نکند و اینجاست که تحقق فعل، منوط به ارادهٔ تکوینی است و قابلیت تخلف را ندارد. در مورد داستان آدم(ع) نیز وضع به همین منوال است. امر یا ارادهٔ تشریعی بر این قرار گرفت که از آن درخت نخورد و امر و ارادهٔ تکوینی، خوردن را موجب شد و به قول مکی، وقوعاً و وجوداً اراده کرده بود؛ اما امراً و شرعاً نخواسته بود که از آن درخت تناول کند. مکی از این مطلب، تحت عنوان اصل ابتلاء و امتحان و ارادهٔ ظهور و پیدایش امتحان و بلا یاد می‌کند؛ بدین معنا که خدای تعالی به چیزی امر می‌کند و وجود ضدّ آن را اراده می‌نماید و از چیزی باز می‌دارد و وجود و موجود شدن آن را می‌خواهد و فقط نهی از آن را اراده کرده است. مکی در ادامه، همین اصل را با نقل مطلبی از عالمی با نام *ابوالحسن* شرح می‌دهد، که به احتمال قوی باید *ابوالحسن اشعری* باشد. پیش‌تر گفته شد که شیخ اشعری، معیار طاعت و معصیت را موافقت یا مخالفت امر معنا کرده است. مکی قولی را به نقل از *حسن بصری* در تأیید همین مطلب آورده که معیار طاعت و معصیت، امر و نهی است؛ زیرا *حسن بصری* معتقد است که خداوند متعال، بر اساس حکم خود عذاب نمی‌کند؛ بلکه با مخالفت نمودن امرش عذاب می‌کند و آنچه را خداوند، تنها به آن حکم نموده و امر و نهیی در آن قرار نداده است، موجب عذاب کسی قرار نمی‌دهد(ابوطالب مکی، ج۱، ۱۳۹۷: ۵۵۶-۵۵۴).

مکی دربارهٔ سابقهٔ مشیت الاهی و ارتباطش با معاصی می‌نویسد:

> *سابقه غیر از معصیت است. سابقهٔ مشیت، تمام گناهان و بدی‌های کسی را که سابقهٔ نیکو دارد، می‌آمرزد و کسی را که کلمهٔ عذاب برایش محقق شده، عذاب می‌کند و تمام اعمال نیکش را فرو می‌ریزد و بی‌فایده می‌کند. بازگشت همهٔ خلق، سابقه است و سابقه است که بنا به علم خدای تعالی بر همه حکم می کند.*(همان، ج۳: ۲۶۱)

مکی یکی از ارکان ایمان را اعتقاد به قضا و قدر الاهی و مشیت و حکم او دانسته، و این‌که همگی از روی عدالت و حکمت بالغهٔ اوست که حکمت آن را در علم غیب و معانی حقایقشان مخفی کرده است. او از کرده‌هایش پرسیده نمی‌شود و برای او نمی‌توان با ملزومات عقلی و تمثیلات معقول، مثالی آورد، که او از این‌ها بسی برتر است(همان: ۱۷۹). بیانی که مکی دربارهٔ سابقهٔ مشیت دارد، مؤید مطالبی است که در کتب کلامی اهل حدیث و اشاعره آمده است. به باور آنان، خداوند در ازل، علم نسبت به افعال مخلوقات خود، اعم از حسَن و قبیح و طاعت و معصیت داشته است و بنا بر همین علم سابق، مشیت سابق الاهی راجع به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

بندگان رقم خورده است و این مشیت بر اساس حکمت بالغهٔ الاهی اوست. آنان در تأیید این مطلب به آیاتی چون «أَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیر»(الملک: ۱۴)، «خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِیراً»(الفرقان: ۲) و «وَکانَ أَمْرُ اللّهِ قَدَراً مَقْدُوراً»(الاحزاب: ۳۸) اشاره می‌کنند. البته در کتب عامه و خاصه، روایاتی مبنی بر این موضوع آمده است، که از مشهورترین آن‌ها می‌توان به احادیثی با مضمون «جَفَّ القلم» اشاره کرد(محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۲-۳. شرح *التعرف* از *مستملی بخاری*

مستملی بخاری به‌سان *ابوطالب مکی* و سازوار با اعتقادات اشاعره و اهل حدیث، بر موضوع توحید در خالقیت صحّه می‌نهد؛ زیرا به آیهٔ «و ما تَشاؤُنَ إلا أَنْ یَشاءَ الله»(التکویر: ۲۹) و نیز عبارت مشهور در منابع اهل سنت («ما شاءَ اللهُ کانَ و ما لَمْ یَشَأْ لَمْ یَکُنْ») اشاره می‌کند و معتقد است که همهٔ مرادها تبع ارادهٔ حق است و اجماع امت و خلق را بر همین نهج می‌داند و ارادهٔ الاهی را تنها ارادهٔ مؤثر در ایجاد افعال و اشیاء معرفی می‌کند. وی اصطلاح «جبار» را نیز بر همین منوال توضیح می‌دهد(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳۵ و ۳۶). *مستملی* معتقد است که در عین اعتقاد به توحید در خالقیت، باید ادب را رعایت کرد و در مقام تفصیل، از تصریح به اینکه خداوند خالق فلان شر است برحذر بود(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۱۸). به این نکته در منابع کلامی اهل سنت تصریح شده است؛ از جمله *فخر رازی* بیان می‌کند که خداوند مرید مطلق خیر و شر است و در عین حال، برخی از اصحاب ما قول به «إنَ اللهَ مُریدٌ لِلْکُفر» را جایز نمی‌دانند؛ زیرا موهم این است که خداوند راضی به کفر و فواحش است. البته شیخ اشعری این اطلاق را جایز دانسته و همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم، میان رضا و اراده تمایزی قائل نیست(ابن‌تلمسانی، ۱۴۳۱ق: ۴۸۱). همچنین، ماتریدی در تأویلات أهل‌السُّنّة، در تفسیر «و لله الأسماءُ الحُسنَی فَادعُوهُ بِها»(الأعراف: ۱۸۰) می‌گوید که یکی از وجوه تفسیر، این است که به خداوند نام‌هایی را که صلاحیت ندارد اضافه نکنیم، مانند یا خالقَ‌الخبائث، یا خالقَ‌الخَنازیر و إلهَ القِرَدَة(ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج۵: ۹۸).

اهل حدیث و اشاعره، آیهٔ شریفهٔ «فَتَبارَکَ اللهُ أَحْسَنَ الخالقین»(المؤمنون: ۱۴) را به مواردی چون «أحسَن المقدِرین»، «أحسن الفاعلین» و «أحسن المصوِّرین» تعبیر و تفسیر می‌کنند و می‌گویند: هم انسان و هم خداوند فاعل کارها هستند، اما مسلماً خداوند از جنبهٔ فاعلیت نیکوتر از انسان است. همچنین، خداوند از جنبهٔ تقدیر و اندازه‌گیری بهترین موجودات است، ولی در هر حال، جنبهٔ خالقیت، که ابراز موجودات از عدم باشد، تنها و منحصر به ذات حق، تعالی شأنه، خواهد بود(سقاف، ۱۴۲۸ق: ۲۵۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج۳: ۳۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۳: ۲۶۶).

همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، اشاعره و اهل حدیث، به مصداق «اللهُ خالقُ کلِّ شَیْءٍ»(الزمر: ۶۲)، خالقیت همهٔ اشیاء و افعال را تنها و فقط از آنِ ذات حق، تعالی شأنه، می‌دانند و به همین منظور، برای تفسیر آیاتی چون «فتَبارَکَ اللهُ أَحْسنُ الخالِقین»(المؤمنون: ۱۴)، متوسل به تأویل می‌شوند؛ چراکه مطابق این آیه، خداوند بهترینِ خلق‌کنندگان است و می‌رساند که خالقی غیر از ذات حق وجود دارد. قدریه در اثبات اینکه عباد خالق افعال خودشان هستند، به همین آیه و آیاتی چون «و إِذْ تَخْلُقُ مِن الطینِ کَهَیْئَةِ الطَیْر»(المائده: ۱۱۰) استدلال کرده‌اند. اشاعره در مقام پاسخ برآمده، معنای «خلق» را در اینجا، «تقدیر» و «تصویر» بیان کرده‌اند؛ نه «انشاء» و ایجاد از عدم. بنابراین، در تأویل این آیه گفته‌اند: «أحسنُ المقدِرین و المصوِّرین»؛ چراکه بنی‌نوع‌آدم همگی مقدِر و مصوِرند و خداوند بهترین آن‌هاست. در آیهٔ «و إِذْ تَخْلُقُ مِن الطینِ کَهَیْئَةِ الطیر» نیز مقصود از «خلق» را همین تصویرگری بیان کرده‌اند. این تفسیر را اکثر مفسران اشعری، مانند *طبری*، *بغوی*، *سمعانی*، *شوکانی*، *الوسی*، *باقلانی*، *عمرانی* و *ابن‌ابی‌العز* در کتبشان آورده‌اند(دمیجی، ۱۴۳۱ق، ج۱: ۱۳۵). *مستملی* نیز ناظر به همین مطلب، در توصیف صفت «خالقیت» و تفسیر «اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیء»(الزمر: ۶۲)، بیان می‌کند که «خالق در لغت به معنای «مقدِر» است؛ چنان‌که عرب می‌گوید: «خَلَقْتُ الأدیم» و خداوند فرموده است: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ»(المؤمنون: ۱۴)، یعنی «أَحْسنُ المُقدِرین». سپس به این نکته می‌پردازد که منظور خلق از خالق مقدر نیست؛ بلکه موجد و هست‌کننده از نیستی است و این قدرت تنها و فقط از آنِ حق تعالی است. بنابراین، در آیهٔ «اللهُ خالقُ کلِّ شَیْءٍ»(الزمر: ۶۲)، مقصود از «خالق» تنها خداوند است و در آیهٔ دیگر، مقصود، بهترین مقدِران است(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۵۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

شارح *التعرف* به مسأله‌ای که محل اختلاف با معتزله است اشاره می‌کند. وی می‌گوید که ما و معتزله هر دو متفقیم که خالق اعیان و اشخاص خداوند است، اما آن‌ها برخلاف ما خالق افعال خلق را خود انسان می‌دانند(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۰۹). این مطلب صحیح است و در منابع کلامی بدان اشاره شده است. در این موضوع که خداوند خالق تمامی موجودات و از جمله انسان‌هاست، قطعاً بین فرق مختلف اسلامی هیچ اختلافی وجود ندارد؛ اما معتزله برخلاف اشاعره، خود انسان‌ها را خالق افعالشان می‌شناسند. آنان معتقدند که اگر ارادهٔ ازلی خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری برای بنده باقی نمی‌ماند و برای اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند، افعال بندگان را از شمول ارادهٔ ازلی خدا خارج نموده و ناگزیر شده‌اند که برای افعال انسان‌ها خالقی دیگر قائل شوند که همانا خود انسان‌ها باشند. به دیگر سخن، معتزله می‌گویند: تمامی موجودات خالقی به نام خدا دارند، ولی افعال انسان‌ها خالق دیگری دارد و آن خود انسان است. آن‌ها بدین نحو به نوعی ثنویت از ناحیهٔ مخالفان متهم شده‌اند(طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۵۵).

مستملی در ادامه، به نقل از *ابوبکر کلابادی*، به آوردن استدلال در ردّ نظر معتزله می‌پردازد و می‌گوید که معتزله خالق افعال اضطراری را خداوند و خالق افعال اختیاری را انسان می‌دانند و این نیز مانند مورد قبل باطل است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که «هرکسی که خالق یک نوع باشد از جملهٔ انواع جنسی، خالق سایر انواع از جنس وی هم وی باشد و هر که نشاید که خالق یک نوع باشد از جنسی، نشاید که خالق سایر انواع آن جنس باشد.»(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۰۹ و ۴۱۰) *مستملی* چون مطابق با نظر اهل سنت و جماعت، خلق همهٔ افعال را به حق تعالی نسبت می‌دهد، به ردّ نظریاتی که برخی از اعمال را از حق و برخی را از انسان دانسته‌اند می‌پردازد و برهانی را بر اساس شریفهٔ «اللهُ خالقُ کلِّ شَیْءٍ»(الزمر: ۶۲) بیان می‌کند. تمامی فِرَق کلامی، از جبرگرایان تا معتقدان به تفویض، بر این باورند که خالق عباد و افعال اضطراری عباد، تنها خداست و اختلاف از آنجا آغاز می‌شود که خالق افعال اختیاری بندگان را خدا یا انسان بدانند. اهل سنت و جماعت، اعم از اشاعره و ماتریدیه، فاعل تمام افعال انسان، خواه اضطراری و خواه اختیاری را خداوند دانسته‌اند. معتزله یا اهل تفویض، خالق افعال اضطراری را خدا و خالق افعال اختیاری را خود انسان دانسته و گفته‌اند که بنده با قدرتی که خدا در او آفریده، افعال اختیاری خود را خلق می‌نماید(باجوری، ۱۴۳۱ق: ۱۳۸). البته گروهی از معتزله، چون *بشر بن معتمر*، بر این باورند که فاعل افعال اضطراری نه خدا و نه بنده است؛ بلکه این افعال، افعالی متولّد هستند و فاعلی ندارند. پس معتزله افعال ارادی را از صنع بنده می‌شمارند؛ چه او به انجام دادن آن‌ها تواناست و به ارادهٔ خود آن‌ها را به جا می‌آورد و در این راه، اختیار و حریّت لازم را داراست. البته به زعم آنان، علم خداوند بر عمل انسان، سابق است و هم اوست که بدو قدرت می‌بخشد تا اعمال خود را انجام دهد(حلبی، ۱۳۷۳: ۸۰). نتیجه اینکه، بنا بر آیهٔ مذکور، چون خداوند خالق افعال اضطراری است، پس خلق افعال اختیاری نیز منسوب به او خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، خالق تمام اشیاء نخواهد بود و این مخالف نص است. مطابق با این آیه، هر چه که نام شیء بر آن اطلاق شود، مخلوق خداوند است و افعال و اجسام هر دو شیء محسوب می‌شوند؛ بنابراین، همان گونه که خداوند خالق اجسام و اعیان است، خالق افعال نیز هست(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۱۴–۴۱۰). نکتهٔ قابل تذکر اینکه از دیدگاه اشاعره و ماتریدیه، لفظ شیء بر هر موجودی اطلاق می‌شود و معدوم شیء به شمار نمی‌آید؛ درحالی‌که معتزلهٔ بصری، حقیقت شیء را معلوم بودن آن دانسته‌اند و بنابراین، معدوم از دیدگاه آنان شیء به حساب می‌آید. ظاهراً اولین کسی که قائل به این موضوع شد، *ابویعقوب شحام* بود و پس از او معتزلهٔ بصره از او تبعیت کردند. *کعبی* و پیروان او از معتزلهٔ بغداد، مانند اشاعره، معدوم را شیء نمی‌دانند(امام‌الحرمین، ۱۴۲۰ق: ۲۳ و ۲۴؛ بزدوی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۲). بنابراین، *مستملی* استدلال خود را بر پایهٔ اعتقاد اشاعره و ماتریدیان پی‌ریزی کرده است؛ بدین معنا که خداوند را خالق هر شیئی به معنای هر موجودی می‌دانند. استدلال دیگری که *مستملی* بدان استناد کرده این است که تعداد افعال بیشتر از تعداد اعیان است و اگر بر فرض، خداوند خالق اعیان و ما خالق افعال باشیم، از جنبهٔ خالقیت و قدرت بر خداوند افضل خواهیم بود و این باطل است(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۱۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

مستملی به تبیین رابطهٔ میان قضا و قدر و ارادت و مشیت خداوند می‌پردازد و می‌گوید که هر چه خلق، از خیر و از شر انجام دهند، به قضای خدا و تقدیر وی و به ارادت و مشیت وی است و هیچ خیر و شر از این سه خالی نیست. سپس به اختلافی که میان او و معتزله در این‌باره وجود دارد، اشاره می‌کند و می‌گوید که نزدیک ما همهٔ افعال موافق علم است. توضیح این‌که، خداوند علم به خیر و شر دارد و بر اساس علمش آن را اراده می‌کند. پس خیر و شر و طاعت و کفر، همه به علم و اراده و قضا و قدر اوست. در مقابل، معتزله می‌گویند که آنچه خیر است، به علم و قضا و قدر و ارادهٔ اوست و آنچه شر است، به علم اوست، اما به اراده و مشیت او نیست. نتیجه این‌که، نزد ما مشیت و قضا و قدر موافق علم و نزد مخالفان ما، مشیت و قضا و قدر موافق امر است؛ بدین معنا که هر چه بفرماید، خواهد و قضا و تقدیر کند، چون ایمان و طاعت و هر چه نهی کند، نخواهد و قضا نکند و تقدیر نکند، چون کفر و معاصی. سپس در ردّ نظر معتزله می‌گوید:

> *ما بر علم بندیم و ایشان بر امر و از بهر آن بر علم بستیم که اگر چیزی داند که باشد و جز آن خواهد، یا چنان آید که داند یا چنان آید که خواهد. اگر موافق علم آمد، نه موافق ارادت، مکرَه و مجبور باشد از بهر خلاف ارادت و اگر چنان آید که خواهد، نه چنان‌که داند، جهل باشد از بهر خلاف علم و چون به اتفاق، میان همهٔ خلق بر خدای تعالی جهل نه روا است و نه اکراه و نه جبر؛ پس درست شد که خواست وی مر علم وی را مخالف نیست.*(همان: ۴۱۱).

استدلال دوم *مستملی* بیشتر جنبهٔ لغوی دارد و به همین خاطر از ذکر آن صرف نظر می‌نماییم(همان: ۴۱۰ و ۴۱۱). به هر روی، *مستملی* در اینجا به درستی به اعتقادات اهل سنت و جماعت و معتزله اشاره می‌کند. مقصود او این است که خداوند مطابق با علم قدیم خود که منزه از هر گونه جهل و نقص است، اراده بر تحقق یا عدم تحقق فعلی می‌کند که در علم سابقش، تحقق یا عدم تحقق آن اثبات شده است. معتزله بر این باورند که ارادهٔ الاهی تنها بر حکمت و طاعت تعلق می‌گیرد و معصیت و امور قبیح مراد خداوند نیست. به زعم آنان، هر چه را که خداوند بدان امر کرده، وجود آن را نیز اراده کرده است؛ هرچند علمش بر عدم آن چیز قرار گیرد و هر چه را از آن نهی کرده، ارادهٔ او بر آن قرار گرفته که به وجود نیاید و از به وجود آمدن آن کراهت دارد؛ هرچند علمش بر وجود آن شیء قرار گیرد. پس می‌توان گفت که در نزد اشاعره، ارادهٔ الاهی موافق علم او و در نزد معتزله، ارادهٔ الاهی موافق با امر او است(نسفی، ۲۰۰۶م، ج۲: ۶۸۹ و ۶۹۰).

موضوع دیگری که *مستملی* بدان پرداخته است، امر اطلاق و امر تکلیف است. وی در توضیح آیهٔ «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»(الأعراف: ۵۴) بیان می‌کند که مقصود از خلق، هست کردن و از امر، گشاده کردن است و این امر، امر اطلاق است؛ زیرا به قرینهٔ خلق آمده و در خلق خدا اختیاری برای مکلف وجود ندارد. گشاده کردن، ترجمهٔ فارسی «اطلاق» است که *مستملی* آن را به کار برده است. به بیان *مستملی*، تا زمانی که خداوند به اندام‌ها و جوارح امر اطلاق نفرماید، توان موافقت یا مخالفت ندارند؛ اما در امر تکلیف، امکان موافقت و مخالفت برخلاف امر تکلیف وجود دارد. به بیان او، چون خدا خواهد که از اندامی موافقت طاعات آید، بند عجز را از آن اندام با امر اطلاق گشاده می‌کند و چون خواهد که طاعت نکند، بر آن بند می‌نهد و نهی اطلاق را به کار می‌برد(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۲۸ و ۴۲۹). این مطلب، در واقع، همان بحثی است که ما پیشتر تحت عنوان ارادهٔ تکوینی و تشریعی یا کونیّ و دینی از آن یاد کردیم و گفتیم که ارادهٔ تکوینی یا به زبان *مستملی*، امر اطلاق، تخلف‌ناپذیر است؛ اما ارادهٔ تشریعی یا به قول او، امر تکلیف، همان است که بر زبان پیامبران جاری می‌شود و ممکن است که از آن تخلف و سرپیچی شود. *مستملی* بیان می‌کند که در امر اطلاق، مسئولیتی متوجه بنده نیست؛ بلکه در امر تکلیف است که بنده به درگاه خداوند مسئولیت دارد و خداوند را بر او حجت خواهد بود. پیش‌تر گفتیم که معیار طاعت و معصیت، از دیدگاه اهل سنت و جماعت، امر است، نه اراده؛ بدین معنا که خداوند بر اساس علم سابقش اراده می‌کند که بنده‌ای گناهی را مرتکب شود و این اراده از نوع کونیّ است و بنابراین واقع می‌شود؛ اما امر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

او بر این قرار گرفته که بنده نباید این گناه را مرتکب شود و همین امر که از نوع امر تکلیفی است، معیار طاعت یا معصیت او خواهد بود.

مستملی رابطهٔ محبت خداوند نسبت به بنده را با علم سابق خداوند و قضای ازلی او بیان می‌کند. بنا بر بیان وی، خداوند بر پایهٔ علم سابقش به موجودات، برخی را اهل ایمان و برخی دیگر را اهل کفر دید و لاجرم بر گروه اول، محبت ورزید و گروه دوم را دشمن گرفت. پس ثواب مؤمن از ایمان او و ایمان او از محبت حق به او و محبت حق نیز از علم اوست، و عقاب کافر از کفر او و کفر او از عداوت حق و آن نیز از علم حق آمده است. بنابراین، اهل سنت و جماعت، بندگی را تبع خداوندی می‌دانند و معتزله خداوندی را تبع بندگی؛ زیرا می‌گویند که اعمال و افعال ما موجب ثواب و عقاب در آخر است. حاصل اینکه، به زعم *مستملی*، جزای ابدی موافق قضای ازلی و آن موافق محبت ازلی و آن نیز موافق علم سابق است(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۷۵ و ۴۷۶ و ۴۸۱ و ۴۸۲). بنا بر اجماع مسلمانان، محبت صفتی از صفات باری تعالی است؛ زیرا در قرآن، آیات بسیاری در اثبات آن آمده است و معنای محبت خداوند، شهوت نفس و میل طبع و طلب تلذذ نیست؛ اما در تفسیر این محبت اختلاف است. قول اول این‌که، محبت عبارت از ایصال ثواب و خیر و رحمت به بندگان است؛ قول دوم آن‌که، عبارت از مرید بودن خداوند، جهت ایصال ثواب و خیر به بنده است. اختلاف این دو دیدگاه بر این موضوع بنا شده که آیا می‌توان خداوند را موصوف به صفت اراده دانست یا خیر. معتزلهٔ بغدادی، مانند *کعبی* و *ابوالحسین*، می‌گویند که خداوند موصوف به صفت اراده نیست و معنای مرید بودن او نسبت به افعال خودش، همانا موجد و فاعل بودن اوست و مرید برای افعال غیر بودن نیز به معنای آمر بودن به آن افعال است. اشاعره و معتزلهٔ بصری، صفت اراده را برای خدا اثبات می‌کنند. در نتیجه، ارجاع قول اول به کسانی است که اراده را از صفات خداوندی نمی‌دانند و مرجع قول دوم کسانی هستند که قائل به صفت اراده هستند. قول سومی هم وجود دارد که محبت را صفتی ورای اراده می‌داند؛ بدین معنا که اراده اثری از آثار و ثمری از ثمرات و فایده‌ای از فواید محبت است(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۴: ۲۸۲). دیدگاه *مستملی* دربارهٔ رابطهٔ میان محبت و قضا و اراده و علم الاهی با دیدگاه سوم مطابقت دارد؛ بدین معنا که محبت را صفتی ورای اراده می‌داند که اراده اثری از آثار و ثمری از ثمرات و فایده‌ای از فواید آن است. تا محبت حق نسبت به بنده نباشد، قضای خیری که منتج به ثواب آجل شود، برای بنده رقم نخواهد خورد و تا عداوت او نباشد، قضای شرّی که منجر به عقاب ابدی شود، تحقق نمی‌پذیرد. کلامی که *مستملی* دائماً در طول کتاب *شرح التعرف* بر آن تأکید دارد، این نگرش صوفیانه است که عارف در عین اینکه تمام شرایط بندگی را به جا می‌آورد، نباید به عمل و فعل خود اتکا داشته باشد؛ زیرا تنها علم سابق حق تعالی است که از عاقبت او آگاه است و بر اساس همین علم سابق، مشیت او را رقم زده است. وی از این نوع نگرش، با این عبارت یاد کرده که بنده باید از بندگی خود مصروف باشد، نه منصرف؛ بدین معنا که به جا نیاوردن بندگی، انصراف از آن است؛ درحالی‌که عارف در عین انجام شرایط و لوازم عبودیت، از دیدن بندگی خود مصروف و روگردان است و بدان تکیه ندارد.(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۵۳ و ۱۶۵۴ و ۱۷۱۱).

مستملی محبت و عداوت را دو صفت از صفات ازلی حق دانسته است که برخلاف محبت و عداوت مخلوقات، تغیری در آن راه ندارد؛ زیرا قائم به علت و از روی نیاز نیست(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۲۷). او محبت را به دلیل آنکه مشترک میان مخلوقات و خداوند است از صفات متشابه دانسته که بدون اذن شرعی، اطلاق آن جایز نیست. سپس به نصوصی اشاره می‌کند که در آن، «محبت» و «حب» به حق تعالی نسبت داده شده است(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۸۷).

او مطلبی را دربارهٔ محبت حق به بنده، به اهل اصول نسبت داده است که مطابق با قول دومی است که پیش‌تر بیان کردیم و محبت به عنوان ارادهٔ ایصال ثواب و خیر به بنده تعریف شد(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۹۰). همچنین، محبت بنده به حق را میل به طاعت و ثواب و فرمانبرداری دانسته است(همان). این مطلب نیز صحیح است؛ چنان‌که *فخر رازی* در *التفسیر الکبیر*، ضمن آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ بقره («وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ الآية.»)، بیان می‌کند که جمهور متکلمان، محبت را نوعی از اراده دانسته‌اند و اراده جز بر جایزات تعلق نمی‌گیرد و به این جهت، تعلق محبت بندگان نسبت به ذات و صفات خداوند ممکن نیست؛ بلکه مقصود از این محبت، حبّ طاعت و خدمت و ثواب و احسان اوست(تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۲: ۱۴۸۵-۱۴۸۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

به زعم *مستملی*، هر گاه متعلَق ارادهٔ حق نسبت به بنده خیر باشد، محبت نام گیرد و هر گاه شر باشد، عداوت نامیده می‌شود و در واقع، محبت و عداوت، جلوه‌های مختلف ارادهٔ حق تعالی هستند که صفتی ازلی و قائم به ذات است؛ همان‌گونه که علم خداوند قائم به او و ازلی است و در عین حال، معلومات متغیر و محدثند. به همین طریق، ارادهٔ او ازلی؛ ولی مرادها متغیر هستند(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۹۰). *فخر رازی* در *التفسیرالکبیر*، ذیل آیهٔ ۸۲ سورهٔ یس («إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»)، بیان می‌کند که وقتی ما(اشاعره) می‌گوییم: «أرادَ یُریدُ»، مانند «عَلِمَ یَعْلَمُ»؛ جایز است که «حدوث» در آن داخل شود. به دیگر سخن، صفت ازلی و قدیم «اراده» مانند صفت «علم»، زمانی که تعلق به شیء گیرد، می‌توان دربارهٔ آن «أرادَ یُریدُ» را صادق دانست؛ اما پیش از تعلق آن به شیء، «أرادَ یُریدُ» صادق نیست و تنها می‌توان آن را اراده و خداوند را مرید نامید. شاهد مثال این‌که می‌گوییم: فلان خیاط است، درحالی‌که صحیح نیست بگوییم: «فلانٌ خاطَ أو یخِیطُ ثوبَ زیدٍ.»، مگر آنکه این دوختن از او تحقق یابد و در عین حال، مستلزم نفی صنعت خیاطت از او نیست. خلاصه اینکه، صفت اراده مانند علم، قدیم و ازلی است؛ اما متعلقات آن حادث است(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۶: ۳۱۰). معنای کلام شارح محترم *التعرف* نیز همین است.

۴. نتیجه‌گیری

اعتقاد *مکی* راجع به رابطهٔ اراده و مشیت حق با محبت و رضا و امر او، سازوار با معتقدات ماتریدیان و ابوحنیفه و برخی از اشاعره است که میان مشیت و اراده از یک سو و محبت و رضا از سوی دیگر تمایز قائل می‌شوند، و طبعاً با اعتقاد *ابوالحسن اشعری* همخوانی ندارد؛ زیرا او محبت و رضا را از متعلقات اراده تعریف کرده است. البته *مکی* مانند *ابوحنیفه* به تمایز بین مشیت و اراده اعتقادی ندارد و به این نکته تصریح دارد که اراده و مشیت، دو اسم به یک معنا هستند که همه چیز در آن وارد می‌شود و مقصود او همان ارادهٔ شامل و فراگیر یا ارادهٔ تکوینی خداوند است که بر مقتضای علم سابق خداوندی، بر ایجاد یا عدم ایجاد شیء تعلق می‌گیرد. *مکی* از ارادهٔ تکوینی با کلمهٔ «کن» و کلمات «وقوعاً» و «وجوداً»، و از ارادهٔ تشریعی با عنوان ارادهٔ شرعی و اظهاری و کلمات «امراً» و «شرعاً» یاد کرده است. بیانی که *مکی* دربارهٔ سابقهٔ مشیت دارد، مؤید مطالبی است که در کتب کلامی اهل حدیث و اشاعره آمده است. به باور آنان، خداوند در ازل، علم نسبت به افعال مخلوقات خود، اعم از حسَن و قبیح و طاعت و معصیت داشته است و بنا بر همین علم سابق، مشیت سابق الاهی راجع به بندگان رقم خورده است و این مشیت بر اساس حکمت بالغهٔ الاهی اوست.

مستملی بخاری، به‌سان *ابوطالب مکی* و سازوار با اعتقادات اشاعره و اهل حدیث، بر موضوع توحید در خالقیت صحه می‌نهد و معتقد است که در عین اعتقاد به توحید در خالقیت، باید ادب را رعایت کرد و در مقام تفصیل، از تصریح به اینکه خداوند خالق فلان شر است برحذر بود. این بیان *مستملی*، سازگار با معتقدات برخی از اهل سنت و جماعت، مانند *فخر رازی* و ماتریدی و مخالف با نظر برخی چون *ابوالحسن اشعری* است؛ زیرا شیخ اشعری این اطلاق را جایز دانسته است. او بر اساس همین اصل توحید، خلق اعیان و اشخاص و افعال اختیاری و اضطراری و خلاصه تمام اشیاء را به خداوند نسبت می‌دهد و استدلال‌های خود را بر پایهٔ اعتقادات اهل سنت و جماعت پی‌ریزی می‌نماید؛ بدین معنا که خداوند را خالق هر شیئی به معنای هر موجودی می‌داند. همچنین او بیان می‌کند که در نزد اشاعره، ارادهٔ الاهی موافق علم او و در نزد معتزله، ارادهٔ الاهی موافق با امر او است. *مستملی* با عبارات «امر اطلاق» و «امر تکلیف»، به تبیین امر تکوینی و تشریعی می‌پردازد؛ چنان‌که *مکی* از ارادهٔ تکوینی با کلمهٔ «کن» و کلمات «وقوعاً» و «وجوداً» و از ارادهٔ تشریعی با عنوان ارادهٔ شرعی و اظهاری و کلمات «امراً» و «شرعاً» یاد کرده است. *مستملی* مانند *مکی* معتقد است که موافقت و مخالفت با امر تکلیف، معیار معصیت و طاعت است؛ زیرا امر اطلاق قابلیت تخلف ندارد و قطعاً موجود خواهد شد.

مستملی محبت را صفتی ورای اراده می‌داند که اراده اثری از آثار و ثمری از ثمرات و فایده‌ای از فواید آن است. به زعم *مستملی*، جزای ابدی موافق قضای ازلی و آن موافق محبت ازلی و آن نیز موافق علم سابق است. *مستملی* محبت و عداوت را دو صفت از صفات ازلی حق دانسته است که برخلاف محبت و عداوت مخلوقات، تغیری در آن راه ندارد؛ زیرا قائم به علت و از روی نیاز نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

او محبت را به دلیل آنکه مشترک میان مخلوقات و خداوند است، از صفات متشابه دانسته که بدون اذن شرعی، اطلاق آن جایز نیست. تمام مطالبی را که *مستملی* به معتزله و نیز اهل سنت نسبت داده، صحیح است و در منابع کلامی بدان‌ها اشاره شده است.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که هر دو نویسنده، اعتقاداتی سازوار با اهل سنت و جماعت و به ویژه اشاعره دارند. همگی آن‌ها ارادهٔ الاهی را مساوق با تحقق فعل و عدم آن را مساوی با عدم تحقق فعل دانسته‌اند. به زعم آنان، ارادهٔ خداوند بر انجام گناهان یا ترک واجبات تعلق می‌گیرد و این اراده مطابق با علم سابق اوست؛ اما امر و نهی و رضا و محبت الاهی لزوماً با اراده و علم سابق او همسو نیست. به بیان دیگر، ممکن است که خداوند بر فعلی امر کند و از آن رضایت داشته باشد؛ ولی اراده‌اش برخلاف امر و رضا و محبتش جاری شود. همچنین ممکن است که از فعلی نهی کند و از آن کراهت داشته باشد و در عین حال، اراده‌اش بر آن جاری شود. بنابراین، هیچ‌کدام از دو نویسنده، محبت و رضا را از متعلقات اراده نمی‌دانند و در این باب با *ابوالحسن اشعری* موافقت ندارند. به اعتقاد همگی آنان، انسان قادر بر انجام کاری نیست که خداوند اراده بر وقوع آن نکرده باشد؛ هرچند که امر الاهی بر آن واقع شده باشد. به طور کلی باید گفت که در جهان هستی هیچ فعلی خارج از ارادهٔ شامل و فراگیر خداوند به منصهٔ ظهور نخواهد رسید. به زعم آنان، ارادهٔ خداوند بر فعلی که خلاف امر او باشد، مستلزم جبر نخواهد بود؛ زیرا معیار طاعت و معصیت، موافقت یا مخالفت امر است، نه اراده. دیگر اینکه، خداوند مطابق با علم سابقش، اراده بر وقوع فعلی می‌کند و بر همین اساس، از ابتدا به احوال مکلف آگاه است و می‌داند که در زمرهٔ فرمانبرداران است یا خیر.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌ابی‌العز، محمد بن علی (۲۰۰۵م)، *شرح العقیدة الطحاویة*، بغداد: دارالکتاب‌العربی.
- ابن تلمسانی، عبدالله بن محمد (۱۴۳۱ق)، *شرح معالم أصول الدین للإمام فخر الدین الرازی*، اردن: دارالفتح.
- ابن‌فورک، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *مقالات الشیخ أبی الحسن الأشعری، إمام اهل السنة*، قاهرة: مکتبة‌الثقافة‌الدینیة.
- ابن‌قَیّم جَوْزیّه، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۱۷ق)، *شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل*، بیروت: دارالجیل.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی‌الحارثی (۱۳۹۷). قوت‌القلوب فی معاملة المحبوب، جلد یکم، ترجمهٔ مهدی افتخار، چاپ دوم، قم: آیت اشراق.
- امام‌الحرمین، عبدالملک بن عبدالله جوینی (۱۴۲۰ق)، *الشامل فی أصول الدین*، بیروت: دارالکتب‌العلمیة.
- آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفکار فی أصول الدین*، جلد یکم، قاهره: دارالکتب و الوثائق‌القومیة.
- باجوری، ابراهیم (۱۴۳۱ق)، *حاشیة الإمام البیجوری علی جوهرة التوحید*، چاپ پنجم، قاهره: دارالسلام.
- بزدوی، مجمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، *أصول الدین*، قاهره: المکتبة الأزهریة للتراث.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی*، جلد سوم، بیروت: إحیاءالتراث‌العربی.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۱ق)، *القضاء و القدر*، ریاض: مکتبة العبیکان.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق)، *شرح المقاصد*، جلد چهارم، الشریف‌الرضی.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶م)، *موسوعة کشاف إصطلاحات الفنون و العلوم*، جلد دوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

- جلالی، لطف‌الله (۱۳۸۶)، *تاریخ و عقاید ماتریدیه*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۳)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر.
- دمیجی، خالد بن عبدالله (۱۴۳۱ق)، *آیات العقیدة التی قد یوهم ظاهرها التعارض*، جلد یکم، ریاض: دارالفضیلة.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۸)، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، جلد دوم، ترجمهٔ محمد عیسی جعفری، چاپ دوم، قم: توحید.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، *دانشنامهٔ کلام اسلامی*، قم: مؤسسهٔ امام صادق.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸)، *ترجمهٔ تفسیر المیزان*، جلد یکم، ترجمهٔ محمدباقر موسوی، چاپ یازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، چاپ سوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- کوثری، محمد زاهد (۱۴۲۵ق)، *العقیدة و علم الکلام (وصیة الإمام أبی‌حنیفة فی التوحید)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة*، جلد پنجم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۷)، *موسوعة العقائد الإسلامیة فی الکتاب و السنة*، جلد ششم، چاپ سوم، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مستملی بخاری، اسمعیل بن محمد بن عبدالله (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.
- موسی جلال، محمد (۱۹۸۲م)، *نشأة الأشعریة و تطورها*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- نسفی، میمون بن محمد (۲۰۰۶م)، *تبصرة الأدلة فی أصول الدین علی طریقة الإمام أبی‌منصور الماتریدی*، جلد دوم، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة.

References

The Holy Quran

Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresī.(2018). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'ā melat Al-Mahbūb*. FirstVolume. Translated by Mehdī Eftexār. Second Edition. Qom: Ayat Ešrāq.

Abū Tāleb Makkī, Mohammad Ibn Alī Al-Hāresi.(2018). *Qūt Al- Qolūb Fī Al- Mo'ā melat Al-Mahbūb*. 3th Volume. Translated by Mehdī Eftexār. Qom: Ayat Ešrāq.

Amedī, Alī Ibn Mohammad.(1423 AH). *Abkār Al- Afkār Fī Osūl Al- Dīn*. First Volume. Cairo: Dār Al-Kotob and Al-Vasā'eq Al- Qawmiyyah.

Bājūrī, Ibrahīm. (1431 AH). *Hāshiyat Al- Imām Bayjūrī Alā Jawharat Al- Tawhīd*. 5th Edition. Cairo: Dār Al- Salām.

Baqavī, Hossein Ibn Mas'ūd. (1420 A.H.). *Tafsīr Al-Baqavī*. 3th Volume . Beyrūt: Ehya' Al- Torās Al- Arabī.

Bayhaqī, Ahmad Ibn Hossein.(1421 A.H.). *Al- Qazā' and Al- Qadar*. Riyāz: Maktabat Al-Obeykān

Bazdavī, Mohammad Ibn Mohammad. (1424 A.H.). *Osūl Al-Dīn*. Cairo: Al- Maktabat Al-Azhariyyat Al-Torās.

Damījī, Xalid Ibn Abd Allāh.(1431 AH). *Ayāt Al- Aqidat Al- Lati qad yūhamo zāherohā Al- ta'āroz*. First Volume. Riyāz: Dār Al-Fazīlah.

Faxr Rāzī, Mohammad Ibn Omar.(1420 A.H.). *Al-Tafsīr Al-Kabīr*. 3th Edition. Beyrūt: Dār Ehyā' Al-Torās Al-Arabī.

Halabī, Alī Asqar.(1994). *History of Theology in Iran and the Islamic World*. Tehrān: Asātīr.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]

Ibn Abī Al-Ezz, Alī Ibn Alī.(2005). *Explanation of Al- Aqīdat Al- Tahāviyyah*. Baqdād: Dār Al-Ketāb Al-Arabī.

Ibn Fūrak, Mohammad Ibn Hassan.(1425 A.H.). *Maqālāt of šayx Abi Al-Hassan Al-Aš'arī, Imam of the Sonnīs*. Cairo: Maktabat Al-Seqāfat Al-Dīnīyyah.

Ibn Qayyem Al-Jawziyyah, Mohammad Ibn Abī Bakr.(1417 A.H.). *šefā' Al-Alīl Fī Masā'el Al- Qazā' and Al-Qadar and Al-Hekmat and Al- Ta'līl*. Beirūt: Dār Al-Jayl.

Ibn Telmasānī, Abd- Allāh Ibn Mohammad.(1431 AH). *The Explanation of Ma'ālem Osūl Al- Dīn by Imām Faxr Al- Dīn Rāzi*. Jordan: Dār Al-Fath.

Imām Al-Haramayn, Abd Al-Mālek Ibn Abd -Allāh Jowaynī.(1420 A.H.). *Al-šāmel fī osūl Al-Dīn*. Beirūt: Dār Al-Kotob Al-Elmiyyah.

Jalālī, Lotf Allāh.(2007). *History and beliefs of Mātorīdiyyah*. Qom: Center for Studies and Research of Religions and Sects.

Kowsarī, Mohammad Zāhed.(1425 A.H.). *Al-Aqidat and Elm Al-Kalām. (The Will of Imām Abī Hanīfat in Tawhīd)*. Beyrūt: Dār Al-Kotob Al-Elmiyyah.

Mātorīdī, Mohammad Ibn Mohammad.(1426 A.H.). *Ta'vīlāt Ahl Al- Sonnah*. 5th Volume. Beyrūt: Dar Al-Kotob Al-Elmiyyah.

Mohammadī Reyšahrī, Mohammad.(2008). *Mawsū'at Al- Aqā' ed Al- Islāmiyyat Fī Al- Ketāb and Al- Sonnah*. 6th Volume. 3 th Edition. Qom: Publishing Organization of Dār Al-Hadīs Scientific and Cultural Institute.

Mostamlī Boxārī, Esmā'īl Ibn Mohammad Ibn Abd- Allāh.(1363). *šarh Al- Ta'arrof Le Mazhab Al-Tasavvof*. 1-5th volume course.

Mūsā Jalāl, Mohammad.(1982). *Naš'at Al- A-š'ariyyat and Tatavvorohā*. Beyrūt: Dār Al-Ketāb Al-Lobnani.

Nasafī, Maymūn Ibn Mohammad.(2006). *Tabserat Al- Adellat Fī Osūl Al- Dīn Alā Tarīqat Al- Imām Abī Mansūr Al- Matorīdī*. Second Volume. Damascus: Al- Ma'had Al- Elmīyy Al- Feransi Le Al- Derāsat Al- Arabiyyah.

Sobhānī Tabrīzī, Ja'far. (1999). *The Culture of Islamic Beliefs and Denominations*. Second Volume. Translated by Mohammad īsā Ja'farī. Second Edition. Qom: Tawhīd.

Sobhānī Tabrīzī, Ja'far. (2008). *Encyclopedia of Islamic Theology*. Qom: Imam Sādiq Institute.

Tabātabāyī, Mohammad Hossein.(2008).*Translation of Tafsīr Al-Mīzān*. First Volume. Translated by Mohammad Bāqer Mūsavī. 11th Edition. Qom: Islamic Publications Office.

Taftāzānī, Mas'ūd Ibn Omar. (1412 A.H.). *Explanation of Al- Maqāsed*. 4th Volume. Al-šarīf Al-Razī.

Tahānavī, Mohammad Alī Ibn Alī. (1996). *Mawsū'at Kaššāf Estelāhāt Al- Fonūn*. Second Volume. Beyrūt: Maktabat Lebanon Našerūn.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-10]