

توحید افعالے ازنگاہ مذاہب و فرق اسلامے

حسن تر کاشوند

پڑوہشکده حج و زیارت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۹	دیباچه
۱۱	مقدمه
۱۵	فصل اول: تعریف توحید و اقسام آن
۱۵	گفتار اول: تعریف توحید
۱۵	توحید در لغت
۱۶	توحید در اصطلاح
۱۷	گفتار دوم: اقسام توحید
۲۳	فصل دوم: حقیقت توحید افعالی
۲۳	مقدمه
۲۴	گفتار اول: اشاعره و توحید افعالی
۲۷	گفتار دوم: معتزله و توحید افعالی
۳۱	گفتار سوم: شیعه امامیه و توحید افعالی
۴۵	گفتار چهارم: وهابیت و توحید افعالی
۵۸	گفتار پنجم: توحید افعالی از منظر قرآن کریم
۵۹	۱. دسته اول: انتساب بی واسطه پدیده‌ها به خداوند

- الف) خلقت بی واسطه همه چیز ۵۹
- ب) تخلف ناپذیری اراده خداوند ۵۹
- ج) خلق اعمال انسان ۶۰
- د) نیازمندی همه مخلوقات به خدا و تسلیم بودن در برابر او ۶۱
- ۲. دسته دوم: انتساب پدیده‌ها به مجرای طبیعی خود ۶۲**
- الف) تأثیر دیگر موجودات در خلقت ۶۲
- ب) انتساب افعال بندگان به خود آنها ۶۳
- ۳. دسته سوم: انتساب افعال به خدا و دیگر موجودات ۶۴**
- جمع بین آیات ۶۵**
- اشاعره ۶۵
- معتزله ۶۶
- متکلمان امامیه ۶۶
- حکمای مشاء ۶۷
- حکمت متعالیه ۶۷
- وهابیت ۶۸
- دیدگاه مقبول ۶۸
- فصل سوم: توحید افعالی و نظام علیت ۷۵**
- گفتار اول: اصل علیت از منظر قرآن کریم ۷۵
۱. علیت در حوادث طبیعی ۷۷
۲. علیت فرشتگان ۸۰
۳. علیت شیطان ۸۳
- گفتار دوم: دیدگاه‌ها ۸۳
۱. اشاعره ۸۳
۲. معتزله ۹۱

۹۳ شیعه امامیه
۹۴ الف) جمع مبتنی بر سلسله طولی علل
۹۹ ب) جمع مبتنی بر علیت حقیقی و اعدادی
۱۰۲ ج) جمع مبتنی بر مظهریت و تشآن
۱۰۴ ۴. وهابیت
۱۰۶ ارزیابی
۱۱۱ فصل چهارم: توحید افعالی و اختیار
۱۱۱ مقدمه
۱۱۲ گفتار اول: آیات جبر و اختیار
۱۱۳ ۱. آیات جبر
۱۱۳ الف) اراده انسان، مقهور مشیت خداوند
۱۱۳ ب) ضرورت اذن الهی در کارهای انسان
۱۱۴ ج) خالقیت خدا درباره افعال انسان
۱۱۵ د) خالقیت انحصاری خداوند
۱۱۶ ه) مقدر بودن افعال انسان
۱۱۸ ۲. آیات اختیار
۱۱۸ الف) آیات عهد و میثاق
۱۱۹ ب) آیات ابتلاء و آزمایش انسان
۱۲۰ ج) آیات استناد عمل به انسان
۱۲۲ د) آیات مکلف بودن بشر به قدر وسع خود
۱۲۳ ه) آیات مصرح بر اختیار
۱۲۴ گفتار دوم: دیدگاه‌ها
۱۲۴ ۱. جبر
۱۲۶ الف) جبر خالص

- ب) جبر غیر خالص (کسب)..... ۱۳۱
- تفاسیر کسب..... ۱۴۱
- ۲. تفویض..... ۱۴۷**
- الف) افعال، ناشی از خواست انسان ۱۵۲
- ب) جزا و پاداش مترتب بر اعمال انسان ۱۵۴
- ج) انسان فاعل افعال خود..... ۱۵۵
- ناسازگاری با توحید افعالی..... ۱۵۹
- تشابه به ثنویت..... ۱۶۰
- ۳. امر بین الامرین..... ۱۶۰**
- الف) آیات دال بر نظریه امر بین الامرین ۱۶۴
- ب) تفاسیر و قرائت‌های مختلف از نظریه امر بین الامرین..... ۱۶۹
- ۴. دیدگاه وهابیت..... ۱۸۸**
- کتابنامه..... ۱۹۵**

دیباچه

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي محمد و آله الطاهرين .

توحید یعنی اعتقاد به یکتایی خداوند متعال در ذات، صفات و افعال که اولین سنگ بنای ادیان الهی است. همه پیامبران، دعوت خویش را با توحید آغاز کرده‌اند. توحید افعالی که از اقسام توحید است، یعنی اعتقاد به بی‌نیازی خداوند در افعال خود و نیازمندی موجودات دیگر به او در انجام کارهایشان و تحقق همه پدیده‌ها با اراده و خواست خداوند. اندیشمندان مسلمان در بیان حقیقت توحید افعالی و موضوعات مربوط به آن مانند رابطه توحید افعالی با نظام علّیت، اختیار انسان، شرور و... تحلیل‌های متفاوتی ارائه داده‌اند.

کتاب پیش رو با عنوان «توحید افعالی از نگاه مذاهب و فرق اسلامی»، نوشته فاضل ارجمند حضرت حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای حسن ترکشوند، با بیان معنای دقیق و صحیح توحید افعالی و گزارش و ارزیابی اجمالی دیدگاه مذاهب اسلامی در این باره، به نقد و بررسی دیدگاه فرقه وهابیت درباره این موضوع می‌پردازد؛

زیرا مبنای بسیاری از تفکرات انحرافی وهابیان، فهم نادرست آنان از حقیقت توحید افعالی و موضوعات مربوط به آن است. امید است تلاش ایشان رضایت الهی را در پی داشته باشد و توجه اندیشمندان اسلامی را جلب کند.

انه ولی التوفیق

گروه کلام و معارف

پژوهشکده حج و زیارت

مقدمه

توحید و ضرورت برخورداری از باور و رفتار موحدانه، مهم‌ترین آموزه‌ای است که در همه ادیان الهی مطرح شده و همه انبیای الهی مردم را به آن فرا خوانده‌اند:

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون﴾ (انبیاء: ۲۵)

ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست؛ پس فقط مرا پرستید.

- ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾ (نحل: ۳۶)

ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را پرستید.

در میان تعالیم اسلامی، توحید از جایگاه بلندی بهره‌مند است. قرآن کریم در آیات بسیاری به توحید و ابعاد آن پرداخته و آموزه‌های آن چنان عمق و غنا دارد که ذهن کنجکاو و جست‌وجوگر متکلمان و فیلسوفان و دل و جان مشتاق عارفان را سیراب می‌کند و در عین حال، برای عموم مردم نیز راهگشا و سودمند است؛ به دیگر سخن، توحید از گسترده‌ترین و ظریف‌ترین معارف دینی است که فهم دقیق

و درست همه ابعاد و ظرافت‌های آن، جز با به کارگیری عقل سلیم و پیروی از قرآن و راهنمایان الهی و معصوم میسر نیست؛ زیرا آنانی که جز از این طریق به دنبال کشف حقیقت بوده‌اند، نه تنها به آن نرسیده، بلکه در وادی ضلالت سرگردان مانده‌اند.

اگر انسان، به‌راستی موحد بوده و از آلودگی شرک، در همه ابعاد آن، پاکیزه باشد، از همه انحراف‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی نجات می‌یابد و به کمالات انسانی می‌رسد. از این‌رو مهم‌ترین وظیفه هر انسانی، این است که در همه شئون، به توحید خداوند معتقد و ملتزم باشد. توحید یعنی اینکه ذات مقدس احدیت، یکتا و بی‌همتاست، شبیه و نظیر ندارد و تنها اوست که شایسته بندگی و پرستش است.

لازمه یکتایی خداوند، مشابهت نداشتن و تباین ذاتی و صفاتی او با مخلوق است که منتج به عدم تشابه و مسانخت ذات، صفات و فعل خالق با مخلوق است. از همین‌رو مفاهیمی که انسان به‌دلیل محدودیت وجودی خود و محدودیت ابزارهای ادراکی‌اش به کار می‌برد، هرگز بر خدا صدق نمی‌کند؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ.^۱

هرچه را با عقول و اوهام خود در دقیق‌ترین معنای آن درباره خداوند، تمیز و تشخیص دهید، همچون خود شما آفریده و مصنوع است و به خود شما باز می‌گردد و منسوب است.

اما از آنجایی که انسان و قوای ادراکی او محدود است، به ناچار از مفاهیم محدود خود برای شناخت و معرفی خداوند بهره می‌گیرد و در معرفی صفات و افعال الهی، الفاظ و مفاهیمی را به کار می‌بندد که برای دیگران استفاده می‌کند. ولی این بدان معنا نیست که شخص موحد از شئون توحید دست برداشته و به شرک گراییده است.

توحید، گستره وسیعی دارد و در دو ساحت اندیشه و عمل راه می‌یابد. از این رو انسان موحد باید در حوزه اندیشه و نظر، اعتقاد قطعی به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال داشته باشد و اگر چنین اعتقادی در اعماق جان او ریشه دواند، اعمال و رفتارش نیز توحیدی و موحدانه می‌شود.

از اقسام توحید که انسان موحد در حوزه اندیشه و نظر باید اعتقاد قطعی به آن داشته باشد، توحید افعالی است. از سویی هریک از فرق اسلامی و اندیشمندان مسلمان، در بیان حقیقت آن و مسائل مربوطه‌اش، مانند رابطه توحید افعالی با نظام علیت، اختیار انسان، شرور و... دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند. در این نوشتار ضمن گزارش و ارزیابی اجمالی دیدگاه مذاهب اسلامی در این باره، به ارزیابی دیدگاه فرقه وهابیت نیز خواهیم پرداخت؛ زیرا مبنای بسیاری از تفکرات انحرافی این جریان، فهم نادرست آنان از این حقیقت است.

مؤلف

زمستان ۱۳۹۳

فصل اول: تعریف توحید و اقسام آن

گفتار اول: تعریف توحید

توحید در لغت

واژه توحید، مصدر باب تفعیل و از ریشه «وَحَدَّ» است. یکی از معانی باب تفعیل، کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن است؛ برای مثال، «تعظیم» به معنای بزرگ دانستن است. بر این اساس توحید، به معنای یکی دانستن و یکتا شمردن است. در کتب لغت در این باره آمده است: «وَحَدَّ: انْفَرَدَ بِنَفْسِهِ؛ وَحَدَّ الشَّيْءُ: اَيْ اَفْرَدَهُ؛ وَحَدَّ اللهُ سَبْحَانَهُ: اَقْرَبَّ وَآمَنَ بِاَنَّهُ وَاحِدٌ»؛^۱ «التوحيد في اللغة، الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد».^۲

البته در برخی کتب لغت، به این معنای توحید اشاره نشده است.

۱. معجم الوسيط، ابراهيم مصطفى، ص ۱۰۱۶.

۲. موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف محمد علي جرجاني، رفيق عجم، ج ۲،

بلکه مفاد آن را در وصف خداوند متعال و در برابر تشبیه و تثلیث ذکر کرده‌اند.^۱

توحید در اصطلاح

توحید در اصطلاح، به معنای اعتقاد به وحدانیت و یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال و شریک برنگزیدن برای او در عبودیت است.^۲ البته این واژه در برخی منابع، در معنای گسترده‌تری به کار رفته که شامل مباحث مربوط به اثبات وجود خدا، اوصاف الهی، مانند توحید، علم، قدرت و... و افعال الهی نیز می‌شود؛^۳ در واقع این معانی از توحید، برابر با خداشناسی است. همچنین این واژه، گاهی برای اشاره به همه مباحث اعتقادی، اعم از خداشناسی، نبوت، امامت و معاد به کار می‌رود و به معنای اصول دین است که در برابر فروع دین و اخلاق قرار می‌گیرد.^۴ گفتنی است در اینجا همان کاربرد و معنای اول مقصود است و این معنا را به صورت کلی همه فرق اسلامی پذیرفته‌اند؛ هر چند در حدود و ثغور آن اختلافاتی وجود دارد.

۱. ر.ک: تهذیب اللغة، محمدبن احمد، ازهری، ج ۳، ص ۱۲۸؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،

اسماعیل بن حماد جوهری، ج ۱، ص ۵۴۵؛ لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

۲. ر.ک: هدایة الامة الى المعارف الأئمة، ابوجعفر خراسانی، ص ۳۴۷.

۳. ر.ک: سرمایه ایمان، عبدالرزاق لاهیجی، ص ۱۹؛ موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، سمیع دغیم، ج ۱، ص ۳۹۸.

۴. ر.ک: شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی، ج ۱، ص ۱۶۴؛ تاریخ فلسفه اسلامی، سیدحسین نصر، ج ۱، ص ۱۳۶.

وهابیون با تأکید بر توحید عبادی، تعریف متفاوتی از توحید دارند. محمد بن عبدالوهاب در این باره می‌گوید:

التوحید هو افراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرسل الذي ارسلهم الله به الي عباده.^۱

توحید عبارت است از یکتا دانستن خداوند سبحان در عبادت و این همان دین پیامبران است که خداوند با آن، دین آنها را به سوی بندگانش فرستاد.

در این تعریف، فقط به بخشی از توحید، یعنی توحید عبادی توجه شده و دیگر بخش‌ها مغفول مانده است. او معنای اصلی توحید را صرفاً در توحید عبادی تفسیر می‌کند و توحید را مرادف با عبادت می‌داند. بر این اساس، وهابیون به بهانه قرائتی که از توحید دارند، دیگر مسلمانان را مشرک و مهدورالدم می‌دانند.

گفتار دوم: اقسام توحید

مباحث مرتبط با توحید بسیار گسترده و از ظرفیتی خاص برخوردار است؛ از آنجایی که هر فرد مسلمان و موحد باید هم باور و اعتقاد موحدانه داشته باشد و هم در عمل موحدانه رفتار کند، متکلمین همواره می‌کوشند که این مباحث را با تنظیم و دسته‌بندی دقیق در اختیار مردم گذارند. البته تقسیم‌بندی‌های متفاوتی مطرح شده که از شایع‌ترین و دقیق‌ترین تقسیمات توحید، تقسیم آن به توحید نظری و عملی است:

۱. کشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، ص ۱۵۵.

- توحید نظری؛ یعنی انسان در حوزه نظر و اعتقاد باید باور موحدانه داشته باشد.

- توحید عملی؛ یعنی انسان در حوزه عمل باید رفتار موحدانه داشته باشد که البته رفتار موحدانه، مبتنی بر اعتقاد و باور موحدانه است.

توحید در حوزه شناخت و معرفت (نظری)، خود به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که عبارت است از:

۱. توحید ذاتی: یعنی اعتقاد به یکتایی و بساطت ذات خداوند؛
۲. توحید صفاتی: یعنی اعتقاد به یکتایی خداوند در برخورداری از صفات کمال و عینیت این صفات با ذات الهی؛
۳. توحید افعالی: یعنی اعتقاد به بی‌نیازی خداوند در افعال خود و نیازمندی موجودات دیگر به او در انجام کارهایشان و تحقق همه پدیده‌ها با اراده و خواست حضرته.ش.

بیشتر فرق اسلامی، هرچند در تعریف و بیان حقیقت این تقسیم‌بندی با یکدیگر اختلاف نظر دارند، فی‌الجمله آن را پذیرفته‌اند. اما وهابیت در تبیین و دسته‌بندی اقسام توحید نظر دیگری دارد. پیروان فرقه وهابیت در مباحث توحید، اهتمام ویژه‌ای به توحید در الوهیت دارند. صالح بن فوزان در شرح کلام محمد بن عبدالوهاب می‌گوید:

أما الذين يقولون إن التوحيد هو الإقرار بأن الله هو الخالق الرازق المحيي المميت... إلخ فهم غلطون غلطاً فاحشاً، ولم يأتوا بالتوحيد المطلوب الذي دعت إليه الرسل... ما بعث الرسل لتقرير توحيد الربوبية لأن هذا

موجود لکنه لا يكفي بل بعثهم لتوحيد الألوهية الذي هو إفراد الله تعالى بالعبادة وهو دين الرسل كلهم من أولهم إلي آخرهم.^۱

اما کسانی که می‌گویند توحید یعنی اقرار به خالقیت، رازقیّت، حیات دهنده و میراننده بودن خداوند، در اشتباهی روشن هستند و بیان نکرده‌اند آن توحید مطلوبی را که همه پیامبران به آن دعوت کرده‌اند... پیامبران برای بیان توحید در ربوبیت مبعوث نشده‌اند؛ زیرا این توحید در بین مردم وجود داشته، اما کافی نبوده است؛ بلکه آنان برای توحید در الوهیت که به معنای شایسته دانستن فقط خداوند برای عبادت است، مبعوث شده‌اند و این دین همه پیامبران، از اول تا آخر است.

عبدالرحمن ناصر السعدی در این باره می‌گوید:

القرآن كله لتقرير التوحيد ونفي ضده، وأكثر الآيات يقرر الله فيها توحيد الألوهية، وإخلاص العبادة لله وحده، لا شريك له، ويجبر أن جميع الرسل إنما أرسلت تدعوا قومها إلي أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً، وأن الله تعالى إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه، وأن الكتب والرسل بل الفطر والعقول السليمة كلها اتفقت على هذا الأصل، الذي هو أصل الأصول كلها، وأن من لم يدين بهذا الدين الذي هو إخلاص العبادة والقلب والعمل لله وحده فعمله باطل.^۲

قرآن تماماً برای بیان توحید و نفی شرک است و بیشتر آیات، توحید در الوهیت و خالص بودن عبادت برای خداوند را بیان

۱. شرح کتاب کشف الشبهات، صالح بن فوزان، ص ۱۲.

۲. القواعد الحسان في تفسير القرآن، عبدالرحمن بن ناصر السعدی، ج ۱، ص ۱۵.

کرده‌اند و آیات خبر می‌دهند که همه انبیا فرستاده شده‌اند تا قوم خود را به این فرا بخوانند که خدا را عبادت کنند و به او شرک نوزند. همانا خداوند جن و انس را خلق کرده است تا او را عبادت کنند و همانا همه کتب [آسمانی] و پیامبران، بلکه فطرت و عقل سلیم همگی بر این اصل اتفاق دارند و همانا کسی که متدین به این دین، یعنی خالص کردن عبادت، قلب و عمل برای خداوند نباشد، عملش باطل است.

در آثار فرقه وهابیت، توحید به سه نوع توحید در صفات، توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت منحصر شده است. محمد بن عبدالوهاب توحید را به سه نوع تقسیم کرده است: توحید ربوبی، توحید الوهی و توحید اسماء و صفات.^۱

عبدالوهاب توحید ربوبیت را به این معنا می‌داند که خداوند را در خلق و تدبیر یگانه بدانی و از فرشتگان، پیامبران و غیر ایشان، برای او در این امور شریکی قائل نباشی.^۲ وی در توضیح توحید در الوهیت می‌گوید: توحید الوهیت عبارت است از اینکه افعال بندگان برای غیر او انجام نشود؛ مانند دعا، نذر، قربانی...^۳ او توحید اسما و صفات را همان توحید علمی می‌داند.^۴ البته برخی شارحان، این سخن او را این‌گونه توجیه کرده‌اند که توحید اسماء و صفات، در حقیقت داخل

۱. الرسالة المفیدة، محمد بن عبدالوهاب، ص ۳۹؛ الفتاوی و المسائل، همو، ص ۴۲.

۲. الرسائل الشخصية، محمد بن عبدالوهاب، ص ۶۵.

۳. الرسالة المفیدة، ص ۴۱.

۴. الفتاوی و المسائل، همو، ص ۴۲.

در توحید ربوبیت است. از این رو برخی علما در تقسیم‌بندی‌های خود توحید را فقط به دو نوع تقسیم کرده‌اند: توحید در معرفت و اثبات که همان توحید ربوبیت و اسما و صفات یا توحید علمی است؛ و توحید در طلب و قصد، که توحید عملی و همان توحید در الوهیت است.^۱ صاحب «شرح العقیة الطحاویة» نیز می‌نویسد:

التوحید یتضمن ثلاث أنواع: أحدها: الکلام فی الصفات والثانی: توحید الربوبیة، و بیان أن الله وحده خالق کل شیء. والثالث: توحید الالهیة، وهو استحقاقه سبحانه وتعالی أن یعبده وحده لا شریک له.^۲

توحید سه نوع است: «توحید در صفات؛ توحید در ربوبیت؛ یعنی اینکه فقط خداوند خالق هر چیزی است و توحید در الوهیت؛ یعنی اینکه فقط خداوند شایسته عبادت و پرستش است.

در نقد این دیدگاه و این نوع تقسیم‌بندی باید گفت که در نگاه قرآنی باید به یگانگی ذات خداوند معتقد باشی (توحید ذاتی) و همه ما سوی‌الله را مخلوق او بدانی (توحید در خالقیت) و تدبیر و اداره امور عالم را مختص او بدانی (توحید در ربوبیت) و بر این باور باشی که لزوم بندگی و فرمان‌برداری فقط مختص اوست (توحید در عبادت). توحید خالقیت و ربوبیت، گاهی ذیل عنوان توحید افعالی جای می‌گیرد؛ زیرا خلق و تدبیر هر دو از مقوله تأثیرند و براساس تعالیم قرآنی، تنها مؤثر مستقل در هستی خداوند است.

۱. المجموع المفید شرح کتاب التوحید، عبد العزیز بن باز، ص ۶۱۸.

۲. شرح العقیة الطحاویة، ابن ابی العز الحنفی، ص ۷۸؛ ر.ک: الإرشاد إلی صحیح الاعتقاد، صالح

اما از نگاه وهابيون، توحيد در ربوبيت مفهومی عام دارد که نه تنها شامل توحيد افعالی می‌شود، بلکه از دیدگاه دیگر مسلمانان مساوی با توحيد نظری است؛ به عبارت دیگر همه مسلمانان، اعتقاد به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال را شرط موحد بودن می‌دانند که به این، توحيد نظری گفته می‌شود؛ معمولاً فرد با وجود چنین باوری، رفتار موحدانه خواهد داشت که همان توحيد عملی است.

اما از نگاه وهابیت، توحيد در ربوبیت که از اقسام توحيد افعالی است و خود توحيد افعالی از اقسام توحيد نظری به شمار می‌رود، برابر با کل توحيد نظری است. البته در آثار و منابع وهابیت، توحيد افعالی با عنوان توحيد ربوبی مطرح شده است: «توحيد الربوبية وهو توحيد الله بأفعاله».^۱

۱. التمهيد لشرح كتاب التوحيد، الشيخ صالح آل الشيخ، ص ۱۱؛ رسالة في أسس العقيدة، محمد

فصل دوم: حقیقت توحید افعالی

مقدمه

از منظر اندیشمندان مسلمان، خداوند افزون بر آنکه صفات کمالی دارد، مبدأ وقوع افعال نیز است. بر این اساس آفریدن، روزی دادن، تدبیر امور مخلوقات و... در زمره افعال الهی است. از سوی دیگر، جهان هستی صحنه وقوع افعال و آثار متنوعی است که مبدأ آن در نگاه نخست، مخلوقات خداوندند و با نگاه ظاهری و سطحی، محل ظهور آثار بی‌شماری از سوی فاعل‌های گوناگون و متکثر است. اما این نگاه با دیدگاه توحیدی اسلام سازگار نیست؛ زیرا در نگرش توحیدی اسلام، تنها مؤثر و فاعل مستقل در عالم، ذات مقدس خداوند است و جز او هیچ موجود دیگری فاعلیت تام و مستقل ندارد و این همان گوهر توحید افعالی است. بنابراین، توحید افعالی و نفی کثرت از مقام فعل به دو صورت تصور کردنی است:

۱. یگانگی خداوند در اسماء و صفات فعلیه؛ یعنی خداوند همان گونه که در مرتبه ذات و صفات واحد است، در مرتبه فعل نیز

واحد است و شریک و ضد و کمک و مثل و مانند آنها برای او در مقام فعل، تصور کردنی نیست. از این رو توحید افعالی این خواهد بود که خداوند موجودات را بدون کمک و ابزار آفریده است.

۲. انحصار فاعلیت استقلالی به خداوند و وابستگی همه موجودات در فاعلیت خود به خدا. بنابراین توحید افعالی، یعنی درک این حقیقت که تنها فاعل مستقل در هستی خداست و دیگر فاعل‌ها در اثرگذاری و علیت خود استقلال ندارند و به او وابسته‌اند.

البته باید توجه داشت که دستیابی به حقیقت توحید افعالی، کاری است که از عهده کسی بر نمی‌آید؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «تحقیق هذه المسألة الشريفة من عظام المسائل الالهية ولم يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك».^۱

در این نوشتار، ابتدا به صورت اجمالی گزارشی از دیدگاه مذاهب اسلامی درباره توحید افعالی و مباحث مربوط به آن مطرح می‌کنیم. سپس به تبیین و تحلیل دیدگاه وهابیت در این باره خواهیم پرداخت. در پایان نیز با مراجعه به قرآن و آیات شریفه، این موضوع مهم را بررسی می‌کنیم.

گفتار اول: اشاعره و توحید افعالی

اشاعره به موضوع توحید افعالی توجه ویژه داشته و در منابع خود، ذیل عناوینی چون «الأفعال»^۲، «خلق الأعمال»^۳، «افعال

۱. اسفار، ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۸۷.

۲. رک: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۱۷.

۳. رک: الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، عبد الملك جوینی، ص ۷۹؛ الاربعین فی اصول الدین، فخرالدین رازی، ج ۱، ص ۳۱۹؛ غایة المرام، سیف الدین آمدی، ص ۱۸۸.

واجب الوجود»^۱، «حدوث الكائنات»^۲ و «خلق افعال العباد»^۳ به آن پرداخته‌اند.^۴

اشاعره بر این باورند که هر چه متلبس و متصف به وجود شود، ذاتاً، صفتاً و فعلاً همه به اراده خداوند است و مستقیم و بی‌واسطه خلق می‌شوند. آنان فاعل و علت همه اشیا و افعال را خداوند می‌دانند و معتقدند خدا فاعل بی‌واسطه و مستقیم همه پدیده‌هاست و غیر او را فاقد تأثیر می‌دانند.

ابوالحسن اشعری می‌گوید: «هیچ آفریننده‌ای جز خدا نیست و کارهای بندگان مخلوق اوست... بندگان قادر نیستند چیزی بیافرینند، درحالی‌که خود آنها مخلوق خداوند هستند».^۵

شعار اصلی آنان «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است. در واقع اشاعره به پیروی از پیشوای خود و با تمسک به آیه مبارکه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) تمام آنچه را متلبس و متصف به وجود می‌شود، از نظر ذات، صفات، اراده و فعل، بدون واسطه، به خدا منتسب می‌دانند و تمام اعیان و اعمال را به مقتضای اصل عموم توحید، بی‌واسطه مخلوق خدا می‌پندارند. از نظر آنان اسباب، حقیقی نیستند؛ بلکه سببیت و علیت حقیقی فقط میان خداوند و معلول‌ها برقرار است

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، ابو حامد غزالی، ص ۱۱۵.

۲. نهاية الاقدام، شهرستانی، ص ۳۶.

۳. شرح المواقف، میر سید شریف جرجانی، ج ۸، ص ۱۴۵.

۴. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۵؛ المحصل، فخرالدین رازی، ص ۲۸۰؛ غایة المرام، ص ۲۰۱؛

الإقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۵؛ نهاية الأقدام، ص ۵۱۴.

۵. ابوالحسن اشعری، الإبانة عن اصول الديانة، ص ۴۶.

و نسبت‌هایی که میان اشیا به نظر می‌رسد، جز عادت الله یا اتفاق دائم اکثری نیستند و در واقع، نقش انسان به (کسب) عمل محدود است نه ایجاد آن.^۱

اشاعره، منکر وجود علل واسطه در نظام آفرینش‌اند. ایشان آنچه را دیگران در توالی حوادث، علت و معلول می‌نامند، «عادت الله» دانسته، می‌گویند: «سنت الهی بر این جاری است که برخی حوادث به دنبال برخی دیگر باشد و اسباب و عللی را که می‌بینیم و آنها را دخیل در حوادث می‌دانیم و افعال و حرکاتی که به انسان و حیوان نسبت می‌دهیم، فقط به حسب ظاهر است، نه حقیقت امر و عادت خداوند چنین است که ابتدا آن اسباب ظاهری و به دنبال آن مسببات بیاید».^۲

بنابراین می‌توان گفت که توحید افعالی از دیدگاه اشاعره، به معنای ضرورت اعتقاد به صدور همه افعال از خداوند به صورت مستقیم و بدون تأثیر و دخالت دیگر موجودات است.

اشاعره از جمع بین آیاتی که فعل و تأثیر الهی را در جهان هستی مطرح و خداوند را فعال ما یشاء و تنها خالق و موجد همه اشیا و مدبر همه امور عالم معرفی می‌کنند^۳ و آیاتی که تأثیر دیگر موجودات بر یکدیگر را می‌پذیرند و افعال بندگان را مستند به خود آنان می‌دانند^۴ و تعارضی ظاهری بین آنها به نظر می‌رسد، چنین نتیجه

۱. ر.ک: تهافت الفلاسفه، ابو حامد غزالی، ص ۱۱۴.

۲. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، صص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۳. فاطر: ۳؛ انعام: ۱۰۱ - ۱۰۲؛ رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ فرقان: ۲؛ قمر: ۴۹؛ صافات: ۹۶؛ انفال: ۱۷.

۴. آیات، به تفصیل در بیان توحید افعالی از دیدگاه قرآن خواهد آمد.

گرفته اند که این دو دسته از آیات با یکدیگر تعارض دارند: «واذا تعارضتا تساقطا» و از همین رو نمی‌توان به ظاهر این دو دسته از آیات ملتزم شد. پس به عقل مراجعه می‌کنیم و دلایل عقلی نیز تأثیر را منحصر در خدا می‌دانند. پس اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات، حقیقی و اسناد فعل به اسباب و علل در دسته دوم آیات - به قرینه عقلی - مجازی است.^۱ بنابراین از دیدگاه آنان، همه افعال منحصر در فعل خداست و جز او هیچ کس و هیچ چیز، اعم از موجودات مادی و مجرد، هیچ گونه نقش و سهمی در فاعلیت و علیت در جهان هستی ندارند.

گفتار دوم: معتزله و توحید افعالی

در کتب ملل و نحل، مشهور است که معتزله - در برابر دیدگاه جبر - قائل به تفویض شده‌اند؛ یعنی خداوند به انسان استقلال تام داده و انجام کارهای اختیاری‌اش را به صورت کامل به خود او وانهاده است؛ به عبارت دیگر، معتزله بر این باورند که قدرت همه مخلوقات امری حادث است و این قدرت حادث، به تنهایی می‌تواند در پیدایش افعال دخالت داشته باشد. بلکه به صورت استقلالی دخالت دارد و به دلیل همین توانایی، انسان فاعل همه افعالش است.

بغدادی در این باره می‌گوید: «معتزله معتقدند انسان‌ها در ترکیب افعال خود قادر و توانایند و خدای عزوجل در قلمرو کارهای آنان و

۱. شرح الموافف، ج ۸، ص ۱۵۸؛ تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۸.

دیگر جانداران، صنع و نقشی ندارد».^۱

فخر رازی نیز می‌گوید: «معتزله قائل به این است که مؤثر در حصول و پیدایش فعل، قدرت انسان به صورت استقلالی است».^۲

براساس این دیدگاه مشهور که معتزله را قائل به تفویض می‌داند، معتزله می‌بایست توحید افعالی را قبول نداشته باشند؛ زیرا آنان فاعلیت خداوند را منحصر در آفرینش ابتدایی می‌دانند و بر این باورند که اشیا فقط در حدوث نیازمند علت و متناسب به آن هستند؛ ولی در بقا و انجام افعال، بی‌نیاز از علت می‌باشند. توحید افعالی از دیدگاه آنان، تنها به این معناست که خداوند در انجام افعال خود یکتاست و هیچ شریک و یآوری ندارد. اما در دیگر افعال موجودات دخالتی ندارد و آنان در کارهای خود مستقل‌اند.

البته نظر دیگری درباره معتزله وجود دارد مبنی بر اینکه نمی‌توان به راحتی معتزله را جزء مفوضه و معتقدین به وانهادگی همه افعال انسان به خود او و استقلال و بی‌نیازی او از خداوند در انجام افعالش دانست؛ زیرا معتزله در برابر اهل حدیث و اشاعره که به حکم وجود خالق واحد در عالم، همه افعال را به او نسبت می‌دادند و بنده را فقط ظرف ایجاد این افعال می‌دانستند و عقیده آنان برخلاف فطرت و حکم عقل و عقلا بود و پیامدهای ناگواری به دنبال داشت، مسئله اختیار انسان را مطرح ساخته‌اند و سخنان آنان و ادله‌ای که برای اثبات نظر خود اقامه کرده‌اند، همگی ناظر بر نقد نظریه اهل حدیث و

۱. الفرق بین الفرق، ابو منصور بغدادی، ص ۹۴.

۲. القضا والقدر، فخرالدین رازی، ص ۳۴.

اشاعره و نفی جبر بوده است؛ نه برای بیان و اثبات تفویض و استقلال تام انسان در افعال خود.^۱

معتزله در واقع، برای دفاع از عدل الهی و پیراستن ساحت حضرتش از انتساب به قبایح، چنین سخنانی را مطرح کرده‌اند؛ زیرا گمان برده‌اند که انتساب افعال انسان به خداوند مستلزم جبر انسان در انجام تکالیفش خواهد بود که عقلاً قبیح است. البته فحص در کتاب «شرح الاصول الخمسه» و کتاب «المغنی لابواب التوحید والعدل» نوشته قاضی عبدالجبار، همین دیدگاه را تأیید می‌کند که نسبت دادن تفویض به معتزله با واقعیت‌های خارجی سازگار نیست و دست‌کم نظریه تفویض به معنای استقلال انسان در فعل خود و بی‌نیازی از خداوند، تنها می‌تواند نظریه برخی از آنان باشد، نه همه آنها. شواهد و قراینی دال بر این مطلب نیز وجود دارد؛ مانند:^۲

۱. معتزله، قدرت انسان بر اعمالش را قدرتی اعطایی از جانب

خداوند می‌دانند. قاضی عبدالجبار در این باره می‌گوید:

اتفق کل اهل العدل الي أن افعال العباد من تصرفهم وقيامهم
و قعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عزوجل اقدرهم علي ذلك.^۳

همه عدلیه اتفاق نظر دارند بر اینکه کارهای بندگان از جانب خود آنها حادث می‌شود و خداوند آنان را بر این کارها قدرت داده است.

۲. آنان علاوه بر پذیرش قدرت بخشی خداوند به انسان در مرحله

۱. ر.ک: بحوث فی الملل والنحل، جعفر سبحانی، ج ۳، صص ۳۰۱ - ۳۰۷.

۲. ر.ک: نگاه سوم به جبر و اختیار، محمد حسن قدردان قراملکی، صص ۱۰۵ - ۱۱۰.

۳. المغنی، قاضی عبدالجبار معتزلی، ج ۸، ص ۲۳.

نخستین خلقت (حدوثاً)، قدرت انسان بر انتخاب راه را نیز در هر لحظه به خداوند مستند می‌کند. قاضی عبدالجبار در تفسیر آیه شریفه «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ»^۱، لطف و توفیق الهی در هر لحظه از حیات انسانی را پذیرفته، می‌گوید: «ان المراد به اللهم الطف لنا ووفق حتي نستسلم لك ونؤمن لك»^۲.

۳. همچنان معتزله، قدرت الهی را مقدم بر قدرت انسان می‌دانند. قاضی عبدالجبار در پاسخ به شبهه تعارض نظریه قدرت انسان بر اعمال خویش با قضا و تدبیر الهی، پس از یادآوری این نکته که قدرت انسان، همواره و پیوسته از خداوند سرچشمه می‌گیرد، به این نتیجه می‌رسد که در صورت تعلق اراده خداوند برخلاف اراده انسان، اراده الهی متعین خواهد بود؛ پس هرآنچه خدا اراده کند، وجود آن واجب خواهد بود؛ چه انسان برخلاف آن قادر باشد یا نباشد.^۳

۴. شواهد دیگر اینکه معتزله ضمن پذیرش اصل قضا و قدر، لوح محفوظ و علم پیشین الهی، تفسیر قضا و قدر به معنای خلق افعال انسان را نادرست می‌دانند و آن را به علم پیشین و اعلام الهی تفسیر می‌کنند. قاضی عبدالجبار در این باره نیز می‌گوید: «ان ارادت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك... و اذا ارید به الأعلام والإخبار فان ذلك یصح

۱. بقره: ۱۲۸.

۲. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار معتزلی، ص ۲۵۹. [انتساب این کتاب به قاضی مشکوک است].

۳. «لانه [العبد] یقدر بقدره یحدثها الله تعالی و انما یصح أن یفعلها بحسبها فی العدد، و التقدیم تعالی اذا أراد ضد ما أراده كان فعله بالوجود أولى، كما یجب ذلك لولم یکن قادر سواه، فإذا كان كل ما أرادته تعالی یجب وجوده قدر العبد علی خلافه ام لم یقدر علیه، فكیف یفسد التدبیر؟». المغنی، قاضی عبدالجبار معتزلی، ج ۸، ص ۲۸۹.

علي بعض الوجوه».^۱

بنابراین، استقلال انسان و استغنائی او از خداوند در انجام افعالش، که اشاعره آن را به معتزله نسبت داده‌اند، با منابع خود معتزله همخوانی ندارد و نمی‌توان آن را به همه معتزله نسبت داد و عباراتی را هم که از معتزله نقل شده و موهم تحدید قدرت الهی است، می‌توان با عبارات صریح آنان که قدرت مطلق الهی و شمول آن را بر افعال بندگان اثبات می‌کند، جمع و توجیه کرد.

پس نمی‌توان به سادگی معتزله را منکر توحید افعالی دانست و به نظر می‌رسد که آنان نفیاً و اثباتاً به انکار نقش خداوند در اعمال انسان توجه نداشته‌اند. بلکه در مقابل نظریه جبرگرایی، با طرح نظریه اختیار از صفت عدالت و حکمت الهی، دفاع عقلانی کرده‌اند.

گفتار سوم: شیعه امامیه و توحید افعالی

اندیشمندان و عالمان بزرگ شیعی با بهره‌گیری از قرآن کریم و پیروی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام توحید افعالی را به معنای انحصار فاعلیت استقلالی به خداوند و وابستگی همه موجودات در فاعلیت خود به او و یکتایی و بی‌نیازی خداوند در افعالش می‌دانند. البته آنان برای اجتناب از توالی باطلی که تفاسیر دیگر فرق اسلامی مطرح کرده‌اند، کوشیده‌اند که تبیین و تفسیری صحیح از این حقیقت به دست دهند.

در منابع قدما و متأخرین از متکلمین امامیه عناوینی مانند «توحید

۱. شرح الاصول الخمسة، صص ۵۲۲ و ۵۲۳.

افعالی»، «توحید در خالقیت» و «توحید در ربوبیت» دیده نمی‌شود، بلکه آنان این موضوع را در ضمن عناوینی چون «خلق الأعمال»^۱، «صانع العالم»^۲، «الأفعال»^۳ و «قادر مرید»^۴ مطرح کرده‌اند. اما در برخی آثار کلامی معاصرین، «توحید افعالی» در کنار توحید ذاتی و صفاتی مطرح شده است^۵ و برخی دیگر نیز این موضوع را در ضمن توحید در خالقیت، ربوبیت، حاکمیت، تشریح و... بحث و بررسی کرده‌اند.^۶

همان‌گونه که اشاره شد، در آثار قدماي از متکلمین امامیه، تعریف و تبیین توحید افعالی مطرح نشده و بیشتر موضوع قادر بودن خداوند به هر مقدوری بیان شده است؛ مثلاً شیخ طوسی درباره قدرت الهی می‌گوید:

الله تعالی قادر علی کل مقدور، وعالم بكل معلوم، بدلیل ان نسبة جمیع المقدورات والمعلومات الی ذاته المقدسة المنزهة علی السویة، فاختصاص قدرته تعالی وعلمه ببعض دون بعض ترجیح بلا مرجح، وهو محال.^۷

خداوند قادر بر هر مقدور و عالم به همه معلومات است؛ زیرا نسبت همه مقدورات و معلومات به ذات خداوند، علی السویه و برابر است.

-
۱. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، فاضل مقداد، ص ۲۶۳.
 ۲. الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، محمد بن حسن طوسی، ص ۴۹.
 ۳. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۳.
 ۴. جمل العلم والعمل، سید مرتضی، صص ۲۹ و ۳۰؛ انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، حسن ابن یوسف حلّی، ص ۸۷؛ تقریب المعارف، ابو الصلاح حلّی، ص ۷۳.
 ۵. ر.ک: توحید در قرآن، عبدالله جوادی آملی، ص ۴۴۰؛ آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۳۷.
 ۶. ر.ک: حق الیقین، عبدالله شبر، ج ۱، ص ۳۶؛ الالهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، صص ۳۸۷ - ۴۲۸.
 ۷. العقائد الجعفریة، شیخ طوسی، ص ۲۴۵.

پس مختص دانستن قدرت و علم او به برخی مقدرات و معلومات، ترجیح بلامرّج است که محال می‌باشد.

از این عبارت که هر امر مقدور و ممکن متعلق قدرت الهی است، به دست می‌آید که ایشان نیز توحید افعالی به معنای خالقیت فراگیر الهی و منسوب بودن همه موجودات به خداوند را مطرح کرده است. البته ایشان در این بیان، چگونگی انتساب مخلوقات و ممکنات به خداوند را تبیین نکرده‌اند؛ ولی با توجه به اینکه ایشان نیز همانند دیگر متکلمان امامیه از نافیان جبرند و این به معنای انتساب غیرمستقیم افعال اختیاری بشر به خداوند است، می‌توان نتیجه گرفت که منظور ایشان، تعلق اراده و خواست مستقیم خداوند به مقدرات و ممکنات نیست.

در برخی آثار متکلمان متأخر به این موضوع توجه شده است. برخی از آنان، شمول و تعلق قدرت و اراده الهی به همه مقدرات و ممکنات را بیان کرده‌اند؛ مثلاً لاهیجی می‌گوید:

[توحید] یعنی اعتقاد کردن به اینکه خدا که آفریننده عالم است... محتاج به معین و مددکار نیست و همه چیز را آفریده و همه عالم را به محض اختراع خود خلق کرده است.^۱

در این بیان، هم استقلال خداوند در انجام کارها و بی‌نیازی او به دیگران و هم خالقیت فراگیر و تعلق قدرت او به همه چیز مطرح شده است که این همان توحید افعالی است. البته در اینجا چگونگی

۱. رسائل فارسی، حسن بن عبد الرزاق لاهیجی، ص ۱۲۶.

انتساب همه چیز (ممکنات) به خداوند تبیین نشده است. اما برخی متکلمین معاصر، توحید افعالی را در این معنا در نظر می‌گیرند که انسان موحد باید خداوند را در خالقیت و انجام افعال خود مستقل و بی‌نیاز از غیر بداند و اینکه دیگر موجودات، به سبب قدرت اعطایی خداوند و اذن او عمل می‌کنند، و هریک از موجودات امکانی به تقدیر، مشیت و اذن الهی، مؤثر در آثار خود می‌باشند؛ بنابراین همه موجودات در ذات و خصوصیات خود و همه افعالی که از این خصوصیات نشئت می‌گیرد، به خالقیت الهی منتهی می‌شود و براساس نظام اسباب و مسببات، همه آنها منسوب به خداوندند و در واقع همه عالم، مجموعه‌ای واحد است که در عین اتصال و اثرگذاری آنان بر یکدیگر، به خداوند منتهی می‌شود. در نتیجه، حقیقتاً و بالأصله خالق و مدبری جز او وجود ندارد.^۱

با توجه به مطالب یادشده، هر چند نمی‌توان نگاهی واحد و تعریفی هماهنگ از توحید افعالی را به همه متکلمین امامیه نسبت داد، می‌توان گفت که فی الجمله آنان توحید افعالی را به این معنی می‌دانند که خداوند در افعال خود به کسی و چیزی نیاز ندارد و در کارهایی که انجام می‌دهد، یگانه و مستقل است^۲ و همه کارها - حتی کارهای انسان - به مشیت و اراده اوست.^۳ آنان اصل علیت در جهان را به رسمیت می‌شناسند و توحید افعالی را براساس آن تفسیر می‌کنند؛

۱. الالهیات، ج ۲، صص ۵۲ و ۵۳؛ آموزش عقاید، ص ۱۳۷.

۲. همان.

۳. کلیات علوم اسلامی، مرتضی مطهری، ص ۱۷۱.

یعنی نظام اسباب و مسببات اصالت دارد و هر اثری در عین اینکه مستند به سبب نزدیک خود است، مستند به حق تعالی نیز است، و این دو سبب، در طول یکدیگرند، نه در عرض هم؛^۱ یعنی خداوند فاعل بعید و مسبب الاسباب است و علل طبیعی و بشری، فاعل قریب و سبب مباشرند.

البته فاعل بعید بودن خداوند به این معنا نیست که فاعلیت او در مرتبه فاعل قریب حضور ندارد، بلکه خدای سبحان با حفظ علل و اسباب طبیعی و بشری، در همه مراحل و مراتب، حقیقتاً فاعل است؛ زیرا او فاعل و موجد همه چیز است؛ از این رو نه جبر لازم می‌آید و نه تفویض.^۲ به عبارت دیگر اتکای عوالم امکانی به خداوند و استناد آنها به او به دو صورت می‌تواند تحقق یابد:

۱. استناد مباحثی و اینکه خداوند مستقیماً مبدأ تمام آثار باشد و درحقیقت یک علت، جانشین مجموع علل طبیعی و غیرطبیعی شود که این، همان جبر را در پی دارد.

۲. با ایجاد عوالم امکانی به صورت نظام علی و معلولی، به تمام موجودات با حفظ مراتب، قوه و قدرت، تأثیر و ایجاد بخشد که هر مرتبه‌ای، مسبب از مرتبه مافوق و سبب مادون خود باشد و فیض الهی از طریق اسباب و مسببات و علل و معالیل به تمام موجودات برسد و در عین حال مجموع سلسله با مراتب گوناگون خود، مستند به ذات او و قائم به وی بوده باشد. در این صورت، فعل بشر مخلوق خود

۱. کلیات علوم اسلامی، مرتضی مطهری، ص ۱۷۱.

۲. رک: توحید در قرآن، صص ۴۴۷ و ۴۴۸.

اوست و در عین حال مخلوق خداوند نیز خواهد بود. از آن حیث که انسان فاعل مباشر و صرف کننده قدرت اکتسابی در جهت فعل است، مخلوق خود اوست و از آن بابت که خود انسان و قدرت مکتسب او مخلوق خداست، طبعاً فعل او نیز مخلوق تسبیبی خداوند خواهد بود و سرانجام نیاز بشر به صورت امکان با استناد به واجب، ولو از طریق وسایط مرتفع خواهد شد. بنابراین همان طور که نیاز ممکن برطرف می‌شود، توحید در خالقیت (توحید افعالی) نیز که اصل عقلی و قرآنی است، کاملاً محفوظ می‌باشد؛ زیرا خالق اصیل و مؤثر مستقل در همه مراتب و سلسله‌ها یکی است و خالقیت غیر او به اذن و مشیت خدا و به قدرت او انجام می‌شود.^۱

البته از برخی عبارات متکلمین، ممکن است این گونه استفاده شود که آنان توحید افعالی را قبول نداشته و به تفویض معتقد بوده‌اند؛ مثلاً در کلام شیخ طوسی این گونه آمده است:

إننا قلنا ان ما هو مقدور لنا لا يجوز ان يكون مقدورا له، لأن ذلك يؤدي إلى كونه موجودا معدوما. لأننا لو فرضنا الواحد منا دعتة الدواعي إلى إيجاده وجب حدوثه من جهة، وإذا لم يرد الله تعالى يجب ان لا يوجد، فاجتمع في فعل واحد وجوب حدوثه، ووجوب انتفائه. وذلك محال، فوجب بطلانه علي كل حال.^۲

ما می‌گوییم آنچه مقدور ماست [قدرت ما به آن تعلق گرفته است]، جایز نیست که مقدور خداوند نیز باشد؛ اگر مقدور هر دو باشد،

۱. ر.ک: جبر و اختیار، جعفر سبحانی، ص ۵۹.

۲. الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، ص ۹۹.

باید آن چیز هم موجود باشد و هم معدوم، چون اگر فرض کنیم کسی از انسان‌ها انگیزه ایجاد آن را داشته باشد، باید آن شیء، از این حیث به وجود بیاید و اگر خداوند آن را اراده نکرده باشد، لازم است که موجود نشده باشد و به وجود نیاید. پس یک چیز، هم واجب است که باشد و هم نباشد و این محال است.

یا فاضل مقداد می‌گوید: «ذهب أهل العدل الي أن العبد فاعل لافعاله الصادرة عنه، وأن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل».^۱

یا اینکه متکلمان امامیه، سه معنا را برای قضا و قدر الهی بیان می‌کنند و یکی از آن معانی، «خلق و ایجاد» است، که این معنا را درباره افعال اختیاری انسان نمی‌پذیرند؛ زیرا افعال انسان را صادر شده از جانب خود او می‌دانند.^۲

اما به نظر می‌رسد که متکلمان امامیه، خالقیت مستقیم و بی‌واسطه خداوند درباره افعال اختیاری انسان را انکار می‌کنند، اما فاعلیت باواسطه و بالتسبیب او را می‌پذیرند؛ زیرا آنان همه موجودات امکانی را در وجود و اثرگذاری‌شان، وابسته و نیازمند به خداوند می‌دانند و این در واقع، همان توحید افعالی است، هر چند به آن تصریح نکرده باشند.

پس بی‌تردید، مقصود آنان از اینکه انسان فعل اختیاری‌اش را به صورت مستقل انجام می‌دهد، این نیست که او از قدرت الهی بی‌نیاز

۱. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۲۶۴.

۲. ر.ک: المنقذ من التقليد، سدید الدین حمصی رازی، ج ۱، ص ۱۹۳؛ اللوامع الالهية، فاضل

مقداد، ص ۲۱۵.

است و افعال او حتی با واسطه نیز مخلوق خدا نباشد، بلکه مقصود آنان از استقلال، نبودن فاعلیت دیگری در عرض فاعلیت انسان در افعال اختیاری اش است. از این رو متکلمان امامیه نیز همانند حکمای مشاء افعال انسان را از طریق فاعل‌های طولی به خداوند نسبت می‌دهند و خدا را فاعل بعید و انسان را فاعل قریب افعال بشری می‌دانند.

باید توجه داشت که نفی مخلوق بودن افعال اختیاری انسان از سوی خداوند که در سخنان متکلمان عدلیه مطرح شده، ناظر بر جنبه‌های ذیل است:

۱. نفی سخن مجبره که به وجود قدرت برای انسان معتقد نبودند و نفی سخن اشاعره که قدرت انسان را مؤثر در پیدایش فعل او نمی‌دانستند.

۲. خالق و محدث به کسی گفته می‌شود که فعل بدون واسطه یا واسطه‌ای غیر قادر و مرید از او صادر شود و از آنجا که واسطه خدا و فعل اختیاری، انسانی است که قدرت و اراده دارد، خدا خالق و محدث فعل انسان نخواهد بود؛ هر چند فعل، با استناد به قدرت و اراده‌ای که او افاضه کرده است، واقع می‌شود.

۳. در افعال انسان، کارهای ناروا وجود دارد و از آنجا که فاعل و خالق افعال ناروا مذموم است و خدای سبحان از فعل مذموم ستوده است، خدا خالق و فاعل افعال انسان نخواهد بود.

وجه اول، ناظر بر رکن اساسی دیدگاه عدلیه درباره صدور حکم اختیاری بودن افعال انسان و ابطال نظریه جبر است و دو وجه اخیر،

ناظر بر شکل ظاهری دیدگاه آنان است و قبول یا رد آن، خدشه‌ای به رکن اساسی دیدگاه آنان وارد نمی‌کند. آن رکن این است که انسان با قدرت و اراده‌ای که خداوند به او افزوده است، فعل اختیاری خود را پدید می‌آورد و اگرچه قدرت او وابسته به قدرت و افزوده الهی است، قدرت خدا در عرض قدرت انسان در فعل او تأثیری ندارد و از این حیث گفته می‌شود که قدرت انسان، مستقل در تأثیر است.^۱

البته در اینکه آیا می‌توان انسان را خالق افعال اختیاری‌اش نامید، یا به کارگیری این واژه برای انسان صحیح نیست و باید از واژه‌های دیگری مانند فاعل، محدث، مخترع، صانع و مکتسب استفاده کرد، دو قول وجود دارد: شیخ مفید به کار بردن واژه خالق را برای انسان در قبال کارهای اختیاری‌اش روا نمی‌داند و این نظر را به امامیه، زیدیه، معتزله بغداد، اکثر مرجئه و اهل حدیث نسبت می‌دهد، و معتزله بصره را طرفدار جواز اطلاق لفظ خالق بر انسان می‌داند.^۲

حکمای شیعه نیز به این موضوع توجه ویژه نشان داده‌اند.^۳ حکمای مشاء با پذیرش رابطه علی و معلولی، خداوند تبارک و تعالی را در صدر سلسله علل می‌دانند و همه افعال را به صورت فاعلیت

۱. ر.ک: توحید افعالی، علی ربانی گلپایگانی. این مقاله در جلد دوم دانشنامه کلام اسلامی توسط مؤسسه امام صادق (ع) منتشر خواهد شد.

۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، صص ۵۸ و ۵۹.

۳. در تبیین دیدگاه فلاسفه و عرفا ر.ک: «فاعلیت قریب از دیدگاه فلسفه و عرفان»، رسول باقریان، معارف عقلی، ۱۳۸۵ ه.ش، شماره ۴، صص ۱۳۵-۱۵۴، بهره گرفته شده است.

طولی به وی منتسب می‌کنند. این فاعلیت که با واسطه به شمار می‌رود، گام نخست برای جمع بین فاعلیت حق در کنار حفظ سلسله وسایط است. مباحث حکمت مشاء بیشتر بر وجود و احکام آن مبتنی است. آنان ضمن طرح اصیل بودن وجود، کثرت حقیقی موجودات و تباین آنها با یکدیگر را مطرح می‌سازند^۱ و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و علت حقیقی احتیاج ممکن به واجب را همان امکان او می‌دانند؛ از این رو وجود واجب را علت وجود هر ممکن می‌دانند.^۲

در حکمت مشاء با حفظ فاعلیت علل فاعلی برای افعالشان از راه قاعده «علة العلة علة» فاعل همه این فواعل، خداوند است.^۳ به عبارت دیگر آنان، بر اساس این قاعده خداوند را علت همه موجودات و افعال آنها می‌دانند؛ البته با حفظ سلسله علل و وسایط. بنابراین از دیدگاه فلاسفه مشاء باید از ظاهر «لا مؤثر فی الوجود الا الله» صرف نظر کرد و کلمه «مستقلاً» را در تقدیر گرفت و توحید افعالی را «لا مؤثر مستقلاً فی الوجود الا الله» معنا کرد؛ زیرا علت‌های امکانی، وجود (فی نفسه) خود را از علت خویش دریافت کرده‌اند.

توحید افعالی در حکمت متعالیه ذیل عنوان توحید در الوهیت و ربوبیت بحث شده است.^۴ در حکمت متعالیه، «وجود» واقعیت اصیل است و حقیقت واحدی به شمار می‌رود که تمام کثرات اصیل عالم به

۱. ر.ک: التعليقات، ابن سینا، ص ۱۲۱.

۲. ر.ک: همان، صص ۱۳۳ و ۱۳۵؛ شرح الاشارات والتنبیها، نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۱۸.

۳. الالهیات الشفاء، همو، صص ۳۲۷ و ۳۲۸.

۴. ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۹۲؛ نهاية الحکمة، محمدحسین طباطبایی، ص ۲۴۶.

آن باز می‌گردد و اختلاف این کثرات نیز به دلیل شدت و ضعف در برخورداری از این واقعیت است. از این رو وجود، مراتب مختلف تشکیکی دارد که اختلاف آنها به شدت و ضعف است.^۱ همچنین در حکمت متعالیه، «وجود» بنا بر تقسیم اولی، به «وجود فی نفسه» و «وجود فی غیره» تقسیم می‌شود. وجود فی نفسه، همان وجود مستقل علت است که هیچ حکمی را به نحو استقلال نمی‌پذیرد و فقط نقش مرآتیت و حکایت‌گری از وجود مستقل را دارد.^۲

از سوی دیگر در حکمت متعالیه، بنابر قاعده الواحد و تشکیک وجود، نظام هستی ترتیب مخصوصی دارد که در صدر این نظام تشکیکی، وجود به شرط لایبی خداوند، سپس به ترتیب، عقل اول، عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت جاری می‌گردد.^۳ در جای جای این سلسله تشکیکی، هر موجودی از طریق علل و وسایط خود با حق ارتباط می‌یابد. این ارتباط که به شکل عین‌الربط و عین‌التعلق بودن است، نه تنها فاعلیت حق یا علت هستی بخش او را برای تک تک معالیل و موجودات روشن می‌سازد، بلکه فاعلیت قریب و بی‌واسطه او را نیز ثابت می‌کند؛ زیرا براساس فقر وجودی موجودات هستی در قبال واجب و اینکه وجود فقری، هیچ حکمی را نمی‌پذیرد و هر حکمی که بر او حمل شود، از جمله فاعلیت اشیاء، در حقیقت برای وجود مستقل است. از این رو فاعلیت قریب خداوند اثبات می‌شود.

۱. رک: اسفار، ج ۶، ص ۹۲؛ نه‌ایة الحکمة، ص ۱۸.

۲. اسفار، ج ۱، صص ۲۶۶ - ۳۳۰.

۳. همان، صص ۳۱۳ - ۳۱۵.

علامه طباطبایی در این باره می گوید:

ان وجود المعلول بالنسبة الي العلة وجود رابط غير مستقل، متقوم بوجود العلة، فالموجودات الإمكانية كائنة ما كانت روابط بالنسبة الي وجود الواجب بالذات غير مستقلة منه محاطة بمعني ليس بخارج فما في الوجود الآ ذات واحده مستقلة به تتقوم هذه الروابط وتستقل، فالذوات وما لها من الصفات والأفعال، افعال له، فهو تعالي فاعل قريب لكل فعل وفاعله.^۱

بنابراین علل وسط در این نظام، هیچ نقشی جز معد و واسطه فیض بودن ندارند و فقط مصحح قابلیت قابل اند نه فاعلیت فاعل. البته این مطالب در نخستین مراحل حکمت متعالیه که بر تشکیک خاص مبتنی می باشد، مناسب است؛ وگرنه در مراحل بعد، ملاصدرا با پذیرش دیدگاه وحدت شخصی وجود، نظریه «تجلی و تشأن» را که مولود عرفان اسلامی است، مطرح می کند و درصدد مدلل کردن یافته های عرفانی است. بنابراین ملاصدرا در ابتدا - به دلیل رعایت مراتب تعلیم - وجود کثرات را در عین وحدت می پذیرد، ولی بعداً وجود کثرات را به نمود و ظهور تنزل می دهد. بنابراین با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره وحدت شخصی وجود، وجود ربطی، امکان فقری، اضافه اشراقیه و انحصار جعل در وجود، وجود معلول، ذاتی در قبال علت نیست، بلکه ذاتش عین ربط و فقر به علت است.^۲

۱. نهاية الحکمة، ص ۳۰۱.

۲. اسفار، ج ۶، ص ۲۱۷.

همچنین براساس این نظریه، فقط خداوند از وجود حقیقی برخوردار است و ما سوی الله، ظهور، نمود، شأن و وصف او به شمار می‌آیند؛ یعنی وجود حق به واسطه وجود منبسط که به شکل تفصیلی در برگیرنده همه ممکنات است، در مجالی و مظاهر مختلف نمایان شده است. در مقام تمثیل، وجود حق به شخص و وجود ماسوا به سایه آن تشبیه می‌شود که تحقق سایه به وجود شخص وابسته است.^۱

با تکیه بر همین مبنا، ملاصدرا همچون عرفا، علت را به تشآن و تجلی تفسیر می‌کند و فقط واجب الوجود را حقیقی و ما سوی الله را از شئونات، تجلیات و ظهورات او می‌شمارد و معلول را اعتباری محض و ظهور علت می‌داند. از این رو موجودات دیگر، «بود» حق تعالی نیستند، بلکه «نمود» او به شمار می‌آیند؛ «هو الحقیقة والباقي شئونه؛ وهو الذات وغيره اسماء ونعوته، وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه».^۲

با ارجاع علّیت به تشآن و تجلی، توحید افعالی به این معنا خواهد بود که افعال صادره از موجودات را باید جلوه افعال خدا دانست؛ چنان‌که خود موجودات تجلی و ظهور او به شمار می‌آیند. بنابراین فاعلیت حقیقی، تنها از آن خداوند است و این عنوان برای غیر او زینده نیست؛ زیرا فاعل حقیقی، جعل وجود می‌کند که آن هم غیر خداوند کسی دیگر نیست.

پس ملاصدرا به جای علّیت که در آن سخن از دو وجود است و به شکلی با یکدیگر ارتباط دارند، تجلی را مطرح کرده که فقط

۱. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۰۰.

صحبت از یک وجود و تجلیات آن است. براین اساس در برابر وجود خداوند که وجود حقیقی است، جایی برای دیگر موجودات نخواهد بود تا علّیتی برای آنها ثابت شود.

بنابراین همان گونه که در تمام عالم هستی، شأنی جز شأن الهی تحقق ندارد، تمام افعال نیز منسوب به اوست و فعل شخص در عین حال که حقیقتاً فعل خود اوست، کار خدا نیز است، و انتساب یک فعل، هم زمان به دو فاعل آن هم به صورت حقیقی و بی واسطه ممکن است. ملاصدرا در این باره می گوید:

كما انه ليس في الوجود شأن الا هو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل الا فعله، لا بمعنى انه فعل «زيد» مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد مع انه فعله بالحقیقة دون المجاز، فهو فعل الله بالحقیقة... كما في قوله تعالی ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾.^۱ او^۲

بنابراین در حکمت صدرایی با توجه به وحدت نظام آفرینش^۳ و براساس قاعده «الواحد»، توحید افعالی به این معنا خواهد بود که عالم با تمام اجزایش مخلوق یک خالق است؛ با این توضیح که اولین و تنها فیضی که بی واسطه و بالذات از وجود حقیقی صادر می شود، وجود منبسط است که از وحدت تشکیکی ظلی برخوردار است؛ یعنی آن

۱. حدید: ۴.

۲. اسفار، ج ۶، صص ۳۷۳ و ۳۷۴.

۳. یعنی علم آفرینش، با تمام کثراتی که در آن مشاهده می شود، یک واحد نظام مند و حقیقی است.

وجود منبسط در مقام فیض اول - با تمام مراتب تشکیکی اش - از جنبه ظلی و انتسابش به حق تعالی، امر واحد و دفعی است (کن)؛ در عین حال متکثر، دائم، نامتناهی و تدریجی است (فیکون). از این رو تمام افعال عالم منظوری در حقیقت وجود منبسط است که فعل بی واسطه و آنی خداوند است. به این دلیل، مراتب جهان هستی، فعل خداوند به شمار می‌رود و به صورت حقیقی و سلب نشدنی به او منسوب است.

گفتار چهارم: وهابیت و توحید افعالی

در آثار و منابع وهابیت، توحید افعالی با عنوان توحید ربوبی مطرح شده است (توحید الربوبية وهو توحید الله بأفعاله).^۱ حال باید دید که آیا وهابیون توحید افعالی را به معنای متفرد بودن خداوند در افعال خاصی می‌دانند و بر این باورند که نسبت دادن دیگر افعال به غیر خدا صحیح است و آن را منافی توحید افعالی نمی‌دانند یا اینکه آنان هر فعلی را که در عالم رخ می‌دهد، فعل خدا می‌دانند؟ به عبارت دیگر از نظر آنان، آیا خداوند دو قلمرو دارد: یکی مربوط به ذات خودش است که کسی حق ورود به این قلمرو را ندارد؛ و قلمرو دیگر، مربوط به امور طبیعی دنیاست که جزء کارهای عادی مخلوقات به شمار می‌رود و این مربوط به مخلوقات است، و اختیار و اراده آنها در آن نقش دارد و ارتباطی به خداوند ندارد؟ قطعاً

۱. التمهید لشرح کتاب التوحید، ص ۱۱؛ رساله فی أسس العقيدة، محمد بن عودة السعوی، ج ۱،

دو قلمرو برای هستی فرض کردن و خداوند را در مرزی و دیگر موجودات، به ویژه انسان را در مرزی دیگر پنداشتن و بین این دو انفکاک قائل شدن، مردود و خود نوعی شرک است و نباید خدا را از افعال خویش و موجودات جدا کنیم؛ زیرا ما معتقدیم: ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً...﴾^۱ و «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». تقسیم کار میان خالق و مخلوق، نوعی شرک ذاتی خفی است.

به نظر می‌رسد که وهابیان در برخی از تعاریفی که برای توحید افعالی به دست داده‌اند، توحید افعالی را به معنای متفرد بودن خداوند در برخی افعال خاص مانند خلق، رزق، احیا، اماته، تدبیر امور و... دانسته‌اند که البته در برگیرنده پذیرش فاعلیت غیرخداوند در افعال دیگر است. برخی از تعاریفی که این معنا از آنها فهمیده می‌شود، عبارت‌اند از:

- توحید الربوبية: فعل الرب، مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة

وإنزال المطر وإنبات النباتات وتدبير الأمور.^۲

توحید ربوبیت، فعل پروردگار است مانند خلق کردن، روزی دادن، حیات دادن، میراندن، باراندن باران، رویاندن گیاهان و تدبیر کارها.

- توحید الربوبية: هو اعتقاد العبد بأن الله هو الرب المتفرد بالخلق

والرزق مربي جميع الخلق بالنعمة ومربي خواص خلقه وهم الأنبياء

بالعقائد الصحيحة والأخلاق الجميلة والعلوم النافعة والأعمال.^۳

۱. بقره: ۱۶۵.

۲. موسوعة مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، ج ۱۵، ص ۳.

۳. مختصر الأسئلة و الأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، عبد العزيز المحمد السلطان، ص ۶؛

القول السديد في مقاصد التوحيد، الشيخ عبدالرحمن بن ناصر بن سعدی، ص ۱۹.

توحید ربوبیت، یعنی اعتقاد بنده به اینکه خداوند یکتاست در خلق کردن و رزق دادن. او مربی همه مخلوقات است با نعمت دادن، و مربی خواص از مخلوقات یعنی انبیاست به واسطه عقاید صحیح و اخلاق زیبا و علوم نافع و

- توحید الربوبية، وهو: إفراد الله تعالى بالخلق، والرزق، والتدبير، والإحياء، والإماتة، وتدبير الخلاق. هذا توحيد الربوبية، أنه لا خالق، ولا رازق، ولا محيي، ولا ضار، ولا نافع؛ إلا الله سبحانه وتعالى. هذا يُسمَّى: توحيد الربوبية، وهو: توحيد بأفعاله سبحانه وتعالى، فلا أحد يخلق مع الله، ولا أحد يرزق مع الله، ولا أحد يحيي ويميت مع الله سبحانه وتعالى.^۱

توحید در ربوبیت، یعنی یکتا دانستن خداوند در خلق کردن، روزی دادن، تدبیر کردن، حیات دادن، و میراندن. یعنی خالق، رازق، حیات دهنده، میراننده و تدبیر کننده‌ای جز او وجود ندارد. پس هیچ کسی با خدا در خلق کردن، روزی دادن، حیات دادن و میراندن، شراکت و همراهی ندارد.

- فأما توحيد الربوبية: فمعناه توحيد الله بأفعاله. وأفعال الله كثيرة، منها: الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وتدبير الملك، والنفع، والضّر، والشفاء، والإجارة، كما قال تعالى في التنزيل: ﴿وَهُوَ يُحْيِي وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾^۲ وإجابة دعوة المضطر، وإجابة دعوة الداعي، ونحو ذلك من أفراد الربوبية، فالمتفرد بذلك علي الكمال هو الله جل وعلا فتوحيد الربوبية: هو توحيد الله بأفعاله سبحانه.^۳

۱. إغاثة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان، الجزء الأول، ص ۲۳.

۲. المؤمنون: ۸۸.

۳. التمهيد لشرح كتاب التوحيد، ص ۱۱.

توحید در ربوبیت، یعنی یکتا دانستن خداوند در افعالش و خداوند افعال زیادی دارد مانند خلق کردن، رزق دادن و... پس یگانه کامل در این امور خداوند است. بنابراین توحید در ربوبیت، همان یگانه دانستن خداوند در افعالش است.

- توحید الربوبية هو: إفراد الله تعالى بأفعاله سبحانه وتعالى.^۱

توحید در ربوبیت، به معنای یگانه و متفرد بودن خداوند در افعالش است.

قرآینی در سخنان وهابیان هست که مؤید این است که آنان توحید افعالی را به معنای متفرد بودن خداوند در برخی افعال مانند خلق، رزق، احیا، امانه... می‌دانند. این معنی، در بردارنده پذیرش فاعلیت غیرخداوند در افعال دیگر است. محمد بن صالح العثیمین در تعریف توحید ربوبی می‌گوید: «توحید الربوبية وهو إفراد الله سبحانه وتعالى في أمور ثلاثة: في الخلق والملك والتدبير».^۲

او پس از تقسیم کردن توحید ربوبی به توحید در خالقیت، مالکیت و ربوبیت، در تبیین و توضیح آنها می‌گوید:

توحید در خالقیت، یعنی اعتقاد به یکتایی خداوند در خالقیت، و اما خالقیت غیرخداوند حقیقی نبوده و ایجاد بعد از عدم نیست؛ بلکه فقط دگرگون کردن چیزی از حالتی به حالت دیگر است که این نیز امری فراگیر نمی‌باشد، بلکه محصور و محدود به آن چیزی است که انسان بر آن توان دارد؛ و توحید در مالکیت نیز یعنی اعتقاد به

۱. شرح القواعد الأربع، صالح بن فوزان، ج ۱۷، ص ۱۱.

۲. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين، ص ۲۱.

اینکه فقط خداوند، مالکیت بر مخلوقات خود دارد، و اما مالکیت غیرخداوند محدود است و انسان، فقط مالک چیزی است که تحت تصرف اوست و مالکیت او تام و فراگیر نیست و فقط در چهارچوب شرع می‌تواند در مملوک خود تصرف کند؛ و توحید در تدبیر نیز یعنی اعتقاد به اینکه مدبری غیر از خداوند نیست و البته انسان می‌تواند آنچه را در اختیار دارد، به اذن شارع تدبیر کند.^۱

در این عبارات، خالقیت غیرخداوند حقیقی دانسته نشده و خلق فقط به خداوند اختصاص داده شده؛ اما مالکیت و تدبیر غیرخداوند، به صورت حقیقی به غیرخداوند نسبت داده شده است؛ هرچند محدود و مشروط به اذن شارع. در نتیجه این دیدگاه، منجر به پذیرش فاعلیت حقیقی غیر خدا می‌شود.

اگر گفته شود قید «باذن الله»، دافع چنین اشکالی است؛ در پاسخ می‌گوییم از ظاهر این کلمات فهمیده می‌شود که مقصود ایشان، اذن

۱. «فإفراده بالخلق: أن يعتقد الإنسان أنه لا خالق إلا الله... أما ما ورد من إثبات خلق غير الله... فهذا ليس خلقاً حقيقياً، وليس إيجاداً بعد عدم، بل هو تحويل للشيء من حال إلى حال، وأيضاً ليس شاملاً، بل محصور بما يتمكن الإنسان منه، ومحصور بدائرة ضيقة؛ فلا ينافي قولنا: أفراد الله بالخلق. وأما أفراد الله بالملك: فأن نعتقد أنه لا يملك الخلق إلا خالقهم... وأما ما ورد من إثبات الملكية لغير الله... فهو ملك محدود لا يشمل إلا شيئاً يسيراً من هذه المخلوقات؛ فالإنسان يملك ما تحت يده، ولا يملك ما تحت يد غيره، وكذا هو ملك قاصر من حيث الوصف؛ فالإنسان لا يملك ما عنده تمام الملك، ولهذا لا يتصرف فيه إلا على حسب ما أذن له فيه شرعاً، فمثلاً: لو أراد أن يحرق ماله، أو يعذب حيوانه؛ قلنا: لا يجوز، أما الله. سبحانه -، فهو يملك ذلك كله ملكاً عاماً شاملاً. وأما أفراد الله بالتدبير: فهو أن يعتقد الإنسان أنه لا مدبر إلا الله وحده... وأما تدبير الإنسان؛ فمحصور بما تحت يده، ومحصور بما أذن له فيه شرعاً». القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، ج ۱، صص ۹ - ۱۱.

تشریحی است نه اذن تکوینی؛ یعنی غیرخداوند، مثلاً انسان، در چهارچوب قوانین شرعی می‌تواند از مالکیت و تدبیر خود بهره گیرد، اما مالکیت و تدبیر او را نفی نمی‌کند؛ بلکه مالکیت و تدبیر او نیز در کنار مالکیت و تدبیر خداوند مطرح شده است. در واقع، وهابیون به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل اند، دو قلمرو برای هستی فرض کرده و خداوند را در مرزی و دیگر موجودات، به ویژه انسان را در مرزی دیگر پنداشته و بین این دو انفکاک قائل شده‌اند.

برخی دیگر از وهابیون، تعاریف دیگری از توحید افعالی ارائه داده‌اند؛ مانند:

- توحید الربوبی: وهو توحید الله بأفعاله، بمعنى الإقرار بأن الله وحده الخالق لكل شيء، الرب، المالك، المحيي، المميت، الرازق، المدبر، النافع، الضار، إلى غير ذلك من خصائص الربوبية.^۱

توحید ربوبی، یعنی یکتا دانستن خداوند در افعالش؛ یعنی باید اقرار داشت به اینکه خداوند به تنهایی خالق هر چیزی است و او رب، مالک و... است.

- فتوحید الربوبية: هو إفرادُ الله تعالی بأفعاله؛ بأن يُعتَقَد أنه وحده الخالق لجميع المخلوقات، وأنه الرازق لجميع الدواب والادميين وغيرهم، وأنه مالكُ الملك، والمدبرُ لشئون العالم كله.^۲

توحید ربوبیت، یعنی یکتا دانستن خداوند در افعالش؛ یعنی باید معتقد بود به اینکه او به تنهایی خالق همه مخلوقات، رازق همه

۱. رسالة في أسس العقيدة، ج ۱، صص ۲۴ - ۲۶.

۲. عقيدة التوحيد، صالح بن فوزان، ص ۸.

حیوانات و انسان‌ها، مالک هستی و تدبیر کننده شئون همه عالم است.

- توحید الربوبية هو أفراد الله تعالى بالخلق والرزق والإحياء والإماتة وسائر أنواع التصرف والتدبير للملكوت السموات والأرض وافراده تعالى بالحكم والتشريع بإرسال الرسل وإنزال الكتب.^۱

توحید ربوبیت، به معنای یکتا دانستن خداوند در خلق کردن، رزق دادن... و تدبیر کردن ملکوت آسمان‌ها و زمین و یگانه دانستن او در حاکمیت و قانون گذاری به واسطه فرستادن انبیا و انزال کتب است.

در سه تعریف آخر، توحید افعالی اقرار به اینکه خداوند خالق هر چیزی که واژه «شیء» بر آن اطلاق شود، دانسته شده، که این معنا با انتساب همه افعال و پدیده‌های عالم به خدا سازگار است.

در این تعاریف نیز قراینی هست که بیانگر اعتقاد به همین معنا از توحید افعالی است. ابن تیمیه می‌گوید: «فتوحید الربوبية أنه لا خالق الا الله... ما يشاء كان وما لم يشأ لم يكن».^۲ او در جای دیگر می‌گوید:

أن مذهب أهل السنة والجماعة... هو أن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه وقد دخل في ذلك جميع الأعيان القائمة بأنفسها وصفاتها القائمة بها من أفعال العباد وغير أفعال العباد وأنه سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلا يكون في الوجود شيء إلا بمشيئته وقدرته، لا يمتنع عليه شيء شاءه بل هو قادر علي كل شيء ولا يشاء شيئاً إلا وهو قادر عليه... وقد دخل في ذلك أفعال العباد وغيرها.^۳

۱. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، احمد بن عبدالرزاق الدويش، ج ۱، ص ۲۰.

۲. مجموع الفتاوى، ابن تیمیه، ج ۱۰، ص ۳۳۱.

۳. همان، ج ۸، ص ۴۴۹.

مذهب اهل سنت این است که خداوند خالق و پروردگار هر چیزی است از جمله افعال عباد و غیر افعال عباد، و آنچه خداوند بخواهد، می‌شود و آنچه نخواهد، محقق نمی‌شود. پس هیچ چیزی وجود ندارد، مگر به مشیت و قدرت او، و آنچه را بخواهد، مانعی بر وجود آن نیست؛ بلکه او قادر بر هر چیز است.

همچنین نسبت دادن افعال انسان به خداوند نیز شاهد دیگری بر این معناست. ناصر العقل می‌گوید: «العباد وأفعالهم من مخلوقات الله تعالی، الذي لا خالق سواه، فالله خالق لأفعال العباد، وهم فاعلون لها علي الحقيقة».^۱

یکی دیگر از وهابیون نیز خداوند را خالق افعال انسان و هر چیز دیگری دانسته؛ می‌گوید: «أهل السنة والجماعة أثبتوا أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لأفعال العباد كما هو الخالق لكل شيء».^۲

به نظر می‌رسد، دیدگاه وهابیون درباره حقیقت توحید افعالی، که جمع بین این دو تعریف باشد، این است که آنها توحید افعالی را به معنای متفرد بودن خداوند در افعالی خاص مانند خالقیت، رازقیت و تصرف مطلق در امور مخلوقات و... می‌دانند و انکار این امر یا اعتقاد به انجام این کارها را از جانب غیر خدا، چه به صورت مستقل و چه به صورت مأذون از جانب خداوند، شرک می‌دانند.

وهابیت، اقرار به توحید افعالی را امری فطری می‌دانند که چندان نیازی به اقامه دلیل برای اثبات آن نیست. شیخ ناصر عبدالکریم العقل در این باره می‌گوید:

۱. مجمل أصول أهل السنة و الجماعة في العقيدة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص ۸.

۲. وسطية أهل السنة و الجماعة، سفر بن عبد الرحمن الحوالی، ص ۷.

آن توحید الربوبية فطري، لا يكاد ينكر بالكلية إلا نادراً، وغالب الآيات التي جاءت في تقريره جاءت في سياق الإلزام بتوحيد العبادة والطاعة، لذلك لا يعرف أن أمة من الأمم أنكرت توحيد الربوبية، بل لا توجد طائفة أجمعت على هذا الأمر على الحقيقة، ولو حصل هذا لذكره الله تعالى في قصص الأنبياء.^۱

توحيد در ربوبیت، فطری انسان است و انکار نشده؛ مگر خیلی کم، و بیشتر آیات قرآن درباره توحید، برای دعوت و الزام به توحید در عبادت و اطاعت است. از این رو امتی از امتها منکر توحید در ربوبیت شناخته نشده‌اند، بلکه طایفه و گروهی هم حقیقتاً منکر آن نشده‌اند؛ والا خداوند آن را در سرگذشت انبیا ذکر می‌کرد.

دیگری نیز می‌گوید:

دلالة الفطرة: ذلك أن الله - سبحانه - فطر خلقه على الإقرار بربوبيته، وأنه الخالق، الرازق، المدبر، المحيي المميت؛ فالإيمان بالربوبية أمر جبلي مركوز في فطرة كل إنسان، ولا يستطيع أحد دفعه ولا رفعه.^۲

خداوند مخلوقات را با اقرار به ربوبیت خلق کرده است؛ اقرار به اینکه او خالق، رازق، مدبر، حیات دهنده و میراننده است. پس ایمان به ربوبیت، امری فطری است که در نهاد هر انسانی وجود دارد و کسی قادر به دفع و رفع آن نیست.

البته آنان برای اثبات توحید افعالی از برهان تمناع نیز بهره گرفته‌اند

۱. مباحث فی عقیده أهل السنة و الجماعة و موقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، ناصر بن

عبدالكريم العقل، ج ۱، صص ۵۶ و ۵۷.

۲. رسائل الشيخ الحمد فی العقيدة، محمد بن إبراهيم الحمد، ج ۱، ص ۲.

و انتظام و احکام امور عالم را بهترین دلیل بر یکتایی خداوند در خلق عالم، تدبیر و مالکیت آن می‌دانند.^۱ «انتظام أمر العالم كله وإحكامه: أدل دليل علي أن مدبره إله واحد، ورب واحد لا شريك له ولا منازع».^۲

همچنین آنها آیات فراوانی از قرآن را بیانگر این توحید و یادآورنده آن به انسان می‌دانند^۳، و هیچ سوره‌ای را خالی از بیان این نوع از توحید نمی‌دانند.^۴

همچنین آنان معجزه را نیز دلیلی بر اثبات توحید ربوبی می‌دانند.^۵ از اعتقادات بسیار عجیب و هابیت، این است که همه انسان‌ها در طول تاریخ در زمینه توحید ربوبی موحد بوده‌اند؛ زیرا به یکتایی خداوند، رازقیت او، تدبیر جهان به دست او و... اعتقاد داشته‌اند و از آن میان، تمام مشرکان به توحید ربوبی اعتقاد داشته‌اند و آنان صرفاً در توحید عملی، توحید عبادی و توحید در اطاعت یا همان توحید الوهی مشرک بوده‌اند! ابن تیمیه در این باره می‌گوید:

هیچ یک از بنی آدم، به وجود دو رب برای عالم اعتقاد نداشته‌اند و هیچ انسانی وجود دو خدای مثل هم و مساوی در صفات و افعال را ثابت نکرده است. همچنین هیچ کسی دو موجود قدیم و مشابه را که واجب الوجود باشند قبول ندارد.^۶

۱. ر.ک: شرح العقیده الطحاویة، ابن ابی العز الحنفی، ج ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۹.

۲. مختصر الأسئلة و الأجوبة الأصولية علی العقیده الواسطية، صص ۴۹ و ۵۰.

۳. ر.ک: بقره: ۲۱ و ۲۲، ۱۶۳ و ۱۶۴؛ نمل: ۶۰ و ۶۱؛ نحل: ۱۷؛ ناس: ۱ و ۲.

۴. ر.ک: الشرك بالله انواعه و احكامه، ماجد محمدعلی احمد شبالة، صص ۳۵۹.

۵. درء تعارض العقل و النقل، ابن تیمیه الحرانی، ج ۴، صص ۳۹۱.

۶. درء تعارض العقل و النقل، ج ۹، صص ۳۴۴ و ۳۴۵؛ همچنین ر.ک: كشف الشبهات، محمدبن

عبدالوهاب، صص ۱۴؛ الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، صص ۱۶.

محمد بن عبدالوهاب در این باره می‌گوید:

المشركون يشهدون أن الله هو الخالق وحده لا شريك له وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يحيي إلا هو، ولا يميت إلا هو، ولا يدبر الأمر إلا هو، وأن جميع السموات ومن فيهنّ والأرضين السبع ومن فيها كلهم عبده وتحت تصرفه وقهره.^۱

مشركان شهادت می‌دهند که خداوند خالق عالم است و شریکی ندارد و روزی نمی‌دهد کسی جز او، و حیات نمی‌بخشد و نمی‌میراند جز او، و تدبیر نمی‌کند جز او، و آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آنهاست، بنده او و تحت تصرف اویند.

این اصلی‌ترین انحراف و هابیت در موضوع توحید افعالی است؛ زیرا با مراجعه به قرآن با دو دسته از آیات درباره عقیده مشرکان به ربوبیت روبه‌رو می‌شویم:

دسته اول، آیاتی که بیانگر اعتقاد مشرکان عصر رسالت به توحید ربوبی است؛ مانند:

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (يونس: ۳۱)

بگو چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؟ یا چه کسی مالک [و خالق] گوش و چشم‌هاست؟ و چه کسی زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ و چه کسی امور [جهان] را تدبیر

۱. کشف الشبهات، ص ۱.

می‌کند؟» به زودی [در پاسخ] می‌گویند: خدا، بگو پس چرا تقوا

پیشه نمی‌کنید [و از خدا نمی‌ترسید]؟!»

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ

قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون: ۸۶ و ۸۷)

بگو چه کسی پروردگار آسمان‌های هفت‌گانه، و پروردگار عرش عظیم

است؟ به زودی خواهند گفت: همه اینها از آن خداست! بگو آیا تقوا

پیشه نمی‌کنید [و از خدا نمی‌ترسید و دست از شرک بر نمی‌دارید]؟!»

دسته دوم نیز آیاتی است که گرفتار بودن آنان به شرک در موضوع

ربوبیت را مطرح می‌کنند؛ مانند:

﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ

بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ (مریم: ۸۱ - ۸۲)

و آنان غیر از خدا، معبودانی را برای خود برگزیدند تا مایه عزتشان

باشد! [چه پندار خامی!] هرگز چنین نیست! به زودی [معبودها]

منکر عبادت آنان خواهند شد؛ [بلکه] برضدشان قیام می‌کنند!

﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ * لَا يَسْتَطِيعُونَ

نَصْرَهُمْ وَ هُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ﴾ (یس: ۷۴ - ۷۵)

آنان غیر از خدا معبودانی برای خویش برگزیدند به این امید که

یاری شوند! ولی آنها قادر به یاری ایشان نیستند، و این

[عبادت کنندگان در قیامت] لشکری برای آنها خواهند بود که در

آتش دوزخ احضار می‌شوند!

از این آیات استفاده می‌شود که انگیزه مشرکان از پرستش الهه،

کسب عزت و نصرت و منفعت، یا دفع زیان و ضرر از جانب آنها

بوده است. شواهد تاریخی نیز بیانگر این حقیقت است که بت پرستان، برای معبودان خود به نوعی ربوبیت معتقد بوده‌اند.^۱

از جمع این دو دسته آیات فهمیده می‌شود که مشرکان عصر رسالت در امور عظیم و تدبیر کلی جهان موحد بوده‌اند و ربوبیت را در این امور مختص به خداوند می‌دانسته‌اند ولی در مسائل و امور محدود، مانند پیروزی بر دشمن، سلامت جسمانی، برکت در زندگی و نظایر آن، مشرک بوده‌اند؛ یعنی در این مسائل به ربوبیت آلهه خود معتقد بوده‌اند. از این رو قرآن با این عقیده مخالفت کرده و آن را مردود دانسته است.

بنابراین، آیاتی که وهابیون برای اثبات موحد بودن مشرکان عصر رسالت در موضوع ربوبیت به آنها استناد می‌کنند، بیانگر این حقیقت است که مشرکان، خداوند را آفریدگار و مالک جهان، و رازق و محیی و ممیت و مدبر امر جهان می‌دانسته‌اند؛ ولی دلیلی در دست نیست که آنان برای معبودان خود هیچ‌گونه تأثیری در جهان قائل نبوده‌اند، بلکه آنان معبودان خود را جز در موارد یاد شده، مؤثر می‌دانسته و معتقد بوده‌اند که آنها بیماران را شفا می‌بخشند و در جنگ با دشمنان یاری‌شان می‌کنند و همان‌گونه که اشاره شد، آیاتی بر این امر نیز دلالت دارد. از این رو به روشنی معلوم می‌شود که مشرکان در حوزه توحید نظری و توحید در ربوبیت دچار شرک بوده‌اند. آیات فراوانی^۲ بر این امر دلالت دارد؛ مانند:

۱. رک: السیرة النبویة، ابن هشام، ج ۱، ص ۷۹.

۲. رک: اخلاص: ۱ - ۴؛ شعراء: ۹۷ و ۹۸؛ انعام: ۱؛ نمل: ۶۰؛ بقره: ۲۲، ۱۶ و ۱۶۳؛ یوسف:

۳۹ و ۴۰؛ آل عمران: ۸۰؛ انعام: ۱۱۶؛ اعراف: ۵۹؛ نحل: ۵۱؛ لقمان: ۱۳؛ کهف: ۳۸؛ یوسف:

۱۰۶؛ یونس: ۶۶؛ احقاف: ۴؛ و... .

﴿قُلْ أَنتَکُمْ لَتَکْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ
أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (فصلت: ۹)

بگو: «آیا شما به آن کس که زمین را در دو روز آفرید، کافر هستید

و برای او همانندهایی قرار می‌دهید؟!» او پروردگار جهانیان است!

همچنین نمی‌توان میان توحید ربوبی و توحید الوهی تفکیک قائل شد؛ زیرا شناخت و معرفت صحیح است که معمولاً به عمل و رفتار درست منتهی می‌شود و منشأ بسیاری از اندیشه‌ها و رفتارهای شرک‌آلود، جهل و نادانی است؛ ازاین‌رو خاستگاه اصلی شرک در الوهیت، شرک در ربوبیت است.

گفتار پنجم: توحید افعالی از منظر قرآن کریم

از اندیشه‌های اساسی اسلام، که برگرفته از قرآن است، توحید افعالی یا همان قول به «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است. قرآن کریم به شیوه‌ای خاص رابطه خداوند با جهان و انسان را تبیین می‌کند. قرآن به انسان می‌فهماند که او نمی‌تواند به حقیقت افعال الهی همچون شناخت ذات و کنه صفات الهی پی ببرد؛ در عین حال با روشی خاص می‌کوشد که معرفت انسان به افعال الهی را به تدریج بالا ببرد و رابطه‌ای را که خدا با جهان و انسان دارد، روشن سازد. قرآن در موارد گوناگون، کیفیت رابطه خدا با خلق را به صورت‌های مختلف بیان کرده است.

به طور کلی، آیات شریفه قرآن درباره دخالت مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در امور عالم و تأثیر یا بی‌تأثیری علل ثانیه، سه دسته‌اند: دسته‌ای که تمام پدیده‌های هستی را بی‌واسطه به خداوند نسبت می‌دهد و

دسته‌ای دیگر، هریک از این پدیده‌ها را به مجرای طبیعی خود منسوب می‌کند، و دسته سوم، آثار و افعال موجودات را هم به خود آنها و هم به خداوند نسبت می‌دهد. از همین رو برای بیان معنای توحید افعالی از دیدگاه قرآن باید نگاهی اجمالی به این آیات داشته باشیم.

۱. دسته اول: انتساب بی‌واسطه پدیده‌ها به خداوند

آیاتی که تمام پدیده‌های هستی را بی‌واسطه به خداوند نسبت می‌دهد؛ مانند:

الف) خلقت بی‌واسطه همه چیز

آیاتی که فقط خدا را خالق جهان می‌دانند:

– ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۱۰۲)

این است پروردگار شما! هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار همه چیز است.

– ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳)

آیا آفریننده‌ای جز خدا هست؟

– ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (اعراف: ۵۴)

آگاه باشید که آفرینش و تدبیر [جهان]، از آن او [و به فرمان او] است.

ب) تخلف‌ناپذیری اراده خداوند

تخلف‌ناپذیر دانستن اراده الهی در این دسته آیات، بیانگر این موضوع‌اند که خداوند هر چه را بخواهد، صرف اراده او برای تحقق یافتن آن کافی است؛ مانند:

- ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲)

فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید: «موجود باش!» آن نیز بی درنگ موجود می شود.

- ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ (هود: ۱۰۷)

پروردگارت هر چه را بخواهد، انجام می دهد.

- ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ (بروج: ۱۵ - ۱۶)

صاحب عرش و دارای مجد و عظمت است، و آنچه را می خواهد، انجام می دهد!

ج) خلق اعمال انسان

در دسته‌ای دیگر از آیات، افعال انسان مستقیماً به خداوند نسبت

داده شده است؛ مانند:

- ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)

و این تو نبودی [ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی. بلکه خدا انداخت.

- ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ... أَفَرَأَيْتُمْ مَا

تَحْرُثُونَ، أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ...﴾ (واقعه: ۵۸ و ۵۹، ۶۳

و ۶۴)

آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید، آگاهید؟! آیا شما آن را [در

دوران جنینی] آفرینش [پی در پی] می‌دهید یا ما آفریدگاریم؟...

آیا هیچ درباره آنچه کشت می‌کنید، اندیشیده‌اید؟! آیا شما آن را

می‌رویانید، یا ما می‌رویانیم؟!

د) نیازمندی همه مخلوقات به خدا و تسلیم بودن در برابر او

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾
(فاطر: ۱۵)

ای مردم شما [همگی] نیازمند به خدايید. تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است!

- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (یوسف: ۲۱)

خداوند بر کار خود پیروز است.

- ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (انعام: ۱۸)

اوست که بر بندگان خود، قاهر و مسلط است.

- ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۳)

هیچ کس نمی‌تواند بر کار او خرده بگیرد؛ ولی در کارهای آنها، جای سؤال و ایراد است.

آیات مذکور و آیاتی دیگر^۱، خداوند متعال را خالق همه هستی و از آن میان آفریننده آسمان و زمین و حتی افعال انسان معرفی می‌کنند. این آیات در واقع خلق، تدبیر، خالقیت و ربوبیت را منحصر در خداوند می‌دانند و هر چیزی را که «شیء» بر آن اطلاق شود، آفریده خدا معرفی می‌کنند. پس آفرینش الهی هر موجودی را که در عالم وجود داشته باشد، دربر می‌گیرد.

۱. آل عمران: ۲۶ و ۱۸۹؛ غافر: ۶؛ نساء: ۷۹؛ شعراء: ۸؛ لقمان: ۱۱؛ روم: ۴۸؛ یس: ۸۳؛ هود: ۵۶؛

عنکبوت: ۶۱؛ یونس: ۳۱؛ بقره: ۱۶۵؛ نجم: ۵۰؛ هود: ۸۹؛ شعراء: ۸۱؛ رحمن: ۳۰؛ حدید: ۴

۲. دسته دوم: انتساب پدیده‌ها به مجرای طبیعی خود

آیاتی که فاعلیت و تأثیر دیگر موجودات را مطرح می‌سازند و هر یک از پدیده‌ها را به مجرای طبیعی خود منتسب می‌کنند؛ مانند:

الف) تأثیر دیگر موجودات در خلقت

- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا﴾

(سجده: ۲۷)

آیا ندیدند که ما آب را به سوی زمین‌های خشک می‌رانیم و به وسیله آن، زراعت‌هایی می‌رویانیم.

- ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾

(بقره: ۲۲)

و از آسمان آبی فرو فرستاد؛ و به وسیله آن، میوه‌ها را پرورش داد؛ تا روزی شما باشد.

- ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ

يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (روم: ۴۸)

خداوند همان کسی است که بادها را می‌فرستد تا ابرهایی را به حرکت در آورند، سپس آنها را در پهنه آسمان آن‌گونه که بخواهد، می‌گستراند و متراکم می‌سازد؛ در این هنگام، دانه‌های باران را می‌بینی که از لابه‌لای آن بیرون می‌آید. هنگامی که این [باران حیات‌بخش] را به هر کس از بندگانش که بخواهد، می‌رساند، ناگهان خوشحال می‌شوند....

- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ
قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (انعام: ۹۷)

او کسی است که ستارگان را برای شما قرار داد، تا در تاریکی‌های
خشکی و دریا، به وسیله آنها راه یابید! ما نشانه‌ها (ی خود) را برای
کسانی که می‌دانند (و اهل فکر و اندیشه‌اند)، بیان داشتیم!

- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (یونس: ۵)

او کسی است که خورشید را روشنایی و ماه را نور قرار داد؛ و برای
آن منزلگاه‌هایی مقدر کرد، تا عدد سال‌ها و حساب [کارها] را
بدانید.

ب) انتساب افعال بندگان به خود آنها

- ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ
اللَّهِ﴾ (بقره: ۷۹)

پس وای بر آنها که نوشته‌ای با دست خود می‌نویسند، سپس
می‌گویند: این، از طرف خداست.

- ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسِرِّي اللَّهُ عَمَلِكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾
(توبه: ۱۰۵)

بگو: عمل کنید! خداوند و فرستاده او و مؤمنان، اعمال شما را
می‌بینند!

- ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾
(نجم: ۳۹-۴۰)

اینکه برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست، و اینکه تلاش او به زودی دیده می شود.

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾
(یونس: ۹)

کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پروردگارش آنها را در پرتو ایمانشان هدایت می کند.

- ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (نساء: ۱۲۴)

و کسی که چیزی از اعمال صالح را انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی که ایمان داشته باشد، چنان کسانی داخل بهشت می شوند.

- ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف: ۲۹)

هر کس می خواهد ایمان بیاورد، و هر کس می خواهد کافر شود.

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد: ۵)

(پروردگارا!) تنها تو را می پرستیم؛ و تنها از تو یاری می جوئیم.

همچنین دهها آیه دیگر که در آنها وعد و وعید یا مدح و ذم انسان مطرح شده و حکایت از استناد افعال به آنان است یا آیاتی که برخی انسانها به گناهان خود اعتراف دارند و حاکی از استناد فعل به خود آنهاست، و یا آیاتی که بیانگر تحسر و طلب رجعت کفار در آخرت اند و از انتساب فعل به خود آنها حکایت دارد و....

۳. دسته سوم: انتساب افعال به خدا و دیگر موجودات

دسته ای دیگر از آیات، آثار و افعال موجودات را هم به خود آنها و

هم به خداوند نسبت می دهد؛ مانند:

– ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶)

با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم بت‌هایی که می‌سازید!

– ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)

و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی؛ بلکه خدا انداخت.

آیاتی دیگر مانند ﴿وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان: ۲) و ﴿إِنَّا كُلَّ

شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹) و ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق: ۳) و

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱)،

تقدیر موجودات به وسیله خداوند را مطرح می‌سازند و از آنجایی که تقدیر هر چیز عبارت است از اینکه آن را به حدود علل مادی و شرایط زمانی و مکانی‌اش محدود کنند، در این آیات نیز آثار و افعال، هم به خداوند و هم به خود موجودات نسبت داده شده است.

جمع بین آیات

میان این سه دسته از آیات، تعارضی ظاهری دیده می‌شود که هریک از مذاهب اسلامی و فرق پیش گفته، راهکاری برای رفع این ناسازگاری و جمع بین این آیات و بیان توحید افعالی مطرح کرده‌اند.

اشاعره

با توجه به اینکه اشاعره توحید افعالی را به معنای صدور همه افعال از خداوند به صورت مستقیم و بدون تأثیر و دخالت دیگر موجودات می‌دانستند، برای رفع این تعارض ظاهری، از جمع بین آیات این گونه نتیجه گرفته‌اند که پس از تعارض ظاهر این آیات و

تساقط آنها، به حکم عقل مراجعه می‌کنیم^۱، و آنها تأثیر را منحصر در خداوند می‌دانند. از این رو اسناد فعل به اسباب و علل را در دسته دوم از آیات - به قرینه عقلی - مجازی می‌دانند و بر این باورند که اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات، حقیقی است.

معتزله

مشهور است که معتزله توحید افعالی را قبول ندارند، یا آن را به معنای یکتایی و بی‌نیازی خداوند در افعال خود و دخالت نداشتن او در کارهای دیگر موجودات به دلیل تفویض استقلال و اختیار به آنها می‌دانند. از این رو ایشان دسته اول از آیات را که همه چیز آفریده خدا و مخلوق بی‌واسطه او دانسته شده است - به قرینه عقلی و جوب تنزه خدا از شر، ظلم و قبح - حمل بر مجاز می‌کنند و دسته دوم از آیات را که افعال را به اسباب و علل اسناد می‌داد، حقیقت می‌دانند.

متکلمان امامیه

متکلمان امامیه اصل علّیت را پذیرفته‌اند و بر این باورند که تمام موجودات عوالم امکانی با حفظ مراتب، قوه و قدرت، دارای تأثیرند، مسبب از مرتبه مافوق، و سبب مادون خودند؛ در عین حال همه موجودات با حفظ سلسله مراتب مستند به ذات خداوند، و قائم به اویند. از دیدگاه ایشان بین این آیات تعارضی وجود ندارد. بنابراین

۱. میر سید شریف جرجانی در این باره می‌گوید: «وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً فی المسائل الیقینیة و وجب الرجوع الی غیرها من الدلائل العقلیة القطعیة و قد مرّ ما فیہ الکفایة لاثبات مذهبنا». (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۹).

هریک از موجودات جهان آفرینش مبدأ یک سلسله آثار و خواص ویژه‌ای می‌باشند و نسبت این موجودات به این آثار، از قبیل نسبت فاعل به فعل و علت به معلول است؛ ولی همه این مؤثرها و اثرها، فاعل‌ها و فعل‌ها، با اعتراف به وجود پیوند و معلولیت میان آنها، همگی مخلوق خدا و آفریده اویند و رشته علّیت به او منتهی می‌شود. این دو نسبت، در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند. یکی مستقل است و دیگری وابسته، یکی اصیل و بالذات است و دیگری بالتبع و بالغیر. در این صورت، هیچ گونه تعارض و تزاممی میان سببیت خدا و غیرخدا نخواهد بود. بنابراین این دو نوع نسبت، نه با هم اختلافی دارند و نه مزاحم توحید افعالی‌اند.

حکمای مشاء

حکمای مشاء توحید افعالی را به معنای «لا مؤثر مستقلاً فی الوجود الاّ الله» تلقی کردند و در عین حال، فاعلیت دیگر علت‌ها را هم براساس سلسله طولی علل پذیرفتند، و خدا و اسباب و علل ثانیه را فاعل دانستند. ایشان نیز بر این باورند که بین این آیات تعارضی وجود ندارد؛ از این رو در این آیات، خداوند در مقام فاعل و علت بعید و دیگر اسباب به عنوان فاعل و علت قریب مطرح شده‌اند.

حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، هم بر اساس اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن، فاعلیت قریب و بی‌واسطه خداوند برای تک‌تک معالیل و موجودات ثابت می‌شود و هم براساس دیدگاه وحدت شخصی وجود،

که تنها واجب‌الوجود از وجود حقیقی برخوردار است و ما سوی‌الله از شئون، تجلیات و مظاهر او به شمار می‌آیند، فاعلیت حقیقی تنها از آن خداوند است و افعال صادره از دیگر موجودات، جلوه افعال او محسوب می‌شوند و یک فعل با یک استناد، هم به خدا و هم به علل ثانیه اسناد داده می‌شود. در حکمت متعالیه نیز بین این آیات تعارضی وجود ندارد.

وهابیت

وهابیون برای جمع بین آیاتی که فعل و تأثیر الهی را در جهان هستی مطرح می‌سازند و خداوند را فعال ما یشاء و تنها خالق و موجد همه اشیا و مدبر همه امور عالم معرفی می‌کنند، و آیاتی که تأثیر دیگر موجودات بر یکدیگر را می‌پذیرند و افعال بندگان را مستند به خود آنان می‌داند و تعارضی ظاهری بین آنها به نظر می‌رسد، وجه جمع درخور فهم و مقبولی بیان نکرده‌اند.

دیدگاه مقبول

به نظر می‌رسد با تأمل در این آیات و دیگر آیات قرآن که به تفسیر یکدیگر می‌پردازند، دیدگاه خود قرآن در این باره به دست می‌آید؛ با این توضیح که این آیات، بیانگر این موضوع‌اند که خداوند، که خالق و فاعل همه پدیده‌ها و افعال است، هر چیزی را با حفظ مبادی و علل طبیعی خاص آن آفریده است؛ از این رو اذن تکوینی و فاعلیت او در همه پدیده‌ها و حوادث و افعال اختیاری انسان مطرح است. یعنی خداوند، فاعل بعید و مسبب‌الاسباب است و علل طبیعی

و اختیار، فاعل قریب و سبب مباشر و در طول اذن تکوینی او می‌باشند. البته فاعلیت خداوند، با حفظ علل و اسباب طبیعی، در همه مراحل و مراتب، حقیقتاً مطرح است؛ زیرا او خالق و موجد همه چیز است. بنابراین طبق این بیان، ضمن حفظ عمومیت توحید افعالی، هریک از اسباب و علل طبیعی پدیده‌ها نقش و تأثیر اعطایی خود را تحت قیومیت و ربوبیت خدای سبحان و در طول فاعلیت او به خوبی ایفا می‌کنند.^۱

البته وجه جمع‌های دیگری نیز مطرح شده است؛ مثلاً اینکه در این آیات، بحث از علت‌های طولی، یعنی علت قریب و بعید نیست، بلکه سخن از علت حقیقی و اعدادی است. علت حقیقی یعنی علتی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد و جدایی معلول از آن غیرممکن است؛ مانند علیّت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی. این علت (حقیقی)، به معنای «ما منه الوجود» است. اما علت اعدادی، فقط در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است و وجود معلول، وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد؛ مانند علیّت پدر و مادر برای فرزند.^۲ با تأمل در این آیات، روشن می‌شود که خداوند، علل و اسباب طبیعی پدیده‌ها را فقط در حد اعداد و زمینه‌سازی مطرح می‌کند و خود را خالق و فاعل حقیقی می‌خواند. آیه شریفه ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ حَسْبُ الْخَالِقُونَ﴾ (واقعه: ۵۸ و ۵۹)، فقط خدا را خالق حقیقی معرفی می‌کند؛ یا در آیه شریفه ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ، أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ

۱. توحید در قرآن، عبدالله جوادی آملی، صص ۴۴۷ - ۴۵۱ (تلخیص).

۲. نه‌ایة الحکمة، صص ۱۵۷ و ۱۵۸.

﴿أَمْ نَحْنُ الرَّازِعُونَ﴾ (واقعه: ۶۳ و ۶۴)، خداوند خود را رویاننده حقیقی بذکر معرفی می‌کند.^۱

وجه جمع دیگر اینکه آیات فراوانی در قرآن، هر موجود کوچک و بزرگی را که کلمه «شیء» بر آن صادق باشد، مخلوق خدا می‌دانند: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد: ۱۶) و ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان: ۲) و ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰)، و این امر با فاعل بعید بودن خداوند یا محدود بودن فاعلیت او و تصور فاعلیت برای غیر به هر نحوی منافات دارد. از این رو باید وجه جمعی بسیار دقیق‌تر وجود داشته باشد که بی‌هیچ تخصیص و تقییدی، حضور و احاطه کامل خداوند و فاعلیت مطلق او در تمام اشیا را بیان کند.

با تأمل در آیات قرآن این نکته به دست می‌آید که از منظر این کتاب آسمانی، صورت و ظاهر کارهای عادی، مربوط به انسان و وسایط است، اما حقیقت و باطن همه آنها از آن خدا و فاعل حقیقی در همه جا خداست؛ با این توضیح که قرآن کریم، هرگاه فعل و تأثیر در پدیده‌ای را به غیر خود نسبت می‌دهد، در جای دیگر آن را به خود نیز منسوب می‌کند و سرانجام در جای سوم، آن را منحصرأ از آن خود می‌داند. اگر در جایی می‌فرماید: خدا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) است، که از مفهوم آن خالقیت برای غیر خدا نیز فهمیده می‌شود، در مواردی دیگر خلقت را منحصرأ از آن خود می‌داند: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (اعراف: ۵۴) یا

۱. توحید در قرآن، صص ۴۵۱ و ۴۵۲.

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (رعد: ۱۶). اگر در جایی غیر خود را شافع مطرح می‌کند: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (متنثر: ۴۸) یا ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مریم: ۸۷)، در جای دیگر شفاعت را فقط در انحصار خود می‌داند: ﴿لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾ (زمر: ۴۴). اگر در جایی قوت و توان انجام کار را به دیگری نسبت می‌دهد: ﴿وَاعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَعْطَمْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال: ۶۰) یا ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (بقره: ۶۳)، در جای دیگر می‌فرماید: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (بقره: ۱۶۵). اگر در جایی می‌فرماید: خداوند ﴿خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبأ: ۳۹) است که از مفهوم آن رازقیت غیر خدا نیز فهمیده می‌شود، در جای دیگر فقط خود را روزی دهنده معرفی می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ (ذاریات: ۵۸) یا ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ۶).

بنابراین فاعل حقیقی، همه جا خداست و عموماً مانی مانند ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۱۰۱) و ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (همان: ۱۰۲) در مقام تثبیت همین اصل فراگیر است که اطلاق و عموم خالقیت و فاعلیت خداوند به گذشته، حال و آینده در همه موارد نافذ است و در هیچ پدیده‌ای تخصیص و تقيیدپذیر نیست. از این رو بین این آیات تعارضی وجود ندارد و اسناد افعال به خدا در آیاتی که همه پدیده‌ها را آفریده و مخلوق بی‌واسطه او می‌دانند، حقیقی است و انسان و علل طبیعی مؤثر در جهان، مظاهر و آیینه‌های فعل خداوندند و در واقع، اسناد در هر دو دسته از آیات، اسناد حقیقی است.

همه این مطالب زمینه را برای فهم این آیات فراهم می‌کند که ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ۵۳) و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ

الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴿ (حدید: ۳) و ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (نور: ۲۴) و ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۴).

یعنی همه جا و در همه مراتب، خداوند حضور و ظهور دارد؛ پس او ظاهر است و همه چیز مظهر؛ از این رو می‌فرماید: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید: ۴) و ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۶). روایات مختلف نیز مؤید این حقیقت‌اند؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید:

هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَجَةٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ.^۱

خداوند، داخل در اشیاست، نه مانند آنکه شیئی در شیئی داخل باشد و خارج از اشیاست، نه مانند خروج شیئی از شیئی دیگر.

امام حسین علیه السلام نیز می‌فرماید:

أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرَّ لَكَ.^۲

آیا غیر از تو ظهوری دارد که تو دارا نباشی تا اینکه او آشکار

کننده تو باشد؟

این آیات و روایات ما را به نظر نهایی قرآن که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است، می‌رساند و این، همان توحید افعالی است؛ زیرا باید وجود حقیقی را منحصر در خدا دید. از این رو خداوند «بود» است و ما سوای او «نمود»، او «ظاهر» است و غیر او «مظهر». البته باید توجه داشت که تعریف توحید افعالی با نگاه «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، نفی

۱. الامالی، شیخ صدوق، ص ۳۴۲؛ التوحید، همو، ص ۳۰۶؛ الاختصاص، شیخ مفید، ص ۲۳۶.

۲. الذریعة الی حافظ الشریعة، رفیع الدین جیلانی، ج ۱، ص ۳۱۲؛ مفاتیح الجنان، شیخ عباس

نظم و نظام از عالم نمی‌کند و ضمن پذیرش رابطه علیت، در سنجش مخلوقات با یکدیگر، حقیقت علیت ممکنات را همان مظهریت می‌داند! یعنی در عین اینکه رابطه علی و معلولی اشیا محفوظ است و آنها قائم به یکدیگرند، همگی قائم به خدا و از شئون فاعلیت اویند؛ از آنجا که اصل وجود آنها فیض و عطای خداوند می‌باشد، عین تعلق و وابستگی به معطی و واهب است. از این رو موجودات امکانی، هیچ پایگاه و تکیه گاهی جز خدای سبحان ندارند و همه آنها شئون خدا، و هریک شأن خاص الهی است که با اذن تکوینی او در مقام مظهریت افاضه وی، در موجودات دیگر موثرند.^۱

بنابراین، حقیقت توحید افعالی از منظر قرآن کریم با راهکار رفع فاعلیت طولی سازگارتر است؛ زیرا براساس این راهکار، هم عموم و اطلاق توحید افعالی و هم نظام علیت و فاعلیت ما سوی الله حفظ می‌شود؛ به عبارت دیگر گوهر توحید افعالی، فاعلیت تام و مستقل ذات مقدس خداوند و بی‌نیازی او از مشارکت دیگران و نداشتن استقلال دیگر موجودات در افعال خود از خداوند است. از این رو فاعلیت همه آنها در سایه فاعلیت خداوند است و هیچ فعلی در عالم واقع نمی‌شود، مگر با اذن و اراده خداوند. به این ترتیب، حاصل توحید افعالی آن است که هر چه در عالم واقع می‌شود، فعل خداست و این همان معنای «لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم» است.

۱. توحید در قرآن، صص ۴۵۷ - ۴۶۰ (تلخیص).

فصل سوم: توحید افعالی و نظام علّیت

گفتار اول: اصل علّیت از منظر قرآن کریم

اصل علّیت، به معنای اینکه هر پدیده‌ای نیازمند علتی است، امری فطری به شمار می‌رود و انسان برای پذیرش آن، بی‌نیاز از داشتن دلیل است؛ زیرا همه افراد بشر اعم از عالم و جاهل، در عمل ملتزم به قانون علّیت‌اند و همه امور مادی و علمی خود را بر آن استوار کرده و می‌کنند. به همین دلیل، انسان اقدام به افعال اختیاری می‌کند و بین خود و فعلش نوعی رابطه علّی می‌بیند. مثلاً وقتی برای ورود به اتاق از در وارد می‌شود نه از دیوار، پذیرفته است که ورود از در علت برای دخول به اتاق است. برخی متفکران معاصر اقامه برهان منطقی بر اثبات اصل علّیت را ناممکن دانسته‌اند. استاد جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

اصل قانون علّیت، چنان بدیهی و انکارناپذیر است که نفی آن، مانند اثباتش مبتنی بر قبول آن است؛ زیرا سیطره این قانون، منحصر به نظام مادی و محدود به جهان خارج از ذهن نیست، بلکه هرگونه استدلال و فعالیت فکری نیز، خواه به صورت قیاس اقترانی یا

استثنایی، وقتی نتیجه بخش است که ربط ضروری و علی بین مقدمات برهان و نتیجه آن، پذیرفته شده باشد. بر این اساس، اثبات یا انکار خود قانون علت و معلول نیز مبتنی بر این است که مقدمات برهان، علت برای نتیجه باشد. یعنی اگر کسی بخواهد نظام علی و معلولی را به اثبات برساند، باید برهان اقامه کند و مقدمات هر برهان، علت حصول نتیجه است. پس اثبات قانون مزبور، مبتنی بر ثبوت قبلی آن است. همچنین اگر کسی بخواهد نظام یادشده را نفی کند، چنان که شک درباره آن نیز همین طور است و قانونی که اثبات و ابطال، بلکه شک در آن متوقف بر خود آن است، بدیهی و انکارناپذیر است. پس هرچه درباره قانون علی و معلولی گفته می شود، از سنخ تبیین است نه تعلیل.^۱

هر چند در قرآن کریم، بحثی از نظام علت و معلول مطرح نشده است، مصادیق قانون علیت و اعطای نقش به واسطه ها بسیار دیده می شود. قرآن به صحت قانون علیت عمومی حکم کرده؛ به این معنا که پذیرفته است وقتی سببی از اسباب پیدا شود، و شرایط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند، و مانعی هم جلوی تأثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن وجود خواهد یافت؛ البته به اذن خدا وجود می یابد، و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته است، کشف می شود که لابد قبلاً سببش وجود یافته است. به عبارت روشن تر، علت به معنای خاص آن (فاعل و ایجاد کننده)، اصلی است که قرآن آن را پذیرفته و تبیین برخی براهین وجود خداوند و توحید افعالی مبتنی بر پذیرش اصل

۱. توحید در قرآن، صص ۴۳۹ و ۴۴۰.

علیت، به این معناست. علت به معنای عام آن، یعنی هرچه در پیدایش پدیده‌ای، به نحو مقتضی، سبب، شرط یا مُعِدِّ مؤثر باشد نیز در موارد بسیاری در قرآن مطرح شده است.

۱. علیت در حوادث طبیعی

قرآن کریم برای حوادث طبیعی، اسبابی قائل است و قانون عمومی علیت و معلولیت را برای حوادث طبیعی می‌پذیرد. منظور از علت، آن امر واحد یا مجموع اموری است که وقتی دست به دست هم می‌دهند و در طبیعت به وجود می‌آیند، باعث پیدایش موجودی دیگر می‌شوند. مثلاً در آیات فراوانی آمده است که خداوند نعمت‌های خود را از راه اسباب و علل طبیعی برای مردم فراهم می‌سازد؛ مانند:

﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَزِلُ الرِّيحُ فَتُخْرِجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (روم: ۴۸)

خداوند همان کسی است که بادها را می‌فرستد تا ابرهایی را به حرکت درآورند، سپس آنها را در پهنه آسمان آن‌گونه که بخواهد، می‌گستراند و متراکم می‌سازد. در این هنگام، دانه‌های باران را می‌بینی که از لابه‌لای آن خارج می‌شود، هنگامی که این [باران حیات‌بخش] را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌رساند، ناگهان خوشحال می‌شوند....

در این آیه که سیر نزول نعمت باران را بیان می‌کند، به روشنی از نقش اسباب آن مانند ابر و تأثیر بادها در گسترش ابرها و... سخن به میان آمده و تأثیر و علیت این عوامل پذیرفته شده است.

﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ (بقره: ۲۲)

و از آسمان آبی فرو فرستاد و به وسیله آن، میوه‌ها را پرورش داد تا روزی شما باشد.

در این آیه نیز خداوند باران را وسیله پیدایش میوه‌ها معرفی می‌کند، که خود تصریحی است بر وجود رابطه علی و معلولی در طبیعت.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ (سجده: ۲۷)

آیا ندیدند که ما آب را به سوی زمین‌های خشک می‌رانیم و به وسیله آن زراعت‌هایی می‌رویانیم که هم چهارپایان‌شان از آن می‌خورند و هم خودشان تغذیه می‌کنند؛ آیا نمی‌بینند؟!

در این آیه نیز خداوند به تنبیه و توبیخ کفار که آیات الهی را نمی‌بینند، می‌پردازد و جاری شدن آب بر زمین خشک را سبب رویش زراعت‌ها می‌داند که این نیز تصریحی بر وجود رابطه علی و معلولی در طبیعت است. آیات دیگری نیز بیانگر این حقیقت است.^۱

در آیاتی دیگر، خداوند علّیت مادی را به این معنا پدیده‌های این جهان، معمولاً از تبدیل پدیده‌های دیگر به وجود می‌آیند، مطرح کرده است؛ مانند:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ

كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۱۱)

سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی که به صورت دود بود؛ به آن و به زمین دستور داد: به وجود آید [و شکل گیرد]، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه! آنها گفتند: ما از روی طاعت می آیم [و شکل می گیریم]!

در این آیه، ماده اولیه و علت مادی پیدایش آسمانها «دخان» معرفی شده که این همان اصل علیت است. ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾؛ «و هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم» (انبیاء: ۳۰).

همچنین در این آیه، ماده اصلی پیدایش پیکره موجودات زنده، آب دانسته شده، که این نیز همان اصل علیت است. ﴿وَالْحِجَابَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾؛ «و جن را پیش از آن (انسان)، از آتش گرم و سوزان خلق کردیم». (حجر: ۲۷)

در این آیه نیز خداوند، ماده اولیه پیدایش جن را آتش معرفی می کند که البته این امر برای ما محسوس نیست. قرآن، مصادیق مختلفی از علیت انسان در امور عالم را مطرح می کند؛ مانند:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (اعراف: ۹۶)

اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می گشودیم.

در این آیه، کارهای نیک انسانها علت نزول برکات آسمانی و زمینی معرفی شده است.

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (روم: ۴۱)

فساد، در خشکی و دریا به سبب کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است.

در این آیه نیز کارهای ناشایست انسان در پیدایش فساد در زمین و دریا مؤثر دانسته شده است.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (یونس: ۹)

کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پروردگارشان آنها را در پرتو ایمانشان هدایت می‌کند.

در این آیه نیز ایمان و عمل صالح انسان، موجب نزول رحمت الهی و برخوردارگی وی از نور هدایت الهی دانسته شده است.

در آیات فراوانی از قرآن، رابطه افعال انسان با پدیده‌های آخرت مطرح شده و پاداش‌ها و عذاب‌های اخروی، معلول افعال دنیوی انسان دانسته شده است: ﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^۱

۲. علّیت فرشتگان

در برخی آیات، از تأثیر فرشتگان و علّیت فاعلی آنان سخن به میان آمده و رسالت تکوینی آنان در واسطه شدن برای تحقق یک پدیده یا رسالت تشریحی آنان در رساندن پیام‌های الهی به پیامبران مطرح شده است؛ مانند:

﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ

بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ

عُلَمَاءًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۷ - ۱۹)

ما روح خود را به سوی او فرستادیم؛ و او در شکل انسانی بی‌عیب و نقص، بر مریم ظاهر شد. او [سخت ترسید] و گفت: من از شر تو، به خدای رحمان پناه می‌برم اگر پرهیز کاری. گفت: من فرستاده پروردگار توام؛ [آمده‌ام] تا پسر پاکیزه‌ای به تو ببخشم!

در این آیه، نمونه‌ای از رسالت تکوینی فرشتگان بیان شده و آنان علت برای پیدایش انسانی در این جهان، البته به اذن الله، معرفی شده است.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾

(فاطر: ۱)

ستایش مخصوص خداوندی است آفریننده آسمان‌ها و زمین می‌باشد که فرشتگان را رسولانی قرار داد.

این آیه، اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه تمام ملائکه - چون کلمه ملائکه جمع است و در آیه با الف و لام آمده، افاده عموم می‌کند - رسولان و واسطه‌هایی بین خدا و خلق هستند، تا اوامر تکوینی و تشریحی او را انجام دهند.

﴿يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ

هُمْ لَا يُفْرَطُونَ﴾ (انعام: ۶۱)

و مراقبانی بر شما می‌گمارد؛ تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرا رسد؛ [در این موقع] فرستادگان ما جان او را می‌گیرند؛ و آنها [در نگاهداری حساب عمر و اعمال بندگان] کوتاهی نمی‌کنند.

ملائکه در این آیه، رسولان الهی و محافظانی معرفی شده‌اند که کارشان حفظ آدمی از تمام بلیات و مصائب است، نه تنها بالای

مخصوصاً. خدای تعالی از فرشتگان خود کسانی را مأمور کرده است تا انسان را از گزند حوادث و دستبرد بلاها و مصائب حفظ کنند، و حفظ هم می‌کنند و از هلاکت نگهش می‌دارند تا اجلش فرا رسد. در آن لحظه‌ای که مرگ انسان فرا می‌رسد، آنها دست از او برمی‌دارند و به دست بلاها و گرفتاری‌ها می‌سپارندش تا هلاک شود. البته آنان از حدود مأموریتشان تجاوز نمی‌کنند و در انجام آن کوتاهی نمی‌ورزند. بنابراین ملائکه در این آیه، وسایط و عاملان حفظ انسان از بلیات و همچنین مرگ او معرفی شده‌اند.

﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ

الْقَرْيَةِ﴾ (عنکبوت: ۳۱)

و هنگامی که فرستادگان ما [از فرشتگان] بشارت [تولد فرزند] برای ابراهیم آوردند، گفتند: «ما اهل این شهر و آبادی را و به شهرهای قوم لوط اشاره کردند هلاک خواهیم کرد.

در این آیه نیز فرشتگان و فرستادگان الهی، عامل هلاکت و عذاب قوم لوط معرفی شده‌اند. ﴿قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾؛ بگو: «فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، [روح] شما را می‌گیرد». (سجده: ۱۱)

در این آیه نیز قبض روح و توفی به ملک‌الموت نسبت داده شده است. در همه این آیات، سخن از رسالت تکوینی ملائکه بود. در آیات دیگری رسالت تشریحی و وساطت آنان در رساندن پیام‌های الهی به انبیا مطرح شده است؛ مانند:

– ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (نحل: ۱۰۲)

بگو، روح القدس آن را از جانب پروردگارت بحق نازل کرد.

«قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۹۷)

بگو: «کسی که دشمن جبرئیل باشد [در حقیقت دشمن خداست]؛

زیرا او به فرمان خدا قرآن را بر قلب تو نازل کرده است».

در این آیات، جبرئیل که از فرشتگان است، حامل و رساننده وحی

به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی شده است.

۳. علیّت شیطان

در آیات فراوانی برای شیاطین نیز نوعی تأثیر، مانند ایجاد وسوسه در نفوس مردم برای کشاندن آنان به سوی باطل و گمراهی بیان شده است.^۱

این آیات حاکی از این هستند که قرآن، قانون عمومی علیّت و معلولیت را تصدیق می‌کند، و آن را پذیرفته است. حال سخن این است که چگونه می‌توان میان توحید افعالی و علیّت و تأثیر دیگر موجودات سازش برقرار کرد. این مسئله‌ای است که در گفتار بعد به بررسی دیدگاه‌های مطرح درباره آن خواهیم پرداخت.

گفتار دوم: دیدگاه‌ها

۱. اشاعره

اشاعره، هسته مرکزی مخالفت با اصل علیّت در بین مسلمانان به شمار می‌آیند. البته این سخن بدان معنا نیست که آنان با مطلق علیّت مخالف‌اند، بلکه آنها مخالف با تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگرند. بر

۱. ر.ک: ص: ۸۲؛ اعراف: ۲۰ و ۲۲؛ بقره: ۳۶؛ طه: ۱۲۰؛ ناس: ۱ - ۵ و ...

این اساس و با توجه به عنایت ویژه اشاعره به موضوع توحید افعالی، آنان بر این باورند که هرچه متلبس و متصف به وجود شود، ذاتاً، صفتاً و فعلاً همه به اراده خداوند است و مستقیم و بی واسطه خلق می شوند. آنان فاعل و علت همه اشیا و افعال را خداوند می دانند و توحید افعالی را به گونه ای تفسیر می کنند که مستلزم برجیده شدن نظام علت و معلول از بین مخلوقات است. آنها خدا را فاعل بی واسطه و مستقیم همه پدیده ها می پندارند و غیر او را بی تأثیر می دانند.

میر سید شریف جرجانی در این باره می گوید:

ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة وانه تعالي قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضاً ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار والرّي بعد شرب الماء، فليس للماسة والشرب مدخلٌ في وجود الإحراق والرّي، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالي فله ان يوجد الماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون الماسة وكذا الحال في سائر الافعال.^۱

همه ممکنات، بی واسطه مستند به خداوندند و او قادر مختار است که بر او واجب و لازم نیست انجام کاری، و بین حوادثی که متعاقب یکدیگر می آیند، هیچ ارتباطی وجود ندارد، جز اینکه خداوند از روی عادت برخی از آنها را پس از برخی دیگر خلق می کند؛ مانند سوختن پس از فروخته شدن آتش و رفع عطش پس از نوشیدن آب. پس برای فروختن آتش و نوشیدن آب، هیچ نقش و اثری در

ساختن و رفع عطش وجود ندارد، بلکه همه اینها به قدرت و اختیار خداوند واقع می‌شود. پس او می‌تواند آتش را بدون سوزاندن و سوزاندن را بدون آتش به وجود بیاورد و

امام الحرمین جوینی نیز می‌گوید:

اتفق سلف الامة... علي أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع الا هو، فهذا هو مذهب اهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالي، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه.^۱

پیشینیان امت اتفاق بر این دارند که خالق خداست و جز او خالق و مخترعی وجود ندارد، و این همان دیدگاه اهل حق است. پس حوادث همه به قدرت خداوند حادث می‌شوند، و فرقی نیست بین آنچه قدرت بندگان به آن تعلق می‌گیرد با بین آنچه تنها قدرت خدا به آن تعلق می‌گیرد.

وی، همچنین می‌گوید:

نحن نقول بانّ جميع الممكنات المتكثرة لا تحصى مستند بلا واسطة إلى الله تعالي منزهاً عن التركيب.^۲

ما اشاعره بر این باوریم که همه ممکنات که از حیث تعداد شمارش شدنی نیستند، بی‌واسطه مستند به خداوندند.

در واقع اشاعره، به پیروی از پیشوای خود و با تمسک به آیه مبارکه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^۳، تمام آنچه را متلبس و متصف

۱. الارشاد، عبدالملک امام الحرمین جوینی، ص ۷۹.

۲. شرح المواقف، ج ۴، ص ۱۲۳.

۳. صافات: ۹۶.

به وجود می‌شود، از نظر ذات، صفات، اراده و فعل، بی‌واسطه به خدا منتسب می‌دانند و بر این باورند که تمام اعیان و اعمال، به مقتضای اصل عموم توحید، بی‌واسطه مخلوق خدایند و اسباب، حقیقی نیستند، بلکه سببیت و علیت حقیقی، فقط میان خداوند و معلول‌ها برقرار است، و نسبت‌هایی که میان اشیا به نظر می‌رسد، جز عاده الله یا اتفاق دائم اکثری نیستند. آنان هر نوع ضرورت و ارتباط علی بین دو پدیده را منکر شدند و همه امور را از باب صرف تقارن و تعاقب تفسیر کردند؛ البته خداوند را عامل این تقارن و تعاقب‌ها دانستند.^۱

به عبارت دیگر، اشاعره براساس آیاتی از قرآن کریم نظیر ﴿... وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲ حکم بر قدرت و اراده مطلقه الهی کردند؛ به این معنا که قدرت حقیقی از آن خداست و مؤثر در آفرینش فقط اوست و معتقد شدند که قدرت مخلوقات، به دلیل حدوث آن شایسته ایجاد نیست. پس قدرت و اراده مطلقه او - جل جلاله - تنها علت بی‌واسطه پیدایش همه اشیا و امور اعم از جوهر و اعراض اوصاف و افعال است. از این رو آنها علل واسطه در نظام آفرینش را انکار کردند و آنچه دیگران در توالی حوادث، یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامند، آنان «عادت الله» دانستند و گفتند:

سنت الهی بر این جاری شده است که برخی حوادث به دنبال برخی دیگر باشد و اسباب و عللی که می‌بینیم و آنها را دخیل در حوادث می‌دانیم و افعال و حرکاتی که به افراد انسان و حیوان نسبت می‌دهیم،

۱. رک: تلخیص المحصل، خواجه نصیر طوسی، ص ۳۲۵؛ تهافت الفلاسفه، ابو حامد غزالی، ص ۱۱۴.

۲. بقره: ۲۸۴.

فقط به حسب ظاهر است نه به حسب حقیقت امر، و عادت الله چنین است که ابتدا آن اسباب ظاهری و به دنبال آن مسببات بیابند.^۱

در واقع اشاعره، قانونمندی نظام هستی را انکار می‌کنند؛ چه منظور از قانونمندی، وجود قوانین طبیعی و برخاسته از طبیعت و نتیجه روابط علی و معلولی در طبیعت باشد؛ و چه منظور از آن، قانون الهی یا قضا و قدر باشد؛ زیرا در صورت اول، آنان به هیچ وجه نظام علیت و معلولی در طبیعت را قبول ندارند و آنچه را در طبیعت علیت نامیده می‌شود، صرف تقارن و توالی‌های مکرر و اتفاقی می‌دانند؛ و در صورت دوم نیز آنان اراده خداوند را تابع هیچ چیز، حتی علم خود نمی‌دانند و قضای الهی را همان اراده ازلیه او می‌پندارند. ازاین‌رو آنان بر این باورند که پذیرش قانونمندی در افعال الهی، منافی با آزادی مطلق اوست و آن را نفی می‌کنند.^۲

علت این دیدگاهشان را هم باید در این موضوع جست‌وجو کرد که آنان برای ستایش و تمجید هرچه بیشتر از جلال خداوند و همچنین معرفی خداوند در مقام خدای قادر مطلق فعال مایشاء و فاعل منحصر و مستقیم و بی‌واسطه هستی باید قوانین حاکم بر طبیعت (البته از دیدگاه فلاسفه) را به چالش می‌کشیدند. ازاین‌رو می‌بینیم که آنان، قاعده معروف «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را نفی می‌کنند^۳ و

۱. شرح المواقف، ج ۸، صص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۲. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۰.

۳. ر.ک: المحصل، فخررازی، صص ۲۱۰ و ۲۹۰؛ تهافت الفلاسفه، غزالی، صص ۱۱۴ و ۱۳۰؛

المواقف، عضالدین ایجی، ج ۴، ص ۱۲۳.

«ترجیح بلا مرجح» را محال نمی‌دانند^۱ و «اعاده معدوم» را جایز می‌شمارند^۲ و قاعده «ضرورت علی» را نیز رد می‌کنند.^۳ بنابراین طبق نگاه آنان به طبیعت، اجسام از خود هیچ خاصیتی ندارند، هیچ جسمی نمی‌تواند در جسم دیگر اثر کند. این خداست که هر لحظه، اجسام و آثار و خواص آنها را می‌آفریند؛ پس هر نوع علیتی و لویه به نحو اعداد از اجسام سلب می‌شود و همه تأثیرها مستقیماً و بی‌واسطه درباره خداوند به اثبات می‌رسد.^۴ و^۵

به هر حال اشاعره، فعل خدا را بی‌واسطه و بی‌ضابطه می‌دانند؛ نه اقتضا را در موجودات می‌پذیرند و نه تقاضا را؛ هم لا مؤثر فی الوجود الا الله را اثبات می‌کنند و هم قانونمندی را نفی می‌کنند و به این نظام، «عادت الله» می‌گویند.

آنها برای اثبات مدعای خود این چنین استدلال کرده‌اند که در فاعلیت و علیت خداوند شکی نیست، زیرا قدرت بی‌کران او همه افعال و پدیده‌ها را فرا گرفته است. حال اگر علت یا فاعل دیگری نیز وجود داشته باشد، لازم می‌آید فعل واحد دارای دو علت و فاعل باشد؛ یکی خدا و دیگری علت مادی. توارد دو یا چند علت بر معلول واحد نیز ممتنع است؛ پس یگانه علت و فاعل در کل نظام

۱. رک: شرح المواقف، ج ۶، ص ۶۸ و ج ۳، ص ۱۰۹ و ج ۸، ص ۱۵۰.

۲. رک: بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۷۲.

۳. رک: المطالب العالیه، فخررازی، ص ۷۹.

۴. رک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۶۰.

۵. برگرفته از: خدامحوری، قاسم کاکایی، صص ۱۵۰ - ۱۷۲.

هستی خداست.^۱

ظاهراً آنها «تأثیر» را مساوی «ایجاد» و «خلق» می‌دانند؛ یعنی موجودی می‌تواند اثرگذار باشد که قدرت خلق و ایجاد کردن داشته باشد و از آنجا که قدرت خلق کردن حقیقتاً منحصر به خداست؛ هیچ مخلوقی «قدرت» و در نتیجه «تأثیر» ندارد.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: این تصویری که اشاعره از طبیعت و رابطه بین موجودات ترسیم می‌کنند، خلاف مشاهدات و وجدانیات است؛ زیرا ما به روشنی می‌بینیم هر موجودی اثر و تأثیر خاص خود دارد. مثلاً این آتش است که می‌سوزاند. امروزه احدی از دانشوران تجربی در تأثیر عناصر و مرکبات در اجسام دیگر شک نمی‌کنند و براساس اعتقاد به رابطه علیّ بین طبایع برای هر بیماری دارویی خاص تجویز می‌کنند.

البته در میان اشاعره افرادی بوده‌اند که از اصل علیّت طرف‌داری کرده‌اند و در ضمن رد نظریه کسب، وجود رابطه علیّ بین انسان و افعالش و همچنین تأثیر طبایع و اجسام بر یکدیگر را پذیرفته و قائل به وجود نظام سببیت در عالم شده‌اند.^۲

همچنین آنان به آیاتی که تنها خالق را خدا معرفی کرده ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^۳ و یا خدا را خالق همه چیز دانسته است ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

۱. برای اطلاع از دیگر ادله، ر.ک: الاربعین فی اصول الدین، فخر رازی، ج ۱، صص ۳۲۱ - ۳۲۷؛

شرح المقاصد، ج ۴، صص ۲۲۸ - ۲۳۵.

۲. ر.ک: الملل والنحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۰؛ تفسیر قرآن الکریم، شیخ محمود شلتوت،

صص ۲۴۰ - ۲۴۲؛ القضاء و القدر بین الفلسفة و الدین، عبدالکریم خطیب، ص ۱۶۳.

۳. فاطر: ۳.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^۱، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۲، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۳، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۴ و آیاتی که اعمال را مخلوق خداوند می‌داند ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^۵، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۶ تمسک کرده و درصدد نفی مطلق تأثیر از غیر خدا هستند؛ درحالی که همان‌گونه که گذشت، آیات فراوان دیگری وجود دارد که اثرگذاری دیگر موجودات را مطرح کرده و نظام علیت را پذیرفته است که باید وجه جمع مناسبی بین این دو دسته از آیات وجود داشته باشد.

با توجه به اینکه اشاعره توحید افعالی را به معنای صدور همه افعال از خداوند به صورت مستقیم و بدون تأثیر و دخالت دیگر موجودات می‌دانستند، برای رفع این تعارض ظاهری، از جمع بین آیات این‌گونه نتیجه گرفته‌اند که پس از تعارض ظاهر این آیات و تساقط آنها، به حکم عقل مراجعه می‌کنیم^۷ و تأثیر را منحصر در خداوند می‌دانند؛ از این رو اسناد فعل به اسباب و علل را در دسته دوم از آیات - به قرینه عقلی - مجازی می‌دانند و بر این باورند که اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات، حقیقی است.

۱. انعام: ۱۰۲.

۲. رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲.

۳. انعام: ۱۰۱؛ فرقان: ۲.

۴. قمر: ۴۹.

۵. صافات: ۹۶.

۶. انفال: ۱۷.

۷. میر سید شریف جرجانی در این باره می‌گوید: «وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً فی المسائل الیقینیة و وجب الرجوع الی غیرها من الدلائل العقلیة القطعیة و قد مرّ ما فیہ الکفایة لاثبات مذهبنا». شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۹.

۲. معتزله

بنا بر نظر مشهور درباره معتزله، آنان بر این باور بوده‌اند که خداوند اشیا را آفرید و آنها را بر افعال خویش قادر ساخت. همچنین او انسان را آفریده و او را با اختیار خویش رها کرده است و در قیامت از او بازخواست می‌کند. پس نه تنها انسان، بلکه همه اشیا در کارهای خود استقلال دارند و این، همان قول به تفویض است. آنان برای تنزیه خدا و نسبت ندادن گناهان و افعال زشت - مانند ظلم - به خدا، علل و اسباب را در تأثیر مستقل دانسته و بر این باورند که ممکنات، فقط در ذات خویش به خدا محتاج‌اند و در فعل استقلال دارند. بدین سان معتزله، تأثیر را به علل و اسباب وا می‌گذارند؛ به عبارت دیگر، آنان معتقد به صدور افعال از انسان و تأثیر اجسام و طبایع‌اند. اما برای این علل و فاعل‌ها نقشی مستقل با قطع نظر از قادریت و فاعلیت مطلق خداوند قائل هستند؛ مثلاً آتش فاعل مستقیم حرارت است و در این فعل، خداوند دیگر نقشی ندارد؛ بلکه او فقط قدرت سوزاندن و ایجاد حرارت را به طبیعت آتش واگذار و تفویض کرده است.

قاضی عبدالجبار پس از نقل پاره‌ای از اقوال و نظرات می‌گوید:

بین أن العبد انما يقدر علي احداث الشيء وایجاد، وأن القدرة لا تتعلق بالشيء الا علي طريق الحدوث، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم ومحدث.^۱

همانا عبد، قدرت به وجود آوردن چیزی را دارد و قدرت به چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر با به وجود آمدن آن، و همانا محال است فعلی

۱. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۸، ص ۴.

انجام شود، از دو حیث و به دو فاعل تعلق داشته باشد؛ چه آن دو فاعل خود حادث باشند، چه یکی قدیم و دیگری حادث باشد.

او در جایی دیگر می‌گوید:

اعلم أن المعتمد في أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالی، ولا حادثه من جهته، ما قدمناه من الدلالة علي أن تصرف زيد فعله، وأنه من جهته حدث ووقع، وان اثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال، وان الشيء لا يقدر عليه الا علي وجه الحدوث.^۱

تصرف افراد در افعالشان و واقع شدن فعل از جانب آنها و محال بودن واقع شدن یک فعل از دو فاعل و یک مقدر از دو قادر، همگی دلیل بر این است که افعال انسان‌ها مخلوق خدا نبوده و حادث از جانب او نیست.

با عنایت به اینکه معتزله توحید افعالی را قبول ندارند، و حاکمیت اصل علیت در عالم را پذیرفتند و اینکه نسبت دادن یک فعل به دو فاعل را جایز نمی‌دانند، می‌توان گفت معتزله نیاز چندانی به تبیین نوع رابطه این دو اصل با یکدیگر نمی‌بینند. بر همین اساس، در منابع آنها مطلبی صریح در این باره دیده نمی‌شود.

در نقد این دیدگاه باید گفت که اولاً صرف اینکه یک معلول مستند به علت خود باشد، باعث بی‌نیازی از علتی که واجب‌الوجود است نمی‌شود و ثانیاً این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمام خصوصیات وجودی و ارتباطش با علل و شرایط زمانی و مکانی و غیره خواهد بود.

۱. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۸، ص ۱۷۷.

با بیان این مطالب روشن می‌شود که اولاً همان‌طور که خود انسان مانند دیگر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی است، افعالش نیز مانند افعال دیگر موجودات طبیعی، مستندالوجود به اراده الهی است. پس این که معتزله گفته‌اند وجود افعال بشر مرتبط و مستند به خدای سبحان نیست، از اساس باطل است و حق این است که افعال انسانی یک نسبت با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، که باعث نمی‌شود نسبت آن با انسان باطل و دروغ باشد؛ زیرا این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم‌اند.

ثانیاً همان‌طور که افعال، مستند به علت تامه خود می‌باشند، مستند به برخی اجزای علت تامه خود نیز هستند؛ مانند انسان که یکی از اجزای علت تامه فعل خویش است، و نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه‌اش، نسبت امکان است، نه ضرورت و وجوب، پس صرف اینکه فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه‌اش ضروری‌الوجود، و واجب باشد، مستلزم آن نیست که از لحاظی دیگر ممکن‌الوجود نباشد؛ زیرا هر دو نسبت را دارد و این دو نسبت با هم منافات ندارند.

۳. شیعه امامیه

دیدگاه مطرح دیگر درباره توحید افعالی و نظام علیت این می‌باشد که این دو اصل با یکدیگر جمع شدنی است و تعارضی وجود نخواهد داشت. البته در چگونگی جمع این دو اصل و بیان نوع ارتباط آنها، در میان طرف‌داران این دیدگاه نظرات و روش‌های متفاوتی وجود دارد. اما پیش از بیان این نظرات، توجه به این مطلب ضروری است که جمع میان توحید افعالی و نظام علیت مبتنی بر سه رکن اساسی است:

- پذیرش توحید افعالی، به معنای فاعلیت تام و فراگیر خداوند؛
- پذیرش نظام علّت و معلول و جاری بودن آن در عالم؛
- امکان اجتماع دو فاعل در حوادث و افعال.

الف) جمع مبتنی بر سلسله طولی علل

نظریه علّیت طولی و اداره عالم به وسیله خداوند از طریق علّیت، می‌تواند چند قرائت متفاوت داشته باشد. قرائتی که ضمن انتساب پدیده‌ها به علل طبیعی آنها، براساس سلسله طولی علل، آن پدیده‌ها را به خدا نیز نسبت می‌دهند، البته با این نگاه که استقلال علل طولی و واسطه از علت الأولى و خداوند حفظ شده باشد؛ یعنی در واقع، این علل فقط در حدوث محتاج خداوند باشند نه در بقا، و بر همین مبنا معلول این علت‌ها نیز به خدا نیز نسبت داده شود. قطعاً علّیت طولی با این نگاه به تفویض منجر می‌شود و شاید بتوان این نگاه را به برخی معتزله نسبت داد.

قرائت دیگر که حکمای امامیه آن را مطرح کرده‌اند مبتنی بر نیازمندی همه ما سوی الله به خداوند هم در حدوث و هم در بقاست. با این توضیح که حکمای مشاء با پذیرش رابطه علّی و معلولی، خداوند تبارک و تعالی را در صدر سلسله علل می‌دانند و به نحو طولی، فاعلیت همه افعال را به وی منتسب می‌کنند، این فاعلیت که با واسطه به شمار می‌رود، گام نخست برای جمع بین فاعلیت حق در کنار حفظ سلسله وسایط است. حکمای مشاء کثرت حقیقی موجودات و تباین آنها با یکدیگر را مطرح می‌سازند^۱ و وجود را به

۱. ر.ک: التعليقات، ابن سینا، ص ۱۲۱.

واجب و ممکن تقسیم می‌کنند، و علت حقیقی احتیاج ممکن به واجب را همان ماهیت امکانی و فقر وجودی او می‌دانند؛ از این رو وجود واجب را علت وجود هر ممکن می‌دانند.^۱ البته آنها ضمن تقسیم علل به علت فاعلی، غایی، صوری و مادی^۲، رابطه علیت بین ممکنات را نیز برقرار می‌دانند و نحوه چینش ممکنات در نظام علی و معلولی را براساس «قاعدة الواحد» تبیین می‌کنند. مفاد قاعدة الواحد این است که از امری واحد چون واجب الوجود جز امری واحد صادر نمی‌شود که همان عقل اول است. حکمای مشاء به همین ترتیب، به نحوه صدور عقول دیگر تا عقل دهم می‌پردازند و پس از آن، نوبت به عالم ماده می‌رسد. بنابراین نظام هستی در این چیش، شامل حق تعالی، عقول ده گانه و عالم ماده می‌شود. بنابراین از دیدگاه حکمای مشاء مجموعه هستی در یک سلسله علی و معلولی جای می‌گیرند که از یک سو به علّة العلل و از سوی دیگر به آخرین معلول ختم می‌شود و در میان این دو بقیه موجودات، علت مادون و معلول ما فوق‌اند.

بنابراین حکمای مشاء با حفظ فاعلیت علل فاعلی برای افعالشان، از راه قاعده «علّة العلة علّة» فاعل همه این فواعل را خداوند می‌دانند.^۳ به عبارت دیگر آنان براساس این قاعده، خداوند را علت همه موجودات و افعال آنها می‌دانند، البته با حفظ سلسله علل و وسایط. پس از دیدگاه فلاسفه مشاء باید از ظاهر «لا مؤثر فی الوجود الا الله»

۱. ر.ک: التعليقات، ابن سینا، صص ۱۳۳ و ۱۳۵؛ شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۸.

۲. ر.ک: الالهیات الشفاء، صص ۲۵۷ - ۲۶۳.

۳. همان، صص ۳۲۷ و ۳۲۸.

صرف نظر کرد و کلمه «مستقلاً» را در تقدیر گرفت و توحید افعالی را «لا مؤثر مستقلاً فی الوجود الا الله» کرد؛ زیرا علت‌های امکانی وجود (فی نفسه) خود را از علت خویش دریافت کرده‌اند.

علامه طباطبایی می‌گویند: «نظر فلاسفه مشاء بر این است که ماهیت معلول را در نظر می‌گیرند و سر احتیاج ممکن به علت را امکان ماهوی می‌دانند». ^۱ بنابراین در حکمت مشاء توحید افعالی به معنای فاعلیت تام و فراگیر خداوند در عین پذیرش نظام علت و معلول است؛ از این رو امکان اجتماع دو فاعل در حوادث و افعال، در طول یکدیگر، یکی فاعل قریب و دیگری فاعل بعید وجود دارد. البته از نظر حکمای مشاء خداوند برای یک چیز فقط علت قریب و برای بقیه علت بعید است.

متکلمان امامیه نیز با پذیرش اصل علّیت، استناد حقیقی افعال و معلول‌ها را به فاعل و علت مباشر آنها می‌پذیرند و در عین حال از فاعلیت الهی در قبال آنها نیز چشم نمی‌پوشند و معتقد به علل طولی‌اند و هستی و وجود معلول را با حفظ وسایط، در هر آن و لحظه نیازمند افاضه فیاض مطلق می‌دانند.

آیت الله سبحانی در این باره می‌گویند:

اتفق اهل القبلة - الامن شدّ كالمعتزلة - علي التوحيد في الخالقية وانه لا خالق الا الله سبحانه، وقد قانت الامامية منهم بتفسيره بوجه لا ینافی القول بنظام الاسباب والمسببات والعلل الطبيعية ومعاليها... ان

الخالقية المستقلة النابعة من الذات، غير المتعمدة علي شئ منحصرة بالله سبحانه ولا يشاركه فيها شئ، واما غيره سبحانه فانما يقوم بامر الخلق والايجاد باذن منه وتسبيب، ويعد الكل جنوداً لله سبحانه يعملون بتمكين منه لهم.^۱

همه مسلمانان، مگر گروه کمی مانند معتزله، بر توحید در خالقیت و اینکه خالق جز او نیست، اتفاق نظر دارند، و امامیه تفسیری از آن به دست داده‌اند که منافاتی با نظام اسباب و مسببات ندارد. همانا خالقیت مستقل از ذات خدا سرچشمه می‌گیرد و به چیزی متکی نیست و منحصراً برای خداست و کسی با او در آن شریک نیست و غیر او به اذن خداوند اقدام به خلق و ایجاد می‌کند، و همه جنود خداوند به شمار می‌آیند که با قدرتی که خدا به آنها داده است، عمل می‌کنند.

آنان بر این باورند که پذیرش توحید افعالی، مستلزم انکار نظام علّت و اسباب و مسببات نیست و اثرگذاری و سببیت علل را به اذن و مشیت الهی می‌دانند. براین اساس هر پدیده‌ای را هم حقیقتاً به علت مباشر آن و هم حقیقتاً به خداوند نسبت می‌دهند.

در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت که براساس این دیدگاه، میان توحید افعالی و نظام علّیت تعارضی نخواهد بود و این دو اصل قابل جمع‌اند، اما گفته شده است که این وجه جمع، با نگاه معرفتی قرآن که فاعلیت مطلق الهی را مطرح می‌کند و هر چیزی را که عنوان

۱. الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۱۰.

«شیء» بر آن صادق باشد، مخلوق و فعل خداوند می‌داند، چندان منطبق نباشد؛ زیرا تصور خداوند در مقام فاعل بعید، به نوعی محدود کردن قلمرو فاعلیت او و نوعی تفویض آفرینش به غیر خداست. در حالی که قرآن، در موارد فراوانی احاطه کامل خداوند بر همه هستی را مطرح می‌کند که دیگر جایی برای خروج چیزی از احاطه مستقیم خدا باقی نمی‌ماند تا بتوان در طول فاعلیت خداوند، فاعل دیگری را نیز فرض کرد.^۱

اما به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نباشد؛ زیرا وقتی همه وجود ما سوی الله و ممکنات از ماهیت امکانی و فقر وجودی منفک نباشد، در هر لحظه و هر آن، همه ممکنات هم در اصل وجود و هم در اثرگذاری‌شان به خداوند محتاج و به آن متقوم‌اند. از این‌رو نقش خداوند هم در ایجاد و هم در اثرگذاری ممکنات، به صورت مستقیم است و خدا تنها علت بعیده نخواهد بود؛ بلکه براین اساس خداوند از حیث متناهی شدن سلسله علل به او، علت بعیده است و از حیث امکان ذاتی ممکنات و نیازمندی آنها در بقا به خداوند و علت نخستین، علت قریبه به شمار می‌آید. از این‌رو همان‌طور که اثر یک موجود، به صورت حقیقی به آن نسبت داده می‌شود، به صورت حقیقی به خداوند نیز نسبت داده می‌شود و حتی احاطه کامل خداوند بر همه هستی نیز حفظ می‌گردد؛ زیرا قدرت او در مقام واجب‌الوجود و علة‌العلل در دو حیث حدوث و بقای ممکن، موجب احاطه تامه

۱. رک: توحید در قرآن، ص ۴۵۲.

خداوند بر ممکن می‌شود.

ملاصدرا درباره این وجه جمع می‌گوید: «و انت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولین (اشاعره و معتزله) و اسلم من الآفات و أصبح عند ذوی البصائر النافذة فی حقائق المعارف...»^۱.

(ب) جمع مبتنی بر علیّت حقیقی و اعدادی

وجه جمع دیگری که در این باره مطرح شده، مبتنی بر تقسیم علل به «علت حقیقی» و «علت اعدادی» است. گفته شد که علت، گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد و جدایی معلول از آن محال است؛ مانند علیّت نفس برای وجود و بقا صورت‌های ذهنی، که به آن علت حقیقی یا «ما منه الوجود» گفته می‌شود. همچنین گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که زمینه پیدایش معلول را فراهم می‌آورد و وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد؛ مانند علّت پدر و مادر برای فرزند، که این را علت اعدادی یا «ما به الوجود» می‌گویند.

از آنجایی که همه ما سوی الله، ممکن‌الوجودند و در وجود خود به خداوند نیازمند هستیم، علت حقیقی مستقل و تام و قائم به ذات، فقط خداوند است و علل طبیعی و حتی اختیار انسان، علت‌های اعدادی به شمار می‌روند که نقش نزدیک کردن معلول به مبدأ فیض را دارند؛ زیرا موجود امکانی غیرمستقل نمی‌تواند ایجاد مستقل داشته باشد، هر چند علت قریب معلول باشد. بر این اساس ضمن پذیرش تأثیر علل

طبیعی، اثرگذاری آنها تنها در حد اعداد و زمینه‌سازی برای وجود معلول خواهد بود و این علت حقیقی است که به معلول وجود می‌دهد. در نتیجه یک معلول، هم به علت حقیقی آن، که خداوند باشد و هم به علل اعدادی آن، که همان علل طبیعی باشد، نسبت داده می‌شود؛ از این رو هیچ تعارضی میان توحید افعالی و اصل علیت نخواهد بود.^۱

علامه طباطبایی در این باره می‌گویند: «فالعلل الفاعلیة فی الوجود معدات مقربة للمعالیل الی فیض المبدأ الأول و فاعل الكل تعالی».^۲

در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت که میان توحید افعالی و نظام علیت تعارضی نخواهد بود و این دو اصل قابل جمع‌اند، اما گفته شده است که این وجه جمع، با نگاه معرفتی قرآن که فاعلیت مطلق الهی را مطرح می‌کند و هر چیزی را که عنوان «شیء» بر آن صادق باشد، مخلوق و فعل خداوند می‌داند، چندان منطبق نیست، و با فاعلیت نامحدود خداوند که در آیات فراوانی به آنها اشاره شده بود، منافات دارد؛ با این توضیح که خود «اعداد» و «معد» هر دو مصداق «شیء» و مخلوق خداوندند که خداوند بر آنها احاطه، و در متن هستی آنان حضور دارد. از این رو نمی‌توان خدا را فقط علت حقیقی یک حادثه، و علل طبیعی را علت اعدادی آن دانست.^۳

به نظر می‌رسد که این اشکال نیز وارد نباشد؛ زیرا نقش علت

۱. ر.ک: المیزان، محمدحسین طباطبایی، ج ۷، ص ۲۹۸.

۲. نهاية الحکمة، فصل ۸، مرحله ۸.

۳. توحید در قرآن، ص ۴۵۱.

اعدادی کمتر از علت طولی است و زمانی که ما اثرگذاری علت طولی را نیز از خداوند دانستیم، به طریق اولی اثرگذاری علت اعدادی نیز از خداوند است. از این رو نقش استقلالی نخواهد داشت که این ایراد بر آن وارد باشد. البته اگر کسی برای این علت میانجی و واسطه، علاوه بر نقش اعدادی در ایجاد معلول نیز نقشی قائل باشد، اشکال فوق وارد خواهد بود.

همچنین گفته شده است که جمع مبتنی بر علیّت حقیقی و اعدادی را رهبران حکمت متعالیه مانند علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند؛^۱ اما این سخن درست نیست؛ زیرا ملاصدرا این نظریه را به فلاسفه متقدم نسبت می‌دهد و می‌گوید:

قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمین أن المؤثر فی الوجود مطلقا هو الواجب تعالی والفیض کله من عنده وهذه الوسائط کالاعتبارات والشروط التي لا بد منها فی أن یصدر الکثرة عنه تعالی فلا دخل لها فی الإیجاد بل فی الإعداد.^۲

توجه به این نکته نیز خوشایند است که علیّت اعدادی و علیّت طولی قابل جمع دانسته شده، و شاهد بر این مدعا نیز رویکرد علامه طباطبایی در نقد اشاعره و معتزله است؛ زیرا ایشان علیّت اعدادی و طولی را در کنار هم و به شکل یک پاسخ و یک نظریه مطرح کرده‌اند.^۳

۱. توحید درقرآن، ص ۴۵۱.

۲. اسفار، ج ۲، ص ۲۱۶.

۳. ر.ک: خدا در حکمت و شریعت، محمدحسن قدردان قرا ملکی، ص ۳۷۰.

ج) جمع مبتنی بر مظهریت و تشآن

وجه جمع دیگری که در این باره مطرح شده، ارجاع علیت به تجلی و تشآن است؛ یعنی با توجه به فاعلیت فراگیر الهی در قبال همه موجودات، هیچ فاعلی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود الهی را محدود کند؛ از این رو هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود شأن و مقامی از شئون و مقامات خداوند را در مقام فعل دارد و انسان و دیگر علل طبیعی مؤثر در عالم، همه دارای درجه‌ای از فاعلیت خداوندند و مظاهر و آیینه‌های فعل او به شمار می‌آیند. بر این اساس، علیت در نظام هستی به تشآن برمی‌گردد.

مؤید این دیدگاه، همان فرمایش بلند امام علی علیه السلام است که فرمودند: «الحمد لله المتجلي لخلقہ بخلقہ»^۱ و بیانگر این است که همه عالم هستی، آیینه تجلی خداست که وی خود را در آن نشان داده است.

با این نگاه، وقتی به محضر قرآن کریم می‌رویم، می‌بینیم علاوه بر آیاتی که خالقیت و فاعلیت خداوند را به صورت مطلق و فراگیر درباره گذشته، حال و آینده و همچنین در خصوص همه موجودات مطرح می‌کند،^۲ آیاتی نیز ضمن به رسمیت شناختن اصل علیت و نسبت دادن ظاهر و رو بنای کارهای عادی به علل طبیعی آنها، باطن و حقیقت همه آن افعال را به خدا نسبت می‌دهد و او را فاعل حقیقی می‌داند.^۳ همچنین آیاتی دیگر، خداوند را فاعل حقیقی بسیاری از

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

۲. «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»، انعام: ۱۰۱؛ «هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، انعام: ۱۰۲.

۳. «لَمْ تَقْنُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، انفال: ۱۷.

قضایای جزئی معرفی می‌کند تا مبدا کسی تصور کند که دیگران نیز از فاعلیت سهمی دارند.^۱

اگر گفته شود که در این راهکار از آنجا که با انحصار خالقیت و فاعلیت در خداوند سبحان، هیچ‌گونه فاعلیت طولی یا اعدادی برای غیرخداوند نخواهد بود، و این مستلزم نفی نظام علیّت از جهان ممکنات و همچنین فروپاشی این عالم خواهد بود، پاسخ این است که رابطه علیّت در سنجش مخلوقات با یکدیگر کاملاً برقرار می‌باشد، ولی حقیقت علیّت ممکنات همان مظهریت و تشّان است؛ یعنی اشیا در عین اینکه رابطه علی و معلولی میانشان برقرار است و قائم به یکدیگرند، همه قائم به خداوند بوده و از شئون فاعلیت او هستند؛ این در واقع، ترقیق و تلطیف رابطه علت و معلول است تا سر حدّ تشّان، نه نفی صریح این رابطه. بر این اساس، علت در نظام ممکنات به این معنا نیست که ممکن به ممکن دیگر چیزی بدهد؛ همچنان که علیّت بین خدا و ممکنات نیز به این معنا نیست که وجود ممکن مفروغ‌عنه باشد و خدا با اعطای فیض، آن را به موجود دیگری تبدیل کند. بلکه خداوند اصل وجود آنها را می‌آفریند.^۲

۱. ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾؛ هود:

۶؛ ﴿أُولَئِكَ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ نور: ۲۱.

﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾؛ الرحمن: ۴۱.

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾؛ ذاریات: ۵۸.

۲. ر.ک: توحید در قرآن، ص ۴۵۹.

۴. وهابیت

وهابیت، ضمن پذیرش نظام اسباب و مسببات^۱، اثرگذاری دیگر موجودات در عالم و فاعلیت آنها را نیز پذیرفته‌اند. البته آنها تأثیر سبب در مسبب را نیز به جعل الهی می‌دانند و به اثرگذاری مستقل آنها اعتقاد ندارند و بر این باورند که خدا هر زمان که اراده کند، اثر را در آنها قرار داده و این اسباب را واسطه در خلقت قرار می‌دهد.

أهل السنة، فإنهم يثبتون تأثير الأسباب في المسببات، والله هو خالق السبب والمسبب، وليس في جعل السبب مؤثراً في المسبب شرك لأن الله سبحانه هو الذي جعله كذلك، قال شيخ الإسلام... وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثه، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب

۱. «مع علم المؤمن أن الله رب كل شئ ومليكه، فإنه لا يُنكر ما خلقه الله من الأسباب، كما جعل المطر سبباً لإنجاب النبات... وكما جعل الشمس والقمر سبباً لما يخلقه بهما، وكما جعل الشفاعة والدعاء سبباً لما يقضيه بذلك مثل صلاة المسلمين على جنازة الميت، فإن ذلك من الأسباب التي يرحمها الله بها ويثيب عليها المصلين عليه»، الواسطة بين الحق والتخلق، تقي الدين احمد بن عبدالحليم ابن تيمية، صص ۲۲ و ۲۳؛ «إن الواقع والعقول السليمة تشهد أن الإنسان منذ فتح عينيه لم يشاهد أن حادثاً حدث من غير السبب، أو أن شيئاً وجد من غير موجود... إن البعر تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات ابراج، وارض ذات فجاج، و بحار ذات امواج، و ليل داج و نهار ساج... إذا فكل اثر لا بد له من مؤثر، و كل محدث لا بد له من محدث، و كل مخلوق لا بد له من خالق، و هذا هو قياس الشمول». الشرك بالله انواعه واحكامه، ماجد محمدعلى احمد شبالة، ص ۴۲۲.

فهدا حق، وهدا شأن جمیع الأسباب والمسببات، ولس إضافة التأثير بهذا التفسیر إلی قدرة العبد شركاً.^۱

اهل سنت اثبات می کنند تأثیر اسباب را در مسببات و خداوند خالق سبب و مسبب است و مؤثر دانستن سبب در مسبب شرك نیست؛ زیرا خداوند آن را چنین قرار داده است. ابن تیمیه می گوید: اگر مراد از تأثیر سبب در مسبب این است که خروج فعل از عدم به وجود توسط قدرتی است که در سبب ایجاد شده یعنی قدرت خلق شده سبب و واسطه در خلقت الهی است مانند اینکه خدا گیاه را به واسطه آب خلق می کند یا باران را به واسطه ابر و همه مسببات را به واسطه اسباب آنها، این سخن حقی است، و این شأن همه اسباب و مسببات است و مؤثر دانستن قدرت انسان در انجام اعمالش، به این تفسیر شرك نیست.

ابن تیمیه، منسوب بودن یک فعل را هم به خدا و هم به علت طبیعی آن صحیح می داند:

الحوادث تضاف إلی خالقها باعتبار وإلی أسبابها باعتبار فهي من الله مخلوقة له فی غیره كما أن جمیع حركات المخلوقات وصفاتها منه وهي من العبد صفة قائمة به كما أن الحركة من المتحرك المتصف بها وإن كان جمادا فكيف إذا كان حیوانا وحيثند فلا شركة بین الرب و بین العبد لا اختلاف جهة الإضافة كما أنا إذا قلنا هذا الولد من هذه المرأة بمعنی أنها ولدته و من الله بمعنی أنه خلقه لم یکن بینهما تناقض.^۲

۱. الايمان بالقدر، علی محمد محمد الصلّابی، ص ۲۳۲.

۲. منهاج السنة النبویة، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، ابن تیمیة الحرانی، ج ۳، ص ۸۷.

پدیده‌ها به یک اعتبار به خالق آنها نسبت داده می‌شوند و به اعتباری دیگر، اسباب پیدایش آنها. اینها مخلوق خدا هستند که در غیر خلق شده‌اند؛ کما اینکه همه حرکات موجودات از خداست و در عین حال از جانب عبد می‌باشند. در این حال مشارکتی بین رب و عبد در پیدایش آن فعل نیست، به دلیل اختلافی که در جهت نسبت دادن فعل به آنها وجود دارد؛ مانند اینکه وقتی گفته می‌شود این بچه از این زن است، به این معنی که او را به دنیا آورده و این بچه از خداست؛ به این معنی که او را خلق کرده است. بین این دو نسبت تناقضی وجود ندارد.

وی همچنین درباره شرک در ربوبیت می‌گوید:

الشرك في الربوبية، فهو إثبات فاعل مستقل غير الله كمن يجعل الحيوان مستقلا بإحداث فعله و يجعل الكواكب أو الأجسام الطبيعية أو العقول أو النفوس أو الملائكة أو غير ذلك مستقلا بشيء من الإحداث.^۱

شرک در ربوبیت، اثبات فاعل مستقلی غیر از خداست، مانند کسی که حیوان را مستقل در انجام فعلش بداند، یا ستارگان، اجسام طبیعی، عقول، نفوس، ملائکه و یا غیر اینها را مستقل در پیدایش چیزی دانستن.

ارزیابی

بی‌شک در اینکه برای مخلوقات اثرگذاری استقلال‌ی قائل شویم، با توحید افعالی منافات دارد؛ اما این سخن وهابیان که خداوند هر زمان

۱. درء تعارض العقل والنقل، ج ۴، ص ۶۶.

بخواهد در مخلوق خود اثر قرار می دهد، این اشکال را دارد که در این صورت، دیگر نمی توان معمولاً از هر چیزی اثری خاص توقع داشت؛ مثلاً نمی توان از دارو توقع درمان داشت؛ زیرا ما نمی دانیم خداوند این اثر را در دارو قرار داده یا نه؛ بلکه ممکن است این اثر را در سم قرار داده باشد. در واقع براساس این نوع نگاه به روابط بین موجودات، زندگی بشر مختل خواهد شد؛ زیرا او علم ندارد که در این لحظه، خداوند چه اثری را در این سبب خاص قرار می دهد. از این رو نمی تواند هیچ گونه برنامه و نقشه راهی برای آینده داشته باشد. اما اگر نظام اسباب و مسببات را این گونه تصور کنیم که خداوند براساس سنت خود، هر یک از مخلوقات را به گونه ای خلق کرده است که در صورت نبود مانع، اثر یا آثاری همیشگی دارد، با واقعیت های موجود و مشهود در عالم سازگار خواهد بود. بنابراین ضمن پذیرش نظام اسباب و مسببات در بین مخلوقات، توحید افعالی نیز به قوت خود باقی است. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که اگر زمانی خداوند اراده کند، آن موجود دیگر آن اثر را نداشته یا برخلاف اثر همیشگی اش اثری دیگر داشته باشد، همه عالم و موجودات مقهور اراده او خواهند بود.

به عبارت دیگر نظام حاکم بر عالم هستی، نظام اسباب و مسببات است. عالم هستی که یکپارچه تحقق فیض الهی است، با تکیه بر اراده حکیمانه خداوند براساس نظام علیّت (نظام اسباب و مسببات) استوار شده. در این نظام، تحقق هر پدیده ای با هر ویژگی و خصوصیتی ناشی از علّت و سبب خاصی است. اصل «علّیت عمومی» و پیوند

حوادث با یکدیگر و اینکه هر پدیده ممکن است حتمیت و همچنین خصوصیات وجودی خود را از امر یا اموری مقدم بر خود می‌گیرد، مطلبی مسلم و انکارناپذیر است. در نگاه توحیدی، سلسله اسباب و مسببات به خداوند منتهی می‌شود که علت و مبدأ همه چیز و بی‌نیاز است و معلول علت دیگری نیست. بنابراین عالم هستی مجموعه‌ای یکپارچه و به هم پیوسته از اسباب و مسببات و قائم و متکی به ذات اقدس حق است. در این نظام، اسباب و علل همچنان‌که در اصل وجود خویش وابسته به خدای تعالی است، در سببیت و اثرگذاری نیز وابسته به اراده و قدرت اویند و خداوند براساس حکمت خود اثر یا آثاری همیشگی در هریک از آنها قرار داده است. در حقیقت تقدیر الهی، همان نظام علی و معلولی و سبب و مسببی است که خداوند بر عالم هستی حاکم کرده است. بر این اساس تقدیر هر پدیده، حدود، اوصاف و خصوصیات است که در نظام اسباب و مسببات برای آن پدیده معین شده است. برای مثال، وقتی دانه گندم در زمین کاشته می‌شود، نوع و کیفیت خاک، شرایط آب و هوا، میزان نور و حرارت و کود و عوامل زیست محیطی، مواجه شدن یا نشدن با آفت و... مجموعه عواملی اند که علت و سبب رشد بوته گندم به شمار می‌روند و مؤثر در کیفیت و میزان مرغوبیت آن هستند. اگر خاک در شرایط بسیار مناسب باشد و آب با املاح مناسب و به میزان کافی به آن برسد و از نور و حرارت و کود کافی برخوردار باشد و با آفت مواجه نشود، تقدیر و سرنوشت این دانه گندم، شاخه‌ای پر بار از دانه‌هایی با کیفیت و طعم عالی خواهد بود. این تقدیر الهی است. یعنی اگر این مجموعه

اسباب محقق شود، چنین مسببی را در پی دارد و اگر هر یک از عوامل فوق تغییر کند یا با آفت مواجه شود، گندم با کیفیت پائین‌تر رویده خواهد شد. در مثال فوق دیدیم که هزاران سرنوشت یا تقدیر در برابر یک دانه گندم است. یعنی به ازای تحقق اسباب و علل مختلف، معلول و مسبب مختلف خواهد بود. تقدیر الهی همین است که از هر علتی، معلول مناسب با آن پدید خواهد آمد. بنابراین روشن می‌شود که تقدیر و سرنوشت (قضا و قدر) مبتنی بر قانون علیت می‌باشد که حاکم بر عالم هستی است. البته در جهان بینی مادی، علل و اسباب منحصر در امور مادی‌اند؛ اما از نظر جهان بینی الهی که واقعیت را در چهارچوب ماده و انفعالات جسمانی محصور نمی‌داند، علل و اسبابی که در عالم هستی در تحقق حوادث مؤثرند، منحصر در امور مادی نیستند.

نکته دیگری که درباره نگاه وهابیون به توحید افعالی این است که با توجه به پذیرش فاعلیت غیرخداوند و جواز انتساب افعال عادی به آنها، آیا آنان را فاعل حقیقی افعال خود می‌دانند یا مجازاً به آنها فاعل گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، وهابیون چه نقشی برای خداوند در تحقق این افعال قائل‌اند؟ آیا او را فاعل قریب این افعال می‌دانند یا فاعل بعید؟ همچنین خود این اسباب، حقیقتاً چه نقشی در پیدایش مسبب دارند؟

در باطل و ناصحیح بودن اعتقاد به تأثیر استقلال موجودات شکی نیست، اما در این کلام وهابیون که «خالق»، یک حادثه و فعل خداوند است و دیگر مخلوقات، «فاعل» آن هستند، ابهام وجود دارد؛ زیرا

دقیقاً نقش آن سبب، در مقام فاعل، در پیدایش مسبب روشن نیست. اگر خداوند مستقیماً این اثر را از عدم به وجود آورده و حقیقتاً منسوب به اوست، این اسباب چه نقشی دارند؟

به نظر می‌رسد که وهابیون بین خلق و فعل، قائل به تفکیک اند و خلق کردن را ملازم با استقلال در تأثیر می‌دانند. بر همین اساس، آنان خلق فعل را به خداوند و انجام آن فعل را به فاعل و سبب مباشر آن نسبت می‌دهند. حتی آنان خلق فعل به وسیله اسباب را قبول ندارند و سبب را مبدع مسبب نمی‌دانند.^۱ همچنین این سخن که خدا فعل را خلق می‌کند و فاعل آن را انجام می‌دهد، سخنی مبهم و تصور نکردنی است.

۱. «والتأثیر اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداء والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال. وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضاً باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق. وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثه، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً». الفتاوى، تقى الدين احمد بن عبدالحليم ابن تيميه، ج ۸، ص ۱۳۴؛ منهاج السنة، همو، ج ۳، صص ۱۲، ۱۳، ۱۱۴ و ۴۱۵.

فصل چهارم: توحید افعالی و اختیار

مقدمه

از مباحث مهم که در ضمن بحث از توحید افعالی مطرح می‌شود، بحث از چگونگی رابطه توحید افعالی با اصل اختیار و آزادی انسان در افعالش است. اگر انسان در افعالش کاملاً مؤثر باشد و فاعل حقیقی به شمار آید، هر چند اختیار و آزادی او تثبیت می‌شود، چنین تفسیری با توحید افعالی سازگار نخواهد بود و اگر در نقش و فاعلیت انسان تردید شود، منجر به جبر می‌گردد و تبعات ناپذیرفتنی خواهد داشت.

مسئله جبر و اختیار از قدیمی‌ترین مسائلی است که در میان دانشمندان مطرح بوده است. در دنیای اسلام نیز گروهی با انگیزه دفاع از توحید افعالی و توحید در خالقیت و با اعتقاد به علم پیشین و ازلی خداوند درباره کائنات و از آن میان افعال انسان، تعلق اراده گسترده و ازلی خداوند به تمام کائنات، قضا و قدر و مکتوب بودن سرنوشت تمام انسان‌ها و با تمسک به آیاتی که هدایت و ضلالت انسان را از آن خداوند می‌دانند، طرفدار جبر شده و در صدد تبیین آن بوده‌اند. در

مقابل، گروهی دیگر با انگیزه دفاع از عدل الهی و تنزیه مقام ربوبی از همه قبایح و نقایص، طرفدار آزادی انسان و وانهادگی او در کارهایش به خود شده‌اند. از سویی گروهی دیگر اندیشه جبر و تفویض را واقع‌بینانه ندانسته، با پیروی از اهل بیت معصوم علیهم‌السلام راهی میانه را برگزیده و نظریه «امر بین الامرین» را مطرح کرده‌اند.

در واقع محل نزاع در این مسئله، جبر و اختیار در افعال انسان به لحاظ نسبت آنها به خداوند می‌باشد؛ یعنی در مخلوق بودن یا نبودن افعال انسان از ناحیه خداوند است؛ نه در فعل انسان بودن یا نبودن آنها؛ زیرا فعل به کسی که فعل قائم به اوست نسبت داده می‌شود؛ نه به کسی که آن را ایجاد کرده است.^۱

در این فصل، ما ابتدا با مراجعه به قرآن کریم، آیات مرتبط با جبر و اختیار انسان را برشمرده، سپس به ارزیابی اجمالی دیدگاه‌های مطرح در این‌باره خواهیم پرداخت.

گفتار اول: آیات جبر و اختیار

آیاتی که درباره مختار یا مجبور بودن انسان و چگونگی تحقق افعال او در قرآن آمده، چند دسته است: یک دسته بیانگر انتساب همه افعال او به خداست که «آیات جبر» گفته می‌شوند و طرفداران نظریه جبر به اینها استناد می‌کنند؛ دسته‌ای دیگر که افعال انسان را به خود او منسوب می‌دانند، «آیات اختیار» گفته می‌شوند و طرفداران نظریه تفویض به آنها استناد می‌کنند.

۱. آیات جبر

نمونه‌ای از آیات قرآن که برای برخی موجب توهم جبر شده است، عبارت‌اند از:

(الف) اراده انسان، مقهور مشیت خداوند

ظاهر برخی آیات، این است که مشیت انسان به مشیت خداوند بستگی دارد و در واقع، همان مشیت خداوند است که بر انجام فعل یا ترک آن تعلق گرفته؛ مانند:

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (انسان: ۳۰)

و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید، مگر اینکه خدا بخواهد. خداوند دانا و حکیم بوده و هست.

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹)

و شما اراده نمی‌کنید، مگر اینکه خداوند - پروردگار جهانیان - اراده کند و بخواهد.

«قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعراف: ۱۸۸)

بگو: من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد.

آیات یادشده ایهام دارد که اگر خداوند بخواهد، در انسان مشیتهایی پیدا می‌شود و اگر نخواهد، انسان نیز نخواهد خواست و کاری نخواهد کرد. پس آنچه در حقیقت مؤثر است، خواست خداست و انسان، ابزار بی‌اراده‌ای بیش نیست.

(ب) ضرورت اذن الهی در کارهای انسان

آیاتی دیگر بیانگر ضرورت اذن الهی در کارهای انسان است؛ مانند:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس: ۱۰۰)

هیچ کس نمی‌تواند ایمان بیاورد، جز به فرمان خدا.

﴿...وَمَا هُمْ بِبَصَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (بقره: ۱۰۲)

هیچ گاه نمی‌توانند بدون اجازه خداوند، به انسانی زیان برسانند.

با توجه به اینکه آیه اخیر درباره کارهای ساحران است، خداوند می‌فرماید: «آنها هیچ کاری نمی‌توانند بکنند، مگر اینکه خدا بخواهد». از این رو برخی معتقدند که خداوند خالق همه کارهای ساحران است؛ البته هم‌زمان و مقرون با اذکار و اوراد ساحران. از آنجایی که این کارها ممکن است و همه ممکنات مقدر خداوندند، پیدایش یک ممکن با سببی غیر از خداوند، مستلزم تعلق نگرفتن قدرت الهی به آن مقدر و در نتیجه، عجز الهی است که این نیز محال می‌باشد. از این رو وقوع امر ممکن مگر به قدرت و اذن خداوند محال است.^۱

ج) خالقیت خدا درباره افعال انسان

برخی آیات ظهور در این دارند که خداوند خالق افعال انسان است. به این آیات استناد شده که خداوند فاعل حقیقی افعال انسان به شمار می‌رود و خود انسان، نقشی حقیقی در افعال منسوب به خود را ندارد، بلکه فقط واسطه ظهور افعال خداوند است؛ مانند:

﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶)

گفت: «آیا چیزی را می‌پرستید که با دست خود می‌تراشید؟!»

خداوند هم شما را آفریده است و هم آنچه را انجام می‌دهید

(بت‌هایی که می‌سازید).»

۱. ر.ک: مفاتیح الغیب، فخرالدین رازی، ج ۳، صص ۶۲۶ و ۶۲۷.

با تفسیر کلمه «ما» در «ما تعملون» به مای مصدریه، استدلال شده است که خداوند خود انسان و اعمال او را آفریده؛ ازین رو خود انسان در پیدایش فعلش نقشی ندارد.^۱

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)

این شما نبودید که آنها را کشتید؛ بلکه خداوند آنها را کشت! و این تو نبودی [ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی؛ بلکه خدا انداخت.

ظاهر این آیه نیز حاکی از این است که خداوند عمل قتل دشمنان و خاک و سنگ انداختن پیامبر ﷺ را به صورت حقیقی به خود نسبت می‌دهد و همین امر بیانگر این است که خداوند فاعل حقیقی افعال آدمی به شمار می‌رود.

د) خالقیت انحصاری خداوند

آیات فراوانی هست که به روشنی خالقیت را انحصاراً برای خدا دانسته، از غیر او نفی می‌کند؛ مانند: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «خدا خالق همه چیز است». (رعد: ۱۶)

در این آیه، خداوند خالق هر چیزی دانسته شده است و شکی نیست که فعل انسان نیز چیزی (شیئی) است؛ پس لازم می‌آید که خالق آن خدا باشد.^۲

۱. رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۲۴۳؛ فتح القدیر، محمد بن علی شوکانی، ج ۴، ص ۴۶۲؛

الفواتح الإلهية و المفاتيح الغيبية، نعمت الله نخجوانی، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲. رک: مفاتیح الغیب، ج ۱۹، ص ۲۷.

- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳)

آیا آفریننده‌ای جز خدا هست.

- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (غافر: ۶۲)

این است خداوند، پروردگار شما که آفریننده همه چیز است.

آیه اخیر، ظهور در این دارد که خلقت، عمومی است و هر چیزی را که بهره‌ای از وجود داشته باشد، در بر می‌گیرد و خلاصه، هیچ موجودی نیست مگر آنکه به صنع او وجود یافته است، و این امر شامل افعال انسان نیز می‌شود.

ه) مقدر بودن افعال انسان

آیاتی درباره قضا و قدر هست دالّ بر اینکه آنچه انسان انجام می‌دهد، در کتابی نوشته شده است و هیچ چیز خارج از حوزه قضا و قدر الهی تحقق نمی‌یابد. این آیات از مهم‌ترین ادله جبرگرایان مذهبی است که آنها برای اثبات نظر خود به این آیات تمسک می‌کنند؛ آیاتی مانند:

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَقَرٌّ﴾ (قمر: ۵۲)

و (۵۳)

و هر کاری را انجام دادند، در نامه‌های اعمالشان ثبت است و هر کار کوچک و بزرگی نوشته شده است.

برخی، «الزُّبُر» را به معنی لوح محفوظ گرفته‌اند.^۱ بر این اساس،

۱. الکشاف، محمود زمخشری، ج ۴، ص ۴۴۱؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار، رشید الدین میبیدی،

ج ۵، ص ۳۸۹؛ فتح القدیر، ج ۵، ص ۱۵۶.

همه افعال انسان از قبل مشخص شده و نوشته شده در لوح محفوظ است.

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ (حدید: ۲۲)

هیچ مصیبتی [ناخواسته] در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد، مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم، در لوح محفوظ ثبت است.

در توضیح این آیه گفته شده است که عبارت «وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ» شامل همه مصائب نفس و از آن میان، کفر و گناهان می‌شود. از این رو آیه بر این دلالت دارد که همه اعمال انسان، به تفصیل در لوح محفوظ نوشته شده است و خداوند به آنها علم دارد. سپس خودداری از انجام این اعمال محال است؛ زیرا علم خداوند به وجود این اعمال با عدم وجود آنها منافات دارد و جمع بین متناقضین هم، محال است.^۱

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ «البته ما هر چیز را به اندازه آفریدیم!»

(قمر: ۴۹)

در توضیح این آیه نیز گفته شده که افعال انسان نیز «شیء» است؛ از این رو داخل در «كُلِّ شَيْءٍ» می‌باشد و مخلوق خداوند به شمار می‌رود.^۲ آیات مذکور و دیگر آیات^۳، نمونه‌ای از آیات معروف به جبر است

۱. ر.ک: مفاتیح الغیب، ج ۱۹، ص ۴۶۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۲۶.

۳. آل عمران: ۱۴۵؛ انعام: ۱۰۷؛ توبه: ۵۱، شوری: ۸ و ۱۲؛ قمر: ۴۹؛ مدثر: ۳۱ و ۵۶؛ فاطر: ۱۱؛

که طرفداران دیدگاه جبر به آنها استناد می‌کنند. اما باید توجه داشت که تمسک به ظواهر این آیات، اولاً با روح و جوهره ادیان الهی سازگار نیست؛ ادیانی که مشتمل بر آموزه‌هایی مانند تکلیف، پاداش و عقاب متخلف، بعثت انبیا و دعوت مردم به توحید و خوبی‌هاست؛ ثانیاً با دیگر آیات قرآن نیز سازگاری ندارد.

۲. آیات اختیار

انسان حتی با نگاهی سطحی به قرآن کریم، با آیات فراوان و عناوین گوناگونی روبه‌رو می‌شود که همگی حکایت از آن دارند که انسان موجودی مختار است و می‌تواند کارهایی را انجام دهد یا ترک کند؛ مانند:

الف) آیات عهد و میثاق

آیاتی از قرآن کریم که اختیار انسان را بیان می‌کنند، آیات عهد و میثاق خداوند با عموم یا دسته‌های خاصی از انسان‌هاست؛ مانند:

﴿الْمَ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس: ۶۰ و ۶۱)

آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟! و اینکه مرا پرستید که راه مستقیم این است؟!

آیه شریفه دربردارنده این معناست که اگر انسان مجبور باشد و از خود اختیاری نداشته باشد، عهد خداوند با وی کار لغوی خواهد بود.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدِينَ

إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ
 أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ
 مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾ (بقره: ۸۳)

و [به یاد آورید] زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز
 خداوند یگانه را نپرستید؛ و به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و
 بینوایان نیکی کنید و به مردم نیک بگویید؛ نماز را برپا دارید و
 زکات بدهید. سپس [با اینکه پیمان بسته بودید] همه شما - جز عده
 کمی - سرپیچی کردید و [از وفای به پیمان خود] روی گردان
 شدید.

در این آیه نیز خود عهد و پیمان گرفتن خداوند از بنی اسرائیل
 برای انجام دادن برخی کارهای نیکو، دلیل بر مختار بودن آنهاست و
 وفا نکردن آنان به عهد و پیمانشان دلیل دیگری.
 همچنین در آیات دیگری، میثاق گرفتن از همه انبیا یا برخی از
 آنان مطرح شده است که آنها نیز بر همین مدعی دلالت دارند.^۱

(ب) آیات ابتلاء و آزمایش انسان

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمَ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾
 (کهف: ۷)

ما آنچه را روی زمین است، زینت آن قرار دادیم؛ تا آنها را
 بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می کنند!

آیه بیانگر این است که هدف از خلق زینت در زمین، آزمایش

۱. رک: آل عمران: ۸۱؛ احزاب: ۷.

انسان‌ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل آنان بوده است که این خود دلالت بر مختار بودن انسان می‌کند.

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (دهر: ۲ و ۳)

ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم؛ [بدین جهت] او را شنوا و بینا قرار دادیم! ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد [و پذیرا گردد] یا ناسپاس!

در این آیات نیز از آزمایش انسان سخن به میان آمده و روشن است که آزمایش، مستلزم اختیار است.

ج) آیات استناد عمل به انسان

در قرآن آیات فراوانی هست که افعال و اعمال انسان را به خود او، در مقام فاعل قادر و مختار، نسبت داده است؛ مانند:

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ﴾

﴿لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ۴۶)

کسی که عمل صالحی انجام دهد، سودش برای خود اوست؛ و هر کس بدی کند، به خویشتن بدی کرده؛ و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی‌کند!

در این آیه، به صراحت عمل صالح و عمل سوء به خود انسان نسبت داده شده و جمله ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ نیز دلیل روشنی است بر موضوع اختیار و آزادی اراده و بیانگر این حقیقت که خداوند نه بی‌سبب کسی را کیفر می‌دهد و نه بی‌دلیل بر مجازات کسی

می‌افزاید؛ بلکه برنامه او عدالت محض است که با اعمال اختیاری انسان تناسب دارد.

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾

(آل عمران: ۳)

روزی که هر نفسی آنچه را در دنیا انجام داده است چه خیر و چه شر، برابر خود حاضر می‌بیند.

این آیه نیز از این حقیقت پرده برمی‌دارد که در قیامت، اعمال نیک و بدی که انسان انجام داده است، هریک به شکلی تجسم می‌یابد و در عرصه محشر حاضر می‌شود.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله: ۸-۶)

در آن روز مردم به صورت گروه‌های پراکنده [از قبرها] خارج می‌شوند تا اعمالشان به آنها نشان داده شود! پس هرکس هم وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند! و هرکس هم وزن ذره‌ای کار بد کند، آن را می‌بیند!

در این آیات نیز به روشنی اعمال خیر و شر به خود انسان نسبت داده شده است. آیات فراوان دیگری هم در این باره هست که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.^۱ این آیات در مجموع، اعمال انسان را حقیقتاً به خود انسان نسبت می‌دهند؛ حال یا با صراحت به این موضوع می‌پردازند یا به صورت نسبت دادن آثار و احکام افعال به انسان.

۱. ر.ک: بقره: ۷۹؛ کهف: ۳۰؛ نساء: ۱۲۷؛ مؤمن: ۴۰؛ فصلت: ۴۶؛ عنکبوت: ۵۵؛ نساء: ۱۷۳؛

مائده: ۹؛ اعراف: ۴۲؛ ابراهیم: ۲۳؛ رعد: ۲۹ و ...

(د) آیات مکلف بودن بشر به قدر وسع خود

آیاتی در قرآن بیانگر این موضوع‌اند که خداوند انسان را به میزان وسع و قدرت او مکلف کرده است؛ مانند:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

(بقره: ۲۸۶)

خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. [انسان]، هر کار [نیکی] را انجام دهد، برای خود انجام داده است؛ و هر کار [بدی] کند، به زیان خود کرده است.

آیه بیانگر این معناست که اجابت کردن فرمان خدا با سمع و طاعت، تحقق نمی‌پذیرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان و این افعال مقدور و اختیاری است که انسان با آن برای خود نفع یا ضرر کسب می‌کند. پس کسب، خود بهترین دلیل است بر اینکه آنچه آدمی به دست آورده و به آن متصف شده، وسع و طاقت آن را داشته است. ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾؛ «هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کنیم». (اعراف: ۴۲)

این فراز از آیه شریفه، برای امیدوار ساختن مؤمنان و تقویت دل‌های آنان و رفع نگرانی‌شان از نداشتن قدرت بر انجام دادن جمیع اعمال صالح است. پس معلوم می‌شود که قدرت بر انجام کار از شرایط تکلیف به شمار می‌رود. بنابراین آیات یادشده، بر مختار بودن انسان دلالت دارند؛ زیرا از شرایط وسع و مقدور بودن تکلیف، آزادی و اختیار مکلف و توانایی او بر انجام دادن فعل است والا تکلیف ما لایطاق خواهد شد که امری قبیح است.

ه) آیات مصرّح بر اختیار

برخی آیات بر مختار بودن انسان در گزینش‌هایش تصریح دارد؛

مانند:

- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾

(کهف: ۲۹)

بگو: این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس می‌خواهد ایمان

بیاورد [و این حقیقت را پذیرا شود]، و هر کس می‌خواهد کافر گردد!

- ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (انسان: ۲۹)

این یک تذکر و یادآوری است، و هر کس بخواهد [با استفاده از

آن] راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند!

- ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان: ۳)

ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا

ناسپاس.

- ﴿مَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾ (نبا: ۳۹)

هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند.

همگی این آیات، به روشنی آزادی و اختیار انسان را در انتخاب

راه هدایت یا گمراهی بیان می‌کنند.

آیات فراوان دیگری از قرآن، بر مختار بودن انسان دلالت دارند؛ مانند

آیات وعد و وعید، بشارت و انداز، ستایش مؤمنان و نکوهش کفار، وجود

اختلاف در افعال بندگان، دعوت و شتاب به امور خیر، استعانت و استمداد

از خدا، استغفار، اقرار گنهکاران، حسرت کافران، احتجاج شیطان بر

مجرمان و... که به دلیل اختصار از بیان آنها خودداری می‌کنیم.

گفتار دوم: دیدگاه‌ها

در این گفتار، چگونگی رویارویی مسلمین با آیات جبر و اختیار و بهره‌گیری‌شان از آنها را بررسی می‌کنیم. متکلمان اهل سنت با برداشت‌های متفاوت خود از این آیات، به دو دیدگاه متقابل رسیده‌اند که از آنها به «جبر» و «تفویض» یاد می‌کنند که البته با تغییراتی به دو نظریه «کسب» و «اختیار» منتهی شدند. اما اندیشمندان و متکلمان شیعی با بهره‌گیری از روایات پیشوایان معصوم خویش، نظریه دیگری به نام «امر بین الامرین» را تبیین کرده‌اند.

۱. جبر

بחי کامل درباره زمان پیدایش اندیشه جبر و جبرگرایی، در گرو کاوشی فراوان است که شاید به جایی هم نرسد. علاوه بر اینکه موضوع بحث ما نیز نیست. از این رو در اینجا فقط به وجود چنین اندیشه‌ای در بین مشرکان عصر رسالت و تأثیر آن بر برخی مسلمین اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی دیدگاه و ادله قرآنی طرفداران این اندیشه می‌پردازیم.

برخی آیات قرآن، به روشنی گواهی می‌دهند که گروهی از مشرکان یا همه آنها، اعمال و رفتار خود را به بهانه جبر، علم پیشین الهی و اراده دیرینه او توجیه می‌کرده‌اند؛ مانند:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا

مِنْ شَيْءٍ...﴾ (انعام: ۱۴۸)

به زودی مشرکان [برای تبرئه خویش] می‌گویند: «اگر خدا

می خواست، نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما و نه چیزی را
تحریم می کردیم!

این آیه صراحت دارد بر اینکه مشرکان مکه، شرک خود و
پدرانشان را به خدا نسبت می دادند و خود را در این امر مجبور
می دانسته اند و بر این باور بوده اند که اگر خدا چنین نمی خواست، آنان
را از شرک باز می داشت.

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ
اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف: ۲۸)

و هنگامی که کار زشتی انجام می دهند، می گویند: پدران خود را بر
این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است! بگو: خداوند
[هرگز] به کار زشت فرمان نمی دهد! آیا چیزی به خدا نسبت
می دهید که نمی دانید.

از این آیه نیز استفاده می شود که مشرکان عصر رسالت، کارهای
فحشا و گناه خود را به بهانه تعلق اراده و خواست خدا بر آنها توجیه
می کردند. ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾؛ «آنان گفتند: اگر خداوند
رحمان می خواست، ما آنها را نمی پرستیدیم!» (زخرف: ۲۰)

در این آیه نیز مشرکان برای توجیه اعمالشان به مشیت الهی
تمسک جسته اند. البته آیات دیگری نیز بیانگر این حقیقت اند که به
دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم.^۱ این اندیشه پس از اسلام
نیز بین مردم و حتی برخی صحابه مطرح بوده است^۲ و اموی ها نیز از

۱. ر.ک: نحل: ۳۵؛ آل عمران: ۱۵۴؛ جاثیه: ۲۴.

۲. ر.ک: سنن الترمذی، ترمذی، ج ۲، ص ۲۲۳؛ تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۹۵؛ مغازی، واقدی،
ج ۳، ص ۹۰۴.

این اندیشه، به منظور تسلط بر جامعه، حمایت کرده و در ترویج آن کوشیده‌اند.^۱ در عصر تدوین حدیث (قرن دوم) نیز شیوع احادیث قدر در بین مسلمانان، موجب گسترش اندیشه جبر شده است.^۲

از رویکردهای مطرح در موضوع جبر، رویکرد دینی و مذهبی است^۳ که افرادی با فهمشان از برخی آموزه‌های دینی مانند توحید افعالی، قضا و قدر، علم پیشین الهی و... مدعی جبری بودن همه فعل و انفعالات عالم امکان و از آن میان، افعال انسان شده‌اند.

در اینجا به بررسی دیدگاه و قائلان جبر مذهبی خواهیم پرداخت که براساس تعریف خاص خود از توحید افعالی، معتقد به مجبور بودن انسان در افعالش شده‌اند.

الف) جبر خالص

از طرفداران جبر محض، «جهم بن صفوان» و پیروانش هستند که معروف به «جهمیه»‌اند. ارباب ملل و نحل، جهمیه را اولین طایفه

۱. الامامة والسياسة، ابن قتیبه، دینوری، ج ۱، صص ۲۰۵ و ۲۱۰؛ نظریة الامامة، احمد محمود صبحی، ص ۳۳۴.

۲. ر.ک: جبر و اختیار، جعفر سبحانی، ص ۲۶.

۳. دو رویکرد دیگر در این مسئله وجود دارد:

الف) رویکرد فلسفی: برخی فیلسوفان با استناد به اصول و قواعد فلسفی مانند: «الشیء ما لم یجب لم یوجب» ادعا کرده‌اند که افعال انسان از سر ضرورت و جبر صادر می‌شود، نه از سر اختیار و آزادی (جبر فلسفی).

ب) رویکرد مادی است، که عالمان علوم گوناگون تجربی، هر یک از زاویه علمی خویش مانند: فیزیک، اقتصاد، تاریخ، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و روان‌شناسی، به این مسئله پرداخته‌اند و گاهی ره‌آورد دیدگاهشان به جبرگرایی منتهی شده است؛ ر.ک: نگاه سوم به جبر و اختیار، محمد حسن قدردان قراملکی، صص ۲۳۹ - ۲۶۹.

معتقد به جبر می‌دانند.^۱ ابوالحسن اشعری ضمن بیان عقاید اختصاصی جهم، می‌گوید او بر این باور بوده است که:

انه لا فعل لأحد في الحقيقة الا الله وحده وانه هو الفاعل وان الناس انما تنسب إليهم افعالهم علي المجاز كما يقال: تحرّكت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا انه خلق للإنسان قوّة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا له بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلوناً.^۲

در حقیقت، هیچ فعلی برای غیر خداوند نیست و فقط او فاعل است و کارهای مردم، به صورت مجازی به آنها نسبت داده می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود درخت حرکت کرد، فلک دور زد، خورشید زوال پیدا کرد؛ درحالی که اینها را خداوند در درخت و فلک و خورشید انجام داده است، الا اینکه خدا برای انسان قوه‌ای خلق کرده که با آن، فعل تحقق یافته و اراده و اختیاری برای فعل در او خلق کرده است؛ همان‌طور که برای او طولی خلق کرده که با آن طولی می‌شود و رنگی خلق کرده است که با آن رنگین می‌شود.

از این سخنان استفاده می‌شود که آنها قدرت، اختیار و اراده‌ای را که در انسان خلق شده است و با آنها فعل محقق می‌شود، از آن خداوند پنداشته و انسان را فقط ظرفی برای آنها می‌دانسته‌اند؛ از این رو

۱. با توجه به اینکه گفته شد عقیده جبر در بین مشرکان پیش از اسلام و حتی عده‌ای از صحابه مطرح بوده، معرفی جهمیه به عنوان اولین گروه، شاید به این دلیل است که آنان اولین کسانی بوده‌اند که جبر را به شکل یک مذهب در مقابل دیگر مذاهب مطرح نموده‌اند.

۲. مقالات الإسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۲۷۹.

عبد، اصلاً قدرت و اختیاری ندارد.

اهل حدیث نیز از معتقدین به جبر خالص بوده‌اند. عقاید آنان در

این باره در بیان احمد بن حنبل این‌گونه نقل شده است که:

و الزني والسرقة، و شرب الخمر، و قتل النفس، و أكل المال الحرام،
والشرك بالله عزّ وجلّ، والذنوب والمعاصي، كلّها بقضاء وقدر من الله
عزّ وجلّ، من غير أن يكون لأحد من الخلق علي الله حجة، بل لله عزّ
وجلّ الحجة البالغة علي خلقه ﴿لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾. و علم
الله عزّ وجلّ ماضٍ في خلقه بمشيئة منه، قد علم من إبليس ومن غيره
ممن عصاه من لدن أن عصاه إبليس إلي أن تقوم الساعة المعصية،
وخلقهم لها، و علم الطاعة من أهل الطاعة وخلقهم لها، فكلّ يعمل بما
خلق له، وصائر إلي ما قضى الله عليه منه، لم يعد أحد منهم قدر الله
عزّ وجلّ ومشيئته، والله فعّال لما يريد. و من زعم أن الله عزّ وجلّ شاء
لعبادته الذين عصوا، الخير والطاعة وأنّ العباد شاءوا بأنفسهم الشر
والمعصية، يعملون علي مشيئتهم، فقد زعم أن مشيئة العباد أغلب من
مشيئة الله عزّ وجلّ. فأبّي افتراء علي الله أكبر من هذا؟!^۱

زنا، سرقت، شرب خمر، قتل نفس، اكل مال حرام و شرک به
خداوند و گناهان، همه به قضا و قدر الهی است و هیچ یک از
مخلوقات بر خدا حجت و دلیلی ندارند، بلکه خدا بر همه حجت
دارد. خداوند می‌داند که ابلیس و دیگر گنهکاران تا قیامت او را
معصیت می‌کنند و آنان را خلق کرده است برای معصیت و خداوند

طاعت اهل طاعت را می‌داند و آنها را خلق کرده است برای آن. پس هر یک عمل می‌کنند، به آنچه برای آن خلق شده‌اند و هیچ یک از قضا و قدر الهی تعدی نمی‌کنند. خداوند انجام می‌دهد، آنچه را می‌خواهد و اگر کسی گمان کند که خداوند برای بندگان گنهکار خود خیر و طاعت را خواسته است ولی بندگان، خود شر و معصیت را خواسته و به آن عمل می‌کنند؛ گمان کرده است که خواست بندگان بر خواست خدا برتری دارد؛ پس هیچ افتراایی بزرگ‌تر از این بر خدا نیست.

در این کلمات، به روشنی دیده می‌شود که افعال انسان به قضا و قدر الهی نسبت داده شده و برای خود انسان، هیچ نقشی در تحقق افعالش در نظر گرفته نشده است.

همچنین گفته شده: «أَنَّ جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ (جل وعلی) قَالَ تَعَالَى «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ كَمَا مَرَبْنَا دَاخِلَةً فِي عَمُومِ خَلْقِ اللَّهِ».^۱

اصلی‌ترین انگیزه اهل حدیث برای اعتقاد داشتن به جبر، دفاع از توحید در خالقیت یا همان توحید افعالی براساس قضا و قدر، علم ازلی خدا و اراده و مشیت ازلی حق تعالی بوده است و آنان بیشتر از آیات و روایات قضا و قدر در این باره بهره گرفته‌اند؛ مانند:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (حدید: ۲۲)

۱. المسائل و الرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، عبدالله بن سلمان احمدی،

هیچ مصیبتی [ناخواسته] در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد، مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم، در لوح محفوظ ثبت است؛ و این امر برای خدا آسان است.

به این آیه این گونه استدلال می‌کنند که مجموع حوادث عالم اعم از شادی و غم، سلامت و بیماری، جنگ و آرامش و... همه پیش از پیدایش، به سبب علم خداوند در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت و حدودش مشخص شده است؛ از این رو امکان تخلف از آن نیست و جبر ثابت می‌شود. افعال انسان نیز از این موضوع مستثنا نیست و آن نیز جبراً محقق می‌شود.

در پاسخ به این استدلال باید گفت که نوشته شدن افعال انسان قبل از پیدایش آنها و معلوم بودنشان برای خداوند، به معنای سلب اختیار از انسان نیست؛ زیرا نگارش یک رخداد در کتابی به معنای نگارش اصل فعل نیست، بلکه نگارش خصوصیات و چگونگی صدور آن رخداد نیز مطرح است. درخصوص افعال انسان نیز این گونه خواهد بود که صدور بخشی از کارهای او به صورت یک فعل ارادی و اختیاری در لوح محفوظ نوشته شده است.

﴿وَإِذْ يُرِيكُمْهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي آعِيْنِكُمْ قَلِيْلًا وَيَقْلِلْكُمْ فِي آعِيْنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللّٰهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُوْلًا وَإِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُوْرُ﴾ (انفال: ۴۴)

و در آن هنگامی که در میدان نبرد با هم روبه‌رو شدید، آنها را به چشم شما کم نشان می‌داد؛ و شما را [(نیز)] به چشم آنها کم می‌نمود؛ تا خداوند، کاری را که می‌بایست انجام شود، صورت بخشد؛ [شما نترسید و به جنگ اقدام کنید، آنها هم وحشت نکنند و

حاضر به جنگ شوند، و سرانجام شکست بخورند!] و همه کارها به خداوند باز می‌گردد.

استدلال به این آیه نیز این‌گونه است که پیروزی مسلمانان در جنگ، از مقدرات الهی است که حتماً محقق می‌شود؛ ازاین‌رو خود مسلمانان در این پیروزی هیچ نقشی نداشته‌اند.

در پاسخ به این استدلال نیز باید گفت که چه‌بسا صرف اسباب و علل ظاهری و مادی برای تحقق پدیده‌ها کافی نباشد، ولی با عنایت و تفضل الهی و ضمیمه شدن علل غیرعادی و مادی به این علل ظاهری، چنین اموری در خارج اتفاق بیفتد که در این صورت با اراده و اختیار انسان و اثرگذاری علل عادی و ظاهری منافاتی ندارد.^۱

باید توجه داشت که تمسک به ظواهر این آیات، اولاً با روح و جوهره ادیان الهی که مشتمل بر آموزه‌هایی چون تکلیف، پاداش مطیع و عقاب متخلف، بعثت انبیا و دعوت مردم به توحید و خوبی‌هاست، سازگاری ندارد و ثانیاً با دیگر آیات قرآن نیز سازگار نیست و چنین برداشتی از ظواهر قرآن مقبول وجدان بشری هم نخواهد بود.

ب) جبر غیرخالص (کسب)

اشاعره طرف‌دار این دیدگاه هستند. آنان با توجه به اینکه توحید افعالی را ضرورت اعتقاد به صدور همه افعال از جانب خداوند به صورت مستقیم و بدون تأثیر و دخالت دیگر موجودات فرض می‌کردند

۱. در تبیین نحوه دلالت این آیات و پاسخ آنها، از صفحه ۱۴۳ و ۱۴۸ کتاب جبر و اختیار استاد سبحانی استفاده شده است.

و منکر اصل علیّت بودند و همه حوادث و امور عالم را براساس نظریه معروف خود یعنی «عادة الله» تفسیر می‌کردند؛ با تکیه بر توحید در خالقیت یا همان توحید افعالی^۱ و اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» افعال انسان را هم فعل و خلق خداوند دانستند؛ این‌گونه تفسیر از توحید افعالی، موجب سلب اختیار از انسان می‌شد.

ابوالحسن اشعری در این‌باره می‌گوید:

جملة قول اصحاب الحدیث و اهل السنّة... وقالوا ان احدا لا يستطيع ان يفعل شیئا قبل ان يفعله او يكون احد يقدر ان يخرج عن علم الله او ان يفعل شیئا علم الله انه لا يفعله. و اقرّوا انه لا خالق الا الله وان سیئات العباد یخلقها الله وان اعمال العباد یخلقها الله عزوجل وان العباد لا یقدرون ان یخلقوا شیئا.^۲

همگی اهل سنت بر این باورند که کسی قدرت ندارد که کاری انجام دهد، قبل از اینکه خدا انجام دهد و کسی قدرت ندارد که از دایره علم خدا خارج شود [خلاف معلوم خدا عمل کند] و یا کاری انجام دهد که خدا می‌داند او آن کار را انجام نمی‌دهد و اهل سنت اقرار دارند که خالق جز خداوند نیست و گناهان بندگان را خدا

۱. اشاعره انگیزه‌های فراوانی برای گرایش به جبر داشته‌اند؛ مانند: ۱. توحید در خالقیت و عموم قدرت الهی؛ ۲. علم پیشین و ازلی خداوند به همه کائنات از جمله افعال انسان؛ ۳. تعلق اراده گسترده و ازلی خداوند بر تمام کائنات؛ ۴. قضا و قدر الهی و معلوم بودن سرنوشت هر انسانی از قبل، و... که ما در اینجا به دلیل تناسب با موضوع به بررسی و ارزیابی نظر و دیدگاه آنان که ناشی از انگیزه دفاع از توحید در خالقیت یا همان توحید افعالی بوده است، می‌پردازیم.

۲. مقالات الإسلامیین، ص ۲۹۰.

خلق می کند و معتقدند که اعمال بندگان را خدا خلق می کند و آنها قدرت خلق چیزی را ندارند.

اشاعره، فقط ارتباط بین انسان و افعالش را در این می بینند که هم زمان با اراده انسان، فعل او با اراده و قدرت خداوند یا به واسطه جریان عادت الهی تحقق می یابد و به وجود می آید و برای اراده خود انسان، هیچ نقشی در تحقق افعالش قائل نیستند.

اشاعره برای اثبات دیدگاهشان به ادله عقلی، آیات و روایات تمسک می کنند. آنان به همه آیاتی که آیات جبر شناخته می شوند، تمسک جسته اند که ما در اینجا متناسب با موضوع، فقط برخی از آنها را ذکر و ارزیابی می کنیم. نمونه ای از آیات که آنها به آن تمسک کرده اند، عبارت اند از:

یک - آیات خالقیت فراگیر خداوند

آیاتی دال بر خالقیت خداوند درباره همه چیز و از آن میان، افعال انسان وجود دارد؛ مانند:

﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶)

گفت: آیا چیزی را می پرستید که با دست خود می تراشید؟! خداوند هم شما را آفریده است و هم آنچه را انجام می دهید (بت هایی که می سازید. با تفسیر کلمه «ما» در «ما تعملون» به مای مصدریه، استدلال شده که خداوند، انسان و اعمال او را آفریده است؛ از این رو خود انسان در پیدایش افعالش نقشی ندارد.^۱

۱. ر.ک: اللمع، ابوالحسن اشعری، ص ۶۹؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۲۴۳؛ فتح القدر، ج ۴،

ص ۴۶۲؛ الفواتح الإلهیة و المفاتیح الغیبیة، ج ۲، ص ۲۱۸.

این برداشت از آیه و استدلال به آن، چند اشکال دارد:

اشکال اول: برای حفظ سیاق آیه، باید «ما» در «ما تعملون» را مانند در «ما تحتون» مای موصوله فرض کرد. در این صورت، آیه این گونه معنا می‌شود: «آیا آنچه را از بت‌ها می‌تراشید، می‌پرستید؛ درحالی‌که خداوند، شما و آنچه را از بت‌ها می‌تراشید، آفریده است» که دیگر بر مخلوق بودن افعال بندگان برای خداوند دلالتی ندارد؛ والا اگر لفظ «ما» مصدری باشد، آیه دوم ارتباط خود را با آیه نخست از دست می‌دهد و معنای دو آیه این می‌شود: «آیا آنچه را می‌تراشید، می‌پرستید؛ درحالی‌که خدا شما و همه کارهای شما، از جمله همین پرستش بت‌ها را خلق کرده است». از این رو بین آیه اول که حالت توییخی دارد و آیه دوم که اخبار از بحثی عقلی (آفرینش انسان و افعال او) دارد، ارتباطی نخواهد بود.

اشکال دوم: اگر مراد آیه شریفه این باشد که خدا اعمال شما را خلق کرده است و خود شما و اراده شما هیچ دخالت و وساطتی ندارد، و جبر را افاده کند، در این صورت، دیگر توییخ و تقبیح معنایی ندارد، بلکه این موضوع عذری برای بت پرستان به شمار می‌رود و حجتی است به نفع آنان و علیه خدا. حال آنکه می‌دانیم این طور نیست، بلکه خدای تعالی می‌خواهد در این آیه، آنان را توییخ کند، نه این که بهانه به دستشان بدهد.

اشکال سوم: این آیات با آیات فراوان دیگر قرآن که به صورت‌های مختلف کارهای اختیاری انسان را به خود او نسبت می‌دهد، تعارض دارد.

اشکال چهارم: در آیه، عمل عبادت و تراشیدن به خود مشرکان (انسان) نسبت داده شده است؛ درحالی که اگر این کارها نیز کار خدا باشد، نمی توان آن را به انسان نسبت داد و این گونه معنی کردن با حجیت ظواهر سازگار نیست.

اشکال پنجم: حتی اگر «ما» را هم مصدریه فرض کنیم، باز هم بر مخلوق بودن افعال انسان و مجبور بودن او دلالت ندارد؛ زیرا معنی کردن آیه به این صورت که: «خدا شما و اعمال شما و یا مصنوع شما را خلق کرده است» نیز عیبی ندارد؛ زیرا آنچه انسان اراده می کند و بعد از اراده انجام می دهد، هر چند با اراده و اختیار خود می کند، به اراده خدای سبحان نیز هست. یعنی خدا خواسته است که انسان آن را بخواهد و به اختیار خود انجام دهد و این نوع از اراده خدای تعالی باعث نمی شود که اراده انسان باطل و بی اثر بماند و در نتیجه، عمل او عملی جبری و بی اختیار شود. بر این اساس خدا هم خالق ماست و هم خالق آثار و اعمال ما، چه اعمال فکری از قبیل اراده و امثال آن و چه اعمال بدنی. حتی اگر صحت چنین معنایی محتمل هم باشد، با وجود چنین احتمالی، آن استدلال باطل خواهد بود.

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)

این شما نبودید که آنها را کشتید؛ بلکه خداوند آنها را کشت! و این تو نبودی [ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی؛ بلکه خدا انداخت.

ظاهر این آیه نیز حاکی از آن است که خداوند عمل کشتن دشمنان

و خاک و سنگ انداختن پیامبر ﷺ را به صورت حقیقی به خود نسبت می‌دهد و همین امر بیانگر این است که خداوند فاعل حقیقی افعال آدمی به شمار می‌رود.

فخر رازی می‌گوید:

احتج أصحابنا بهذه الآية علي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالی، وجه الاستدلال أنه تعالی قال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ ومن المعلوم أنهم جرحوا، فدل هذا علي أن حدوث تلك الأفعال إنما حصل من الله. وأيضاً قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ﴾ أثبت كونه ﷺ رامياً، ونفي عنه كونه رامياً، فوجب حمله علي أنه رماه كسباً وما رماه خلقاً.^۱

در نقد این استدلال نیز باید گفت:

اولاً نفی رمی از پیامبر ﷺ در این آیه، درباره اثر خارق‌العاده پرتاب سنگ‌ریزه‌ها است، نه اینکه نفی در خصوص انجام اصل فعل از ناحیه پیامبر ﷺ باشد؛ زیرا در همین آیه، رمی به پیامبر نیز نسبت داده شده است.^۲

ثانیاً پس از اینکه خدای سبحان با ملائکه‌ای که نازل فرمود، مؤمنین را استوار و کفار را مرعوب کرد و با آن سنگ‌ریزه‌ها که رسول خدا ﷺ به سمتشان پاشید، فراری‌شان داد و مؤمنین را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان تمکن داد و بدین وسیله کید ایشان را خنثی و سر و صدایشان را خفه کرد. سزاوار است این کشتن و بستن و این سنگ‌ریزه پاشیدن و فراری دادن، همه به خدای سبحان نسبت داده

۱. مفاتیح الغیب، ج ۱۵، ص ۴۶۶.

۲. رک: مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، عبدالاعلی سبزواری، ج ۱، ص ۱۳۵.

شود، نه به مؤمنین. پس اینکه در آیه همه این‌ها را از مؤمنین نفی کرده، از باب ادعای به عنایت است با اسناد دادن اطراف داستان به سبب الهی و غیرعادی، و این با استنادش به اسباب ظاهری و عوامل طبیعی معهود و اینکه مؤمنین کشته باشند و رسول خدا ﷺ سنگ‌ریزه‌ها را پاشیده باشد، هیچ منافاتی ندارد.^۱

اشکال فخر رازی: چنین توجیهاتی عدول از ظاهر آیه است که همه این کارها را به خدا نسبت می‌دهد و اصل این است که کلام در مقام بیان حقیقت است نه مجاز. از این رو چنین عدولی جایز نیست. علاوه بر اینکه دلایل عقلی و نقلی دیگری نیز مؤید برداشت ما از این آیه است.^۲

در پاسخ این اشکال می‌گوییم که ما نیز حجیت ظواهر را پذیرفته‌ایم، اما ظاهر آیات فراوان دیگری با ظاهر این آیه همخوانی ندارد و نمی‌توان به ظاهر هر دو معتقد بود. علاوه بر اینکه دلایل عقلی فراوان دیگری برخلاف نظر شما هست. پس باید وجه جمع مقبول و قابل فهمی بیان کرد و وجه جمع شما (کسب) ابهام و اشکالات فراوانی دارد.

دو - آیات خالقیت انحصاری خداوند

آیات فراوانی هست که به روشنی خالقیت را انحصاراً برای خدا می‌داند و از غیر او نفی می‌کند؛ مانند: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «خدا خالق

۱. المیزان، ج ۹، ص ۴۸. ترجمه.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۱۵، ص ۴۶۷.

همه چیز است». (رعد: ۱۶)

در این آیه، خداوند خالق هر چیزی دانسته شده، و بی‌شک فعل انسان نیز چیزی (شیئی) است. پس لازم می‌آید که خالق آن خدا باشد.^۱

- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳)

آیا آفریننده‌ای جز خدا هست.

- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (غافر: ۶۲)

این است خداوند، پروردگار شما که آفریننده همه چیز است.

اشاعره به این دسته از آیات، این گونه استدلال کرده‌اند که این آیات، حاکی از آن‌اند که خلقت الهی عمومی است و هر چیزی را که بهره‌ای از وجود داشته باشد، در برمی‌گیرد و خلاصه، هیچ موجودی نیست، مگر آنکه به صنع او وجود یافته است و این امر، شامل افعال انسان نیز می‌شود. در واقع این آیات، بیانگر خالقیت انحصاری خداوند درباره هر چیزی از جمله افعال انسان است.^۲

استناد به این آیات برای اثبات جبر محل بحث است و چند اشکال

دارد:

اشکال اول: علاوه بر ضرورت توجه به شأن نزول این آیات، باید دقت داشت که پذیرش بی‌چون و چرای ظاهر این آیات، برخلاف قضاوت وجدان و داوری خرد است.

اشکال دوم: این آیات، بیشتر در صدد اثبات خالقیت خداوند و نفی

۱. ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۲۷.

۲. اللمع، ص ۶۲.

خالقیت در عرض و استقلال‌ی غیر هستند و این موضوع با این مطلب منافاتی ندارد که خداوند به دیگر موجودات، قدرت و توان اثرگذاری بر یکدیگر را اعطا کرده باشد. مثلاً انسان با اتکا به قدرت خداوند فعلی را اراده کند و انجام بدهد. به عبارت دیگر این آیات ناظر بر خالق اصیل‌اند و آن را منحصر در خداوند می‌دانند و این منافاتی با وجود فاعل‌های غیراصیل و مأذون ندارد.

اشکال سوم: در صورت افاده جبر، انکار قانون علیت و معلولیت در بین پدیده‌ها لازم می‌آید، درحالی که خود قرآن، این اصل را به رسمیت شناخته است.

اشکال چهارم: استناد به ظاهر و اطلاق این دسته از آیات با آیاتی که برخی پدیده‌های طبیعی را منشأ آثاری خاص می‌دانند و همچنین با آیاتی که ناظر بر افعال اختیاری انسان‌اند و او را فاعل و عامل پیدایش آن، و مسئول در برابر آنها می‌پندارند، تعارض دارند. از این رو برای رفع این تعارض ظاهری باید از اطلاق و عموم این آیات که خالقیت انحصاری خدا را مطرح کرده‌اند، دست برداریم و وجه جمع صحیحی بیان کنیم.

اشکال پنجم: تفتازانی این آیات را در مقام تمدح می‌داند.^۱ از این رو استنباط جبر از این آیات که مستلزم نسبت دادن افعال قبیح به خداوند است، با بیان عظمت و مدح الهی سازگار نیست.

اشاعره و حل تعارض آیات: اشاعره از جمع بین آیاتی که خداوند

۱. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۳۸.

را فعّال مایشاء و تنها خالق و موجد همه اشیا، از جمله افعال انسان، معرفی می‌کنند و آیاتی که تأثیر دیگر موجودات بر یکدیگر را می‌پذیرند و افعال بندگان را مستند به خود آنان می‌دانند و تعارضی ظاهری بین آنها به نظر می‌رسد، چنین نتیجه گرفته‌اند که این دو دسته از آیات با یکدیگر تعارض دارند (و اذا تعارضا تساقطا) و از همین رو به عقل مراجعه می‌کنند، و دلایل عقلی نیز که تأثیر را منحصر در خدا می‌دانند، پس اسناد فعل به خداوند در دسته اول از آیات، حقیقی و اسناد فعل به اسباب و علل در دسته دوم آیات - به قرینه عقلی - مجازی است.^۱ بنابراین نتیجه رابطه توحید افعالی با اختیار انسان ازدیدگاه آنان این می‌شود که همه افعال بشر مخلوق خداست و خود انسان، هیچ‌گونه نقش و سهمی در پیدایش افعال خود ندارند.

بنابراین ادله‌ای که اشاعره اقامه کرده‌اند، فقط بر اثبات قدرت خداوند دلالت دارند و آنها دلیل صحیحی بر نفی قدرت، اراده و مشیتهی که انسان با آنها افعالی را انجام می‌دهد، بیان نکرده‌اند.

اشاعره در این موضوع که افعال انسان مخلوق خداست، متفق القول‌اند؛ اما با توجه به وجدانی بودن اختیار انسان و تبعات ناپذیرفتنی اعتقاد به جبر، به دنبال ترسیم نقشی برای ارتباط انسان با افعالش بوده‌اند. بر این اساس، نظریه کسب را مطرح کرده‌اند که در آن، خدا خالق و آفریدگار افعال بشر و انسان، کاسب کارهای خود است. البته آنان در تصویر این نقش، دچار تشتت آرا شده‌اند. این

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۸؛ تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۸؛ مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

تشتت در قرائت‌های گوناگون آنها از نظریه کسب و حتی مبهم دانستن و نپذیرفتن این نظریه، خود را نشان می‌دهد.

تفاسیر کسب

اشاعره دیدگاه‌های گوناگونی در تبیین نظریه کسب مطرح کرده‌اند:^۱

دیدگاه اول

ابوالحسن اشعری^۲، محمد غزالی^۳، عضدالدین ایجی^۴ و سید شریف جرجانی^۵، کسب را به هم‌زمانی صدور فعل از انسان با قدرتی که خدا در انسان ایجاد می‌کند، می‌دانند. به عبارت دیگر، خلق فعل به وسیله خداوند در انسان، هم‌زمان است با حدوث قدرتی در انسان که آن قدرت، سبب فعل می‌شود و انسان نقش محل برای حلول فعل را دارد، نه اینکه فعل از او صادر شود.

۱. دسته‌بندی دیدگاه‌ها اقتباس شده است از: الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، صص ۳۱۹ و ۳۲۰؛ نگاه سوم به جبر و اختیار، صص ۲۴۳ - ۲۵۳.

۲. «أن حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب به بقوة محدثة». (اللمع، ص ۷۶).

۳. «إنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال» (الاقتصاد في الاعتقاد، صص ۵۸ و ۵۹).

۴. «أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله سبحانه وتعالى وحدها»، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۵).

۵. «ولیس لقدرتهم تأثیر فیها بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد فی العبد قدرة و اختیارا فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارنة لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا و احداثا و مكسوبا للعبد» همان، ص ۱۴۵.

در نقد این دیدگاه باید گفت که صرف تقارن فعل با پیدایش قدرت به وسیله خداوند در انسان، به صورتی که انسان فقط محل برای آن قدرت باشد، به هیچ وجه سبب نمی‌شود که انسان، فاعل مختار به شمار آید. علاوه بر اینکه در این صورت، دیگر مکلف بودن انسان معنا ندارد؛ زیرا مکان بودن برای تحقق فعل هیچ مسئولیتی در قبال پاسخ‌گویی از آن فعل ایجاد نمی‌کند. در واقع کسب به این معنا در تحقق یافتن فعل، هیچ نقشی ندارد و واقعیتی جز خلقت که آن هم از آن خداست، در کار نیست.

دیدگاه دوم

ابن خطیب در تبیین نظریه کسب، ضمن پذیرش قدرت و توانایی انسان بر فعل، تأثیر آن را مشروط به نبود مانع، یعنی اعمال قدرت از ناحیه خدا و خلق فعل به وسیله او می‌داند؛ البته خداوند همیشه اعمال قدرت می‌کند؛ پس او خالق افعال است و انسان کاسب آنها.^۱

در نقد این تفسیر نیز گفته شده است که اثبات یک قدرت فرضی و ذهنی که هیچ‌گاه نیز عملی و اثرگذار نخواهد بود، نظریه کسب را از

۱. «أنَّ الكسب فعل يخلقه الله في العبد، كما يخلق القدرة والإرادة والعلم فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنه خالقه، و إلى العبد كسباً لأنه محله الذي قام به. إلى أن قال: إنَّ الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب، و لا طاعة و لا معصية من حيث الخلق، و الخلق لا يصح أن يضاف إلى العبد، لأنه إيجاد من عدم و الفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلُّق القدرة الحادثة بها. فالقدرة الحادثة تتعلق و لا تؤثر و هي القدرة الحادثة تصلح للتأثير لو لا المانع و هو وجود القدرة القديمة، لأنهما إذا تواردتا لم يكن للقدرة الحادثة تأثير». الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۳۷؛ به نقل از: الفلسفة و الأخلاق للسان الدين ابن الخطيب، ص ۵۵.

نظریه جبر جدا نمی‌کند.^۱ علاوه بر اینکه این سخن ابن خطیب زمانی می‌تواند درست باشد که فاعل مستقیم و مباشر همه پدیده‌های هستی نیز خداوند دانسته شود، درحالی‌که قبلاً برقراری نظام اسباب و مسببات در عالم مطرح شد.

دیدگاه سوم

باقلائی^۲، فخر رازی^۳ و تفتازانی^۴ تفسیر دیگری از کسب دارند. آنها می‌گویند که فعل دو جنبه دارد: یکی اصل وجود آن است که البته مخلوق خدا به شمار می‌رود و دیگری تشخّص و وصف فعل به یک عنوان و صفت خاص است که اینها کار انسان است. مثلاً نماز، زکات، قتل و... اصل وجودشان از خداست؛ اما اوصاف این افعال، کار انسان است. ازاین‌رو این افعال در مقام معلول، نسبت حقیقی به علت دارند که همان خداوند باشد و در عین حال، نسبت وصف آنها به

۱. نگاه سوم به جبر و اختیار، ص ۲۵۲.

۲. «أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه و اعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه آخر، هن وراء الحدوث ... و من المعلوم أن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا: أوجد، و بين قولنا: صلي، و صام، و قعد، و قام، و كما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذا لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى». الملل و النحل، محمد بن عبد الكريم شهرستانی، ج ۱، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۳. «أن ذات الفعل و ان حصلت بقدرة الله تعالى و لكن كونها طاعة و معصية صفات تحصل لها و هي واقعة بقدرة العبد». المحصل، فخرالدين رازی، ص ۴۶۹.

۴. «فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، و لهذا يكون مرجعا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا». شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۲۶.

موصوف یعنی انسان نیز حقیقی است.

در نقد این تفسیر نیز گفته شده است که:

اولاً عناوینی مانند نماز، روزه و... از دو حالت بیرون نیست: یا از شئون وجود و خصوصیات آن به شمار می‌روند یا از امور اعتباری‌اند. در صورت اول، این عناوین نیز مخلوق خدا هستند؛ زیرا این عناوین نیز جنبه وجود دارند و به حکم توحید در خالقیت، البته به تفسیر اشاعره، خالق جز خدا ندارند و از قلمرو قدرت و دخالت انسان بیرون هستند و در صورت دوم که جنبه اعتباری و عدمی دارند، واقعیتهای در خارج ندارند تا مستند به قدرت انسان باشند. بنابراین مشکل جبر، هنوز به قوت خود باقی است.^۱

ثانیاً براساس قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» چگونه فعلی ایجاد می‌شود، بی‌آنکه تعیین پیدا کرده باشد و مگر می‌شود شیء به استناد جنسش موجود شود، بی‌آنکه به فعل خود تشخیص پیدا کرده باشد؟ معقول ثانی منطقی را چگونه می‌توان مانند ماهیت حاکی از وجود خارجی گرفت.^۲

دیدگاه چهارم

تفسیر محیی‌الدین عربی^۳ از نظریه کسب این است که باید بین افعال جوانحی و افعال جوارحی تفکیک قائل شد؛ به این صورت که

۱. جبر و اختیار، ص ۲۷۲.

۲. خدا محوری، ص ۳۱۱، به نقل از: دکتر غلامعلی حداد عادل.

۳. «الکسب تعلق ارادة الممكن بفعل ما دون غیره فیوجدہ الاقتدار الالہی عن هذا التعلق فسمی

ذلک کسباً للممکن». الفتوحات المکیة، محیی‌الدین ابن عربی، ج ۱، ص ۴۲.

این انسان است که فعلی خاص مانند حلال یا حرام را قصد می‌کند، اما بعد از قصد و اراده او خداوند فعل را خلق می‌کند.

در نقد این دیدگاه نیز باید گفت که در اینجا تحقق فعل به اراده انسان مشروط شده و نوعی استقلال و تأثیر انسان در فعل پذیرفته شده است؛ اما بالوجدان انسان می‌داند که نقش او در تحقق فعل، به صرف اراده منحصر نمی‌شود، بلکه علاوه بر اراده، به طور تکوینی در تولید و انجام فعل نیز نقش دارد.

دیدگاه پنجم

برخی اندیشمندان اشعری مانند ابواسحاق اسفراینی^۱ تفسیری از این نظریه بیان کرده‌اند که در آن، به قدرت انسان و اثرگذاری‌اش در تحقق فعل اعتراف شده است.

ابهام نظریه کسب: با تأمل در تفاسیر نظریه کسب که برخی از آنها ذکر شد، کاملاً روشن می‌شود که این نظریه از ابتدا تا انتها ابهام دارد؛ به گونه‌ای که حتی طراحان و طرفداران آن هم نتوانسته‌اند آن را به صورت ملموس و قابل فهم تبیین کنند؛ تا جایی که برخی اندیشمندان اشاعره به مبهم بودن این نظریه و حتی منجر شدن آن به همان جبر اعتراف کرده‌اند.

ابن قیم در این باره می‌گوید:

و کسب الجبرية لفظ لا معني له ولا حاصل تحته، وقد اختلفت

۱. «المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى و قدرة العبد. و يشبه أن يكون هذا قول

«الأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني». فانه نقل عنه: أنه قال: «قدرة العبد تؤثر بمعين».

الأربعين في أصول الدين، ج ۱، ص ۳۱۹.

عباراتهم فيه،... قال كثير من العقلاء: إن هذا من محالات الكلام، وإنه شقيق أحوال أبي هاشم وطفرة النّظام والمعني القائم بالنفس الذي يسميه القائلون به كلاما، وشيء من ذلك غير معقول ولا متصور،... وقد اضطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضطرابا عظيما، واختلفت عباراتهم فيه اختلافا كثيرا.^۱

کسب لفظی است که معنا و حاصلی ندارد، و عبارات طرف داران آن در بیان حقیقتش مختلف است. بسیاری از عقلا گفته اند نظریه کسب اشعری، احوال ابی هاشم و طفره نظام معقول و قابل تصور نیست و دیدگاه پیروان اشعری در بیان مقصود از کسب، اضطراب و اختلاف فراوان دارد.

تفنازانی هم می گوید: «وإن لم يعرف حقيقته».^۲

بزرگان امامیه نیز نظریه کسب را غیر معقول دانسته، می گویند که این نظر به همان جبر منجر می شود. شیخ مفید می گوید:

كان مذهب أصحاب المخلوق (اشاعرة) هو بعينه (الجبر) لأهم يزعمون أن الله تعالى خلق في العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدها والامتناع منها وخلق فيه المعصية كذلك فهم المجبرة حقا والجبر مذهبهم علي التحقيه.ق.^۳

دیدگاه اشاعره، همان جبر است؛ زیرا آنها می پندارند که خداوند طاعت را در عبد خلق می کند، بی اینکه عبد قدرتی برخلاف و امتناع

۱. شفاء العلیل، ابن قیم جوزی، ص ۳۲۳ - ۳۲۵.

۲. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۲۵.

۳. تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۶.

از آن داشته باشد، و همچنین معصیت را در او خلق می‌کند. پس آنان حقیقتاً مجبره هستند.

خلاصه اینکه همین نامعقول و نامفهوم بودن این نظریه، دلیل بر نادرستی آن است و چنین برداشتی از آیات قرآن برای تبیین رابطه توحید افعالی و اختیار انسان، کارآمد و صحیح نیست.

۲. تفویض

تفویض که در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم امری به دیگری و حاکم کردن او در آن امر است^۱، از لحاظ فاعل، متعلق یا کیفیت آن تفاسیر و قرائت‌های مختلفی دارد؛ مانند واگذاری خلقت و اداره امور عالم به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حجج الهی عَلَيْهِمُ السَّلَام؛^۲ و واگذاری تکالیف به خود انسان که این تفویض یا به معنای برداشته شدن تکلیف و مباح بودن همه افعال برای انسان است که منجر به اباحی‌گری می‌شود^۳ و یا به معنای واگذاری تعیین تکالیف به خود انسان و بی‌نیازی از شریعت

۱. معجم المقاییس اللغة، احمد بن فارس بن زکریا، ج ۴، ص ۲۶۰؛ الصحاح، جوهری، ج ۱۳، ص ۱۰۹۹.
۲. امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام ناظر به این معنی می‌فرماید: «مَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرُّزْقِ إِلَى حُجَّجِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَام فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِضِ مُشْرِكٌ». عیون أخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج ۲۸، ص ۳۴۰.
۳. ر.ک: فرق الشیعة، نوبختی، ص ۷۵؛ الفرق بین الفرق، عبد القاهر بغدادی، صص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ فرهنگ فرق اسلامی، محمد جواد مشکور، ص ۵. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام ناظر به این معنا می‌فرماید: «التفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات». (تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۷؛ حق الیقین، عبدالله شبر، ص ۱۰۳).

می‌باشد؛^۱ و‌اگذاری برخی از امور دین به پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام؛^۲ و‌اگذاری انجام افعال به انسان و استقلال او در انجام یا ترک عمل و نبودن دخالت الهی در منع از تحقق آن افعال^۳، که این تفسیر یا به معنای و‌اگذاری همه افعال به انسان است یا به معنای و‌اگذاری افعالی خاص مانند تکالیف شرعی است.^۴

در اینجا معنای اخیر، یعنی و‌اگذاری قدرت انجام افعال به انسان و استقلال او در انجام یا ترک عمل و نبودن قدرت الهی در منع از تحقق فعل مورد بحث است. طرف‌داران چنین معنایی، به زعم اینکه دخیل دانستن خداوند در افعال انسان مستلزم بی‌اعتباری عدل و حکمت الهی است، برای دفاع از عدالت الهی قائل به تفویض اعمال انسان به خود او شده‌اند. آنان بر این باور بوده‌اند که خداوند، جهان را با نظام خاصی پدید آورده و در دل ماده و طبیعت، نظام علت و معلول را قرار داده است. آن‌گاه مسئولیتش در قبال جهان آفرینش و همه موجوداتی که در آن هست، پایان پذیرفته است و جهان براساس برنامه خاصی کار خود را آغاز کرده و تا روز به هم خوردن این نظام به کار خود ادامه می‌دهد. بر این اساس، علل طبیعی و از آن میان

۱. ر.ک: التوحید، شیخ صدوق، صص ۲۰۶ - ۳۰۶؛ تاریخ فلسفه در اسلام، شریف، ج ۱، ص ۶۲۸.

۲. ر.ک: الکافی، کلینی، ج ۱، صص ۲۶۵ - ۲۶۸؛ بحارالانوار، ج ۱۷، صص ۱ - ۱۴ و ج ۲۵، صص ۳۲۸ - ۳۵۰.

۳. امام صادق علیه‌السلام ناظر به این معنا می‌فرماید: «إِيَّاكَ أَنْ تَقُولَ بِالْتَّمْوِضِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَيَّ خَلْقَهُ وَهَذَا مِنْهُ ضَعْفٌ وَلَا أُجْبِرُهُمْ عَلَيَّ مَعَاصِيهِ ظُلْمًا». (الإحتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۳۲۸).

۴. ر.ک: حق‌الیقین، ص ۱۰۲؛ مجله معرفت، «مفوضه»، رضا برنجکار، ش ۱۶، صص ۵۵ - ۵۷.

انسان، فقط در اصل هستی خود به خدا نیاز دارند، اما در مقام فعل و اثرگذاری از خدا بی‌نیازند و در مقام فاعلیت، کاملاً مستقل می‌باشند. مشهور است که معتزله، طرفدار نظریه تفویض به این معنا بوده‌اند. اما همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد، این نسبت را بیشتر متکلمان اشعری و طرف‌داران اندیشه جبر به آنان داده‌اند و البته سند و دلیل محکمی هم در این باره ارائه نشده است.

ابوالحسن اشعری می‌گوید: «المعتزلة زعم اكثرهم ان الباري لا يوصف بالقدرة علي ما اقدر عليه عباده علي وجه من الوجوه».^۱ ابن حزم نیز در این باره می‌گوید: «ذهب سائر المعتزلة ومن وافقهم علي ذلك من المرجئة والخوارج والشيعية إلي أن جميع أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله عزوجل».^۲ قاضی ایجی نیز در این باره می‌گوید: «وقالت المعتزلة أي أكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها» علي سبيل الاستقلال».^۳

در منابع کلامی معتزله، عبارتی صریح که استقلال انسان در افعال خویش و نبودن قدرت الهی بر منع او را بیان کرده باشد، نیامده است. آنچه مطرح شده، این است که خداوند قدرت بر انجام افعال اختیاری را به انسان عطا کرده و او با همان قدرت، افعال خود را پدید می‌آورد و فاعل و محدث افعال او کسی جز او نیست و بحث استقلال انسان در افعالش، بر همین اساس و ناظر بر رد مجبور بودن انسان است.^۴

۱. مقالات الإسلامیین، ص ۱۹۹.

۲. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم اندلسی، ج ۲، ص ۸۶.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۶.

۴. المغنی، ج ۸، ص ۳؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۲۱۷.

از این رو آنان فقط در صدد نفی اندیشه جبر بوده‌اند. علاوه بر اینکه در کتب برخی بزرگان معتزله، عباراتی هست که نظریه تفویض به معنای استقلال انسان در فعل خود را از اکثریت معتزله نفی می‌کند. مثلاً قاضی عبدالجبار ضمن پذیرش اعطایی بودن قدرت انسان بر انجام کار از ناحیه خداوند، آن را به همه عدلیه نسبت می‌دهد.^۱ او نه تنها قدرت بخشی الهی را حدوداً قبول دارد، بلکه استمرار قدرت انسان را در هر لحظه مستند به خداوند می‌داند.^۲ همچنین با پذیرش تقدم قدرت الهی بر قدرت انسان، ممکن نبودن خلق کفر، معصیت و ظلم به وسیله خداوند را ناشی از صفات کمال الهی مانند عدل و حکمت می‌دانند، نه ناشی از محدود بودن قدرت او به دلیل قدرت انسان و استقلال او.^۳ آنان ضمن پذیرش قضا و قدر الهی، تفسیر آن به معنای خلق افعال انسان را نادرست می‌دانند، و آن را به معنای علم پیشین و اعلام الهی گرفته‌اند.^۴

خلاصه اینکه نمی‌توان به سادگی معتزله را متهم به تفویض کرد؛

۱. «اتفق اهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم حادثه من جهتهم، أن الله عزوجل أقدرهم على ذلك». (المغنی، ج ۸، ص ۳).

۲. «لیس كذلك حال العبد، لأنه و ان قدر على إبداع الفعل فهو متناهی المقدر، لأنه، آیه بقدر بقدره یحدثها الله تعالی». (همان، ج ۸، ص ۲۸۸).

۳. «والذی یدهب إليه شیوخنا أبو الهذیل و أكثر أصحابه، و أبو علي، و أبو هاشم رحمهم الله أنه تعالی یوصف بالقدرة على ما لو فعله لکان ظلماً و کذباً، و ان کان تعالی لا یفعل ذلك لعلمه بقبحه و باستغائه عن فعله». (همان، ج ۶، ص ۱۲۸).

۴. «إن أردت بالقضاء و القدر الخلق فمعاد الله من ذلك... و إذا أريد به الإعلام و الإخبار، فإن ذلك یصح على بعض الوجوه» (شرح الاصول الخمسة، صص ۵۲۲ و ۵۲۳).

البته با توجه به شواهد فوق، شاید این نظریه در بین آنان هم طرفدارانی داشته است. از این رو باید گفت که معتزله، بیشتر به دنبال اثبات اختیار انسان در برابر عقیده به جبر بوده‌اند، نه تفویض مطلق.

معتزله برای اثبات دیدگاه خود، بیشتر بر دلایل عقلی تکیه می‌کنند، اما در برخی آثار آنها به آیاتی از قرآن هم استدلال شده است؛ البته نه به شکل دلیل مستقل، بلکه به عنوان مؤید ادله عقلی.

قاضی عبدالجبار در بیان تعذر استدلال به دلایل سمعی می‌گوید:

تا زمانی که به خداوند عادل و حکیمی که معجزه را در اختیار انسان کاذب قرار نمی‌دهد، علم نداشته باشیم، استدلال به قرآن ممکن نیست؛ زیرا حجیت قرآن و جواز استناد به آن، متوقف بر اثبات وجود خداوند عادل و حکیم است و الا ظهور معجزه به دست مدعی کاذب نبوت، جایز است و در این صورت، قرآن حجیت نخواهد داشت. از این رو استناد به آن برای اثبات استقلال انسان در کارهایش و استناد ندادن قبایح به خداوند حکیم، مستلزم دور باطل خواهد بود. بر این اساس بعد از اثبات وجود خداوند عادل و حکیم که منزه از قبایح می‌باشد، حجیت ادله سمعی ثابت می‌شود و می‌توان به آنها استناد کرد.^۱

این استدلال، درست و پذیرفتنی است و بر این اساس، می‌توان به اشاعره برای اینکه حسن و قبح عقلی و اتصاف خداوند به عدل و حکمت را بر این اساس نپذیرفته‌اند، اشکال کرد و ادله سمعی آنان را به چالش کشاند. در اینجا به دلیل رعایت تناسب با موضوع به ارزیابی

۱. ر.ک: المغنی، ج ۸، صص ۲۵۷ - ۲۶۵؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۲۳۸.

اجمالی استدلالات قرآنی معتزله می‌پردازیم. آیات مورد استفاده آنان، همان آیات اختیار است.

الف) افعال، ناشی از خواست انسان

آیاتی ایمان و کفر و اعمال نیک و بد را برخاسته از خواست خود انسان می‌داند؛ مانند:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف: ۲۹)

هرکس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هرکس می‌خواهد کافر گردد.

کیفیت استدلال این‌گونه است که در این آیه، پذیرش ایمان و کفر به خود انسان تفویض و واگذار شده است و اگر حقیقتاً این دو متعلق خواست و فعل انسان قرار نگیرند، این واگذاری معنا نداشت و باید می‌شد که اینها را نازل منزله «هرکس می‌خواهد سیاه باشد و هرکس می‌خواهد سفید باشد» قرار داد؛ درحالی‌که چنین سخنی سخیف است و سفید یا سیاه بودن به خود ما واگذار نشده است.^۱

- ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (نساء: ۳۹)

چه می‌شد اگر آنها به خدا و روز بازپسین ایمان می‌آوردند.

﴿مَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾

(حدید: ۸)

چرا به خدا ایمان نیاورید؛ درحالی‌که رسول [او] شما را می‌خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید.

کیفیت استدلال به این آیات نیز این گونه است که اگر انسان در ایمان آوردن اختیار نداشته نباشد و ایمان را خدا در افراد خلق کند، این سؤال و توبیخ معنایی نخواهد داشت؛ زیرا کافر می‌تواند بگوید خدایا تو مرا از ایمان منع کردی و آن را در من خلق نکردی، بلکه ضد آن یعنی کفر را در من خلق کردی.^۱

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ﴾ (تغابن: ۲)

او کسی است که شما را آفرید [و به شما آزادی و اختیار داد]؛ گروهی از شما کافرید و گروهی مؤمن و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست!

کیفیت استدلال به این آیه نیز این گونه است که آیه بر وجه توبیخ وارد شده و توبیخ هم شایسته نیست؛ مگر اینکه ایمان یا کفر، فعل خود انسان باشد؛ و الا اگر اینها فعل انسان نباشد و در عین حال توبیخ شود، همانند این است که فرد به سبب بلندی یا کوتاهی قد که غیراختیاری است، توبیخ شود که آن هم امر قبیحی است.^۲

در آیاتی دیگر نیز خداوند ظلم به بندگان را از خود نفی کرده است: مانند ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۳ و ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا، وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^۴؛ درحالی که اگر افعال انسان، کار خدا بود، این

۱. شرح الاصول الخمسة، ص ۲۴۳.

۲. همان، ص ۲۴۳.

۳. فصلت: ۴۶.

۴. یونس: ۴۴.

چنین نفی کردن ظلم از خدا کار درستی نبود؛ زیرا در افعال انسان‌ها ظلم‌های فراوانی دیده می‌شود که باید همه را به خدا نسبت داد. حال آنکه در همین آیه، انسان ظالم در حق خود و دیگران معرفی شده است.^۱

شهرستانی دیدگاه واصل بن عطا درباره اختیار انسان را این‌گونه نقل می‌کند:

استناد شرور و ظلم به خداوند عادل و حکیم جایز نیست. همچنین مکلف کردن بندگان به خلاف خواست خداوند و مجازات کردن آنها جایز نیست. بر این اساس باید گفت که خیر و شر، ایمان و کفر، اطاعت و معصیت فعل خود انسان است و محال است که خداوند از بندگان افعالی را بخواهد که انجام آن ناممکن باشد.^۲

(ب) جزا و پاداش مترتب بر اعمال انسان

آیات فراوانی جزا و پاداش را مترتب بر اعمال انسان می‌دانند؛ مانند: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ «اینها پاداشی است در برابر اعمالی که انجام می‌دادند؟» (واقعه: ۲۴). ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾؛ «آیا جزای نیکی جز نیکی است؟!» (الرحمن: ۶۰).

۱. ر.ک: المغنی، ج ۸، ص ۲۶۱.

۲. «إن الباری تعالی حکیم عارف، لا یجوز أن یضاف إلیه شرّ و لا ظلم، و لا یجوز أن یرید من العباد خلاف ما یأمر. و یحتم علیهم شیئا ثم یجازیهم علیه. فالعبد هو الفاعل للخیر و الشرّ، و الإیمان و الکفر، و الطاعة و المعصية. هو المجازی علی فعله و الله تعالی أقدره علی ذلك کله. و أفعال العباد محصورة فی الحركات، و السکنات، و الاعتمادات و النظر، و العلم. قال: و یتیحیل أن یخاطب العبد بأفعل و هو لا یمکنه أن یفعل. و لا هو یحس من نفسه الاقتدار و الفعل. و من أنکره فقد أنکر الضرورة». ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۱.

به این دو آیه نیز این گونه استدلال شده: پاداش‌هایی که قبل از این دو آیه برای اهل بهشت مطرح شده، جزای اعمال خود انسان است؛ و الا اگر خود انسان هیچ‌کاره باشد و اعمال او کار خداوند باشد، این آیات کذب خواهد بود که آن هم بر خداوند قبیح است.^۱

ج) انسان فاعل افعال خود

آیات فراوانی انسان را فاعل افعال خود می‌داند؛ مانند:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

(بقره: ۳)

(پرهیزکاران) کسانی‌اند که به غیب [آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند؛ و نماز را برپا می‌دارند؛ و از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (فصلت: ۸)

اما کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پاداشی دائم دارند!

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ

لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ۴۶)

کسی که عمل صالحی انجام دهد، سودش برای خود اوست؛ و هر کس بدی کند، به خویشتن بدی کرده است؛ و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی‌کند!

در این دسته از آیات و آیات دیگر در این راستا، به صراحت و

۱. رک: شرح الأصول الخمسة، ص ۲۴۲.

۲. بقره: ۱۹ و ۱۹۷؛ نحل: ۹۷؛ عنکبوت: ۴۵؛ آل عمران: ۲۵؛ مؤمنون: ۱۴؛ کهف: ۷۰؛ حدید: ۲۷ و...

روشنی اعمال خیر و شر، کار خود انسان دانسته شده و به همین دلیل، پاداش و عقاب برای انسان در نظر گرفته شده است. قاضی عبدالجبار در وجه دلالت این دسته از آیات، بر این باور است که در این آیات، انسان فاعل افعال خود دانسته شده و فاعل، همان محدث و به وجود آورنده است و خلق نیز همان احداث شیء است. پس انسان، محدث و به وجود آورنده افعال خود است.^۱

تفتازانی می‌گوید معتزله برای مدعای خود به آیات فراوان دیگری هم استناد می‌کنند؛ مانند آیاتی که مختار بودن انسان در انتخاب راه سعادت و ضلالت^۲ را بیان می‌کنند. همچنین آیات مشتمل بر امر و نهی، مدح و ذم، وعد و وعید^۳ و آیاتی که بیانگر نبود مانع برای ایمان و اطاعت انسان و نبود اجبار بر کفر و عصیان او^۴ هستند.

خلاصه اینکه معتزله مدعی‌اند که با تدبیر در مجموع این آیات که به صورت‌های مختلف انسان را فاعل افعال خود معرفی می‌کنند، نمی‌توان گفت آیاتی مانند ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^۵، همه افعال جوانحی و اعمال جوارحی انسان را نیز مخلوق خداوند می‌دانند، بلکه باید چنین آیاتی را مخصوص نظام تکوین دانست که در این صورت، شامل افعال انسان نمی‌شوند؛ زیرا در ادامه همین آیات، انسان به

۱. ر.ک: المغنی، ج ۸، ص ۲۵۸.

۲. انعام: ۱۰۴.

۳. بقره: ۲۸؛ اسراء: ۹۴؛ سجده: ۱۷؛ انشقاق: ۲۰؛ و... .

۴. اسراء: ۹۴؛ آل عمران: ۹۹ و ۷۱؛ بقره: ۲۸؛ انشقاق: ۲ و... .

۵. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۴، صص ۲۵۷ و ۲۶۳.

۶. انعام: ۱۰۲.

عبادت و بندگی دستور داده شده است. علاوه بر اینکه همه آیاتی که با تعبیر مختلف خداوند را خالق همه چیز معرفی می‌کنند، در مقام مدح خداوندند و اگر عمومیت آنها افعال انسان را نیز در بر گیرد، لازمه‌اش این است که معاصی و شروری که از انسان سر می‌زند، به خدا مستند شود؛ درحالی که صدور معاصی و شرور با مدح و ثنا سازگار نیست. بنابراین باید گفت که عموم این گونه آیات، مربوط به نظام تکوین و آفرینش جهان است و شامل افعال اختیاری انسان مانند ایمان، کفر، اطاعت، عصیان و... نمی‌شود. همچنین اگر به سیاق و شأن نزول این آیات هم توجه کنیم، معلوم می‌شود که مقصود، نظام تکوین بوده است؛ زیرا مثلاً آیات «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» * ... خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^۱ در پاسخ مشرکانی نازل شده که یزدان را خالق خیر و اهریمن را خالق شر می‌دانسته‌اند و یا بخشی از امور تکوینی عالم را به غیر خدا (جن) نسبت می‌دادند «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ»^۲؛ ازاین رو ابطال این تفکر مشرکانه، اقتضا می‌کرد که خداوند به نحو عام خود را خالق همه چیز بداند.^۳

نقد: با نگاهی کلی به ادله معتزله، می‌توان گفت که آنان در ابطال مذهب جبر درست عمل کرده‌اند،^۴ اما در اثبات تفویض ناتوان

۱. انعام: ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. همان، ۱۰۰.

۳. ر.ک: المغنی، ج ۸، صص ۳۰۹ - ۳۱۱؛ شرح الأصول الخمسة، صص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۸ -

۲۴۴؛ برگرفته از: توحید در قرآن، ص ۲۷۶.

۴. ر.ک: المغنی، ج ۸، صص ۲۶۵ - ۳۳۷.

بوده‌اند؛ زیرا این دو مکتب نقیض یکدیگر نیستند که با نفی یکی اثبات دیگری لازم آید. همچنین با دقت در همه آیاتی که معتزله به آنها استناد کرده‌اند، به روشنی معلوم می‌شود که آنچه این آیات بر آن دلالت دارند، نادرستی اندیشه جبر است، و می‌توان برخوردار از انسان از موهبت آزادی و اختیار را از آنها به دست آورد؛ اما هیچ‌گونه دلالتی بر نفی خالقیت خداوند درباره افعال اختیاری انسان ندارند و نمی‌توان اندیشه تفویض را از آنها به دست آورد. علاوه بر اینکه در قرآن، آیات فراوان دیگری هست که تفویض و واگذاری مطلق امور به انسان را رد می‌کنند؛ مانند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾

(فاطر: ۱۵)

ای مردم، شما [همگی] نیازمند به خدایید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است!

با استفاده از اطلاق احوالی به حالت حدوث و بقا و با لحاظ اطلاق لفظی به تمام افعال، فقر برای انسان ثابت می‌شود و بی‌نیازی در همه احوال و در تمام کارها منحصر به خداوند می‌شود. این با استقلال و بی‌نیازی انسان در کارهایش، که ادعای مفوضه است، سازگاری ندارد.

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾

(نساء: ۷۹)

آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست؛ و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود تو است.

در این آیه، به صراحت کارهای نیک انسان به خداوند نسبت داده شده است، درحالی که اگر افعال انسان به خود او تفویض شده باشد، نسبتی غلط و کذب خواهد بود.

همچنین باید توجه داشت که اعتقاد به تفویض و به خود وانهادگی انسان، تبعاتی نادرست و ناپذیرفتنی دارد؛ مانند:

ناسازگاری با توحید افعالی

در گذشته ثابت شد که همه پدیده‌های امکانی، وابسته به واجب‌الوجود می‌باشند. بنابراین فرض استقلال انسان در کارهایش، درحالی که هم خود او و هم افعالش ممکن‌الوجودند، تناقضی آشکار است؛ آیات فراوانی نیز عمومیت قدرت و اراده الهی و توحید در خالقیت را مطرح کرده‌اند؛ مانند:

— ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

(آل عمران: ۱۸۹)

و حکومت آسمان‌ها و زمین، از آن خداست؛ و خدا بر همه چیز تواناست.

— ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

(انسان: ۳۰)

و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید، مگر اینکه خدا بخواهد. خداوند دانا و حکیم بوده و هست!

— ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳)

آیا آفریننده‌ای جز خدا هست.

– ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (رعد: ۱۶)

بگو: خدا خالق همه چیز است.

بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان صراحت این آیات را در گستردگی و عمومیت قدرت الهی درباره همه پدیده‌ها از جمله افعال انسان انکار کرد.

تشابه به ثنویت

اگر ثنوی‌ها قائل به دو فاعل مستقل برای پدیده‌های خیر و شر عالم بوده‌اند، اما اعتقاد به تفویض، مستلزم پذیرش فاعل‌های مستقل به تعداد همه انسان‌هاست؛ زیرا در این دیدگاه، هر انسانی مبدأ مستقل در ایجاد کارهای خود دانسته شده است.

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم
مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب
شفعاء عند الله.^۱

بی‌شک مذهب کسانی که افراد انسان را مستقل در ایجاد کارهای خود می‌دانند، شنیع‌تر و مردودتر از مذهب کسانی است که بت‌ها و ستارگان را شفیع و واسطه در پیشگاه خداوند می‌دانند.

۳. امر بین الامرین

مطابق نظام علیت، انسان در تحقق افعال اختیاری خود نقش دارد و نقش او هیچ تعارضی با علیت خداوند ندارد. علاوه بر اینکه به دلیل

فقر وجودی، انسان در هر لحظه محتاج به خداوند و متقوم به اوست؛ از این رو انسان به خود واگذار نشده است و مستقل از خداوند نیست. بر این اساس، در موضوع توحید افعالی و رابطه آن با مختار یا مجبور بودن انسان، در مقابل دو دیدگاه جبر و تفویض، پیشوایان مکتب تشیع اندیشه‌ای صحیح و واقع‌بینانه به نام «امر بین الامرین» را مطرح کرده‌اند؛ که براساس آن، انسان با اتکا به قدرت الهی به انجام فعلی مبادرت می‌کند که هر دو فاعل (خدا و انسان) در صدور آن نقش دارند. برای نخستین بار امیرالمؤمنین علیه السلام به این موضوع پرداخته است؛ چنانچه طبرسی در احتجاج آورده:

امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ عبایه بن ربیع از استطاعت (قدرتی که با آن برپا می‌ایستد و می‌نشیند و کار انجام می‌دهد) مطالبی فرمود. حضرت فرمود: بگو تو خود تنها مالک این استطاعت و قدرت هستی یا تو و خدا؟ عبایه ساکت ماند. فرمود: عبایه بگو! گفت: چه بگویم ای امیر؟ فرمود: اگر یکی از این دو را گفته بودی، حکم تو قتل بود. گفت: پس چه بگویم ای امیرالمؤمنین؟ حضرت فرمود: می‌گویی تو مالک آنی به خواست و اجازه خداوندی که غیر تو را نیز مالک آن می‌سازد؛ پس چنانچه اختیارش را به تو بسپرد، آن از بخشش اوست و اگر تو را از داشتن آن محروم سازد، از آزمون اوست؛ زیرا او صاحب چیزی است که اختیارت بخشیده و مالک (قادر) بر آنچه است که توانمندت ساخته. مگر نشنیده‌ای که مردم چون می‌گویند «لا حول ولا قوة إلا بالله» از خداوند طلب حول و قوت می‌کنند؟

عبایه پرسید: تأویل آن چیست ای امیرالمؤمنین؟ حضرت فرمود: یعنی هیچ حرکتی از نافرمانی‌های خدا صورت نگیرد، مگر به نگهداری او و ما را هیچ نیرویی بر طاعت خدا جز به یاری و کمک او نیست.^۱

از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجَبِّرَ خَلْقَهُ عَلَيَّ الذَّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ، قَالَ فَسُئِلَا هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنْرِلَةٌ ثَالِثَةٌ قَالَا نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۲

به درستی که خدای عزوجل به خلق خود مهربان‌تر از آن است که آنان را بر گناهان جبر کند، سپس بر آن گناه عذابشان کند و خدا عزیزتر از آن است که چیزی را اراده کند و آن مراد حاصل نشود. راوی می‌گوید پس از ایشان علیهما السلام سؤال شد که آیا در میان جبر و قدر (تفویض) راه سومی هست؟ فرمودند بلی وسیع‌تر از فاصله میان آسمان و زمین.

مقصود از گستردگی در این روایت، وسعت میدان اندیشه و اعتقاد

۱. «أَخْبَرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام حِينَ سَأَلَهُ عَنَابَةَ [عَبَائَةَ] بْنِ رَبِيعٍ الْأَسَدِيُّ عَنِ الْإِسْبِطَاعَةِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ تَمْلِكُهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْ مَعَ اللَّهِ فَسَكَتَ عَنَابَةُ [عَبَائَةَ] بْنُ رَبِيعٍ فَقَالَ لَهُ قُلْ يَا عَنَابَةَ [عَبَائَةَ] قَالَ وَمَا أَقُولُ قَالَ إِنْ قُلْتَ تَمْلِكُهَا مَعَ اللَّهِ فَتَلِكُ وَإِنْ قُلْتَ تَمْلِكُهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَتَلِكُ قَالَ وَمَا أَقُولُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ تَقُولُ تَمْلِكُهَا بِاللَّهِ الَّذِي يَمْلِكُهَا مِنْ دُونِكَ فَإِنَّ مَلِكُهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ عَطَائِهِ وَ إِنْ سَلَبَهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَلَائِهِ وَ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَكَ وَ الْمَالِكُ لِمَا عَلَيْهِ أَقْدَرَكَ أَمْ سَمِعْتَ النَّاسَ يَسْأَلُونَ الْحَوْلَ وَ الْقُوَّةَ حَيْثُ يَتَوَكَّلُونَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ فَقَالَ الرَّجُلُ وَمَا تَأْوِيلُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ لَا حَوْلَ لَنَا مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ إِلَّا بِعِصْمَةِ اللَّهِ وَ لَا قُوَّةَ لَنَا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللَّهِ.» الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲. التوحيد، شيخ صدوق، ص ۳۶۲، باب ۵۹، حديث ۳.

درباره افعال انسان و وابستگی آن به قدرت و اراده خدا و انسان است و آن تنگنای فکری و اعتقادی که طرفداران جبر و تفویض پنداشته‌اند، وجود ندارد و اینکه گروهی اراده و قدرت انسان را نادیده گرفته و گروهی دیگر قدرت و اراده خداوند را نفی کرده‌اند، بی‌اساس است و می‌توان هم تأثیر اراده و قدرت انسان را پذیرفت (در مقابل اندیشه جبر) و هم اراده و قدرت خدا را (در مقابل طرفداران تفویض).^۱

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است که راوی می‌گوید:

قُلْتُ أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي قَالَ لَا قُلْتُ فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ، قَالَ لَا، قَالَ قُلْتُ فَمَا ذَا، قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ.^۲

مردی گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا خدا بندگان را بر گناه مجبور ساخته است؟ فرمود: نه. گفتم: پس کار را به آنها واگذاشته است؟ فرمود: نه. گفتم: پس حقیقت چیست؟ فرمود: لطفی است از پروردگارت میان این دو مطلب.

مقصود از لطف در این حدیث، لطافت و ظرافت نظریه‌ای است که حد وسط و راه اعتدال به شمار می‌رود که فهم و درک آن از قلمرو افکار ناآزموده فراتر است و کاری خردمندانه و ظریف محسوب می‌شود. امام رضا علیه السلام نیز در مقام بیان اصلی برای حل این مسئله و رفع اختلاف و تفوق بر مخالف فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يُهْزَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ

۱. جبر و اختیار، ص ۴۱۲.

۲. کافی، ج ۱، ص ۱۵۹.

هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَيَّ مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادِقًا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ.^۱

خدای عزوجل، به اکراه و جبر اطاعت نشده و به غلبه کسی او را نافرمانی نکرده و بندگان را در ملک خویش فرو نگذاشته؛ چنان که شتر را به چرا و می گذارند بی آنکه شبانی داشته باشد. اوست که مالک است بر آنچه ایشان را مالک گردانیده و قادر است بر آنچه ایشان را بر آن قدرت داده. پس اگر بندگان به طاعتش فرمان برند، خدا از آن باز دارنده و از آن منع کننده نباشد و اگر به معصیتش فرمان برند و عمل کنند و خواهد که در میانه ایشان و آن حائل شود، چنان کند و اگر حائل نشود و آن را انجام دهند، آن جناب کسی نیست که ایشان را در آن داخل کرده باشد.

علاوه بر روایات فوق و روایات فراوان دیگری که دلالت بر این مدعی اند، طرف داران این نظریه، به دلایل عقلی و آیات بسیاری از قران نیز استناد می کنند؛ ما نیز در اینجا برای رعایت تناسب، آیات دال بر این نظریه را ذکر می کنیم.

الف) آیات دال بر نظریه امر بین الامرین

آیاتی که بر نظریه امر بین الامرین دلالت دارند، فراوان اند؛ مانند: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ «(پروردگارا!) تنها تو را می پرستیم؛ و تنها از تو

۱. التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۶۱، باب ۵۹، حدیث ۷؛ الاختصاص، شیخ مفید، ص ۱۹۸.

یاری می‌جوییم». (حمد: ۵)

در بخش اول این آیه، فعل عبادت به خود انسان نسبت داده شده است و می‌توان گفت که در واقع، ردی است بر نظریه جبر و کسبی که به جبر منجر می‌شد؛ زیرا در صورت بی‌تأثیر بودن اراده انسان در تحقق افعالش، چنین نسبتی بی‌معنی و لغو می‌شد، که ساحت خداوند مبرای از آن است، و در بخش بعدی آیه، ضرورت استعانت بنده از خداوند در انجام عبادت مطرح شده است، که این نیز با قول به استقلال عبد در انجام افعالش منافات دارد؛ زیرا در این صورت، طرح استعانت و کمک خواهی از کسی که نقشی در تحقق فعل آدمی ندارد، لغو و عبث خواهد بود، که ساحت خداوند مبرای از آن است. از این رو اگر قدرت بخشی و کمک او نباشد، بنده نمی‌تواند کاری انجام دهد. بنابراین می‌توان گفت در این آیه، حول و قوه از ناحیه خداوند متعال دانسته شده است و اراده و اقدام به انجام فعل از ناحیه عبد؛ از این رو استناد فعل (عبادت)، هم به خداوند و هم به انسان صحیح خواهد بود و این چیزی نیست جز همان امر بین امرین.

«فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا

هُم يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)

هرگاه هدایتی از طرف من برای شما آمد، کسانی که از آن پیروی

کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین شوند.

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۲ و ۳)

آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد؛ و مایه هدایت

پرهیزکاران است. [پرهیزکاران] کسانی اند که به غیب (آنچه از حس پوشیده و پنهان است) ایمان می آورند؛ و نماز را برپا می دارند؛ و از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده ایم، انفاق می کنند.

در این آیات، وقتی هدایت از جانب خدا است و ایصال فیض هدایت از خزانه امر و مشیت الهی می باشد، دیگر جایی برای تفویض مطلق باقی نمی ماند و از آن جایی که این هدایت برای متقین دانسته شده است و تقوا نیز جز با اختیار حاصل نمی شود و مدح مستفاد از این آیات نیز بر تقوای غیر اختیاری نمی باشد، دلالت بر بطلان جبر دارند و با بطلان جبر و تفویض، راه میانه آنها که همان امر بین امرین است، ثابت می شود.

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)

این شما نبودید که آنها را کشتید؛ بلکه خداوند آنها را کشت! و این تو نبودی [ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی؛ بلکه خدا انداخت!

در این آیه، کشتن کفار به وسیله مؤمنین و رمی توسط پیامبر ﷺ نفی شده و در عین حال، همین افعال با ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ به ایشان نسبت داده شده است. این نفی و اثبات نمی تواند از حیث واحد باشد؛ زیرا مستلزم تناقض است، بلکه می توان گفت نفی از لحاظ استقلال نداشتن آنان در انجام فعل است و اثبات از حیث دخالت داشتن اراده آنان در تحقق فعل؛ که این، همان امر بین امرین می باشد. به عبارت

دیگر در این آیه، تناقضی وجود ندارد، بلکه آیه بیانگر این است که این کارها، هم کار آنان بوده و هم کار خدا؛ کار آنان بود، چون به اراده آنها صورت گرفت و کار خدا بود، چون نیرو و مدد از ناحیه او بوده است. این سلب و ایجاب را تنها براساس نظریه امر بین الامرین می توان تفسیر کرد. ﴿قَاتِلُوهُمْ يَعَذَّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾؛ «با آنها پیکار کنید (آنها را بکشید)، که خداوند آنان را به دست شما مجازات می کند». (توبه: ۱۴)

در این آیه شریفه نیز کشته شدن کفار به دست مسلمانان، همان عذاب خداوند درباره کفار است. پس عذاب کفار، هم فعل خداست و هم فعل انسان و این چیزی جز همان امر بین امرین نیست. به عبارت دیگر خداوند در این آیه، مؤمنان را فاعل مباشر دانسته و کشتن کفار را به اذن تکوینی و تشریعی به سپاهیان اسلام اسناد داده است و از آنجا که فاعلیت آنان در طول فاعلیت خدا و مستلزم محدودیت قدرت و اراده الهی نیست، اسناد فعل به هر دو فاعل حقیقی است.

صاحب لمعات الالهیه نیز در این باره می گوید:

نمی بینی که چگونه امر کرده است ایشان را به قتال و جدال و کشتن اهل قتال را به خود نسبت داده است. نفی اشاره به عدم استقلال و اثبات، اشاره است به اینکه هر مرتبه ای از مراتب موجودات را افعال و آثاری ثابت و احکام و اوصافی متحقق است.^۱

﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

(انسان: ۳۰)

۱. لمعات الالهیه، ملا عبد الله زوزی، صص ۲۰۷ و ۲۰۸.

و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید، مگر اینکه خدا بخواهد. خداوند دانا و حکیم بوده و هست.

در این آیه، استثنایی آمده است که از آن به دست می‌آید؛ تحقق یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است. معلوم می‌شود مشیت خدای تعالی در مشیت و عمل بنده اثر دارد. به این معنا که اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند، نخست در او مشیت و خواست ایجاد می‌کند. پس مشیت خدا به مشیت عبد تعلق می‌گیرد نه به فعل عبد. به عبارت دیگر، مشیت خدا مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد. پس تاثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده بشود و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست، بکند؛ هر چند خدا نخواست باشد. در واقع مشیت و خواست انسان در طول مشیت الهی است و به همین دلیل هر کاری، هم به خداوند و هم به انسان اسناد داده می‌شود و این همان امر بین امرین است.

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف: ۹۶)

و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ ولی [آنها حق را] تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.

در این آیه شریفه، نزول برکات آسمان و زمین بر مؤمنان با تقوا و مؤاخذه کافران اهل تکذیب، به خدا اسناد داده شده است، و از سوی دیگر ایمان و تقوا علت نزول رحمت و تکذیب علت مؤاخذه معرفی شده است.

ب) تفاسیر و قرائت‌های مختلف از نظریه امر بین الامرین در روایات، این دیدگاه به وسعت ما بین آسمان و زمین و اندیشه‌ای ظریف و دقیق قلمداد شده است که درک آن به آگاهان از رازهای آفرینش اختصاص دارد. بر این اساس، تفاسیر و قرائت‌های گوناگونی از آن مطرح شده است که در اینجا به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود.^۱

یک - وجود تکالیف الهی و قدرت انجام یا ترک آنها

با توجه به اینکه از معانی تفویض، انکار وجود امر و نهی الهی گفته شده که مستلزم اباحی‌گری است^۲، در اینجا امر بین الامرین این‌گونه تفسیر شده که خداوند نه مردم را مجبور به ارتکاب معاصی کرده و نه آنان را به حال خود واگذارده؛ بلکه با ارسال رسل، مردم را به انجام عبادات تشویق کرده و از ارتکاب معاصی بر حذر داشته است و البته قدرت امتثال و تمرد را هم به آنها داده است.

شیخ مفید طرف‌دار این معنی بوده؛ می‌گوید:

والواسطة بين هذين القولين أن الله تعالى أقدر الخلق علي أفعالهم
وممكنهم من أعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم ونهاهم
عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن بتمكينهم من
الأعمال مجبرا لهم عليها ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها

۱. در تبیین و دسته بندی این قرائت‌ها از کتاب نگاه سوم به جبر و اختیار بهره گرفته شده است.

۲. «التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال و

هذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات». تصحيح الاعتقادات الامامية، ص ۴۷.

ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض.^۱

دیدگاه ما بین جبر و تفویض این است که خداوند مخلوقات را بر افعالشان قدرت و تمکن داده است؛ درحالی که حدود را برای آنان مشخص کرده و آنان را با ترساندن و وعده و وعید دادن از ارتکاب به قبیح نهی کرده است، با قدرت دادن بر انجام کار، آنان را مجبور کرده و کارها را به خود آنها نیز واگذار نکرده است؛ زیرا آنان را از اکثر کارها منع کرده و حدودی را برای آنان در کارها مشخص کرده است و آنان را به افعال نیکو امر و از افعال قبیح نهی کرده و این، همان حد فاصل بین جبر و تفویض است.

ارزیابی

یک: منحصر کردن تفویض به معنای نبود تکلیف و در نتیجه، قرار دادن امر بین امرین در مقابل آن، با دیگر معانی مستفاد از روایات برای تفویض که پیش از این اشاره شد، سازگار نیست؛ زیرا در برخی روایات، تفویض به معنای واگذاری امور به انسان و دخالت نداشتن خداوند در کار او دانسته شده بود که بر این اساس، امر بین امرین می تواند معنایی در مقابل این معنای از تفویض داشته باشد.

دو: این معنی نمی تواند رابطه توحید افعالی و نقش انسان در تحقق افعالش و چگونگی فاعلیت او را تبیین کند و به این مسئله اساسی، پاسخ دهد.

دو - تحقق فعل انسان مشروط به اذن الهی

تفسیر دیگری که از امر بین الامرین شده، این است که انسان در انجام افعالش مستقل و خود مختار نیست؛ به گونه‌ای که هر چه اراده کند، انجام دهد؛ بلکه تحقق خواست و اراده او مشروط به اذن الهی نیز هست و تا خداوند نیز اذن تحقق اراده انسان را ندهد، فعلی صورت نمی‌گیرد. این تفسیر از جانب فاضل استرآبادی مطرح کرده است. او برای اثبات نظر خود سحر را مثال می‌زند و می‌گوید که تأثیر آن موقوف بر اذن الهی است.

معني الأمر بين الأمرين أنهم ليسوا بـحيث ما شاءوا صنعوا بل فعلهم معلق علي إرادة حادثة متعلقة بالتخليّة أو بالصرف، وفي كثير من الأحاديث أن تأثير السحر موقوف علي أذنه تعالي.^۱

ارزیابی

اگر مقصود از اذن در اینجا اذن تشریحی باشد، می‌توان گفت که نقش خداوند فقط به صورت شرط لازم برای تحقق خواست انسان است، نه علت و سبب آن. در این صورت، انسان در انجام فعل مستقل است و خداوند در فعل او دخالتی ندارد و این با آیات و ادله‌ای که خداوند را علت پیدایش هر چیزی از جمله افعال انسان می‌داند، سازگار نیست و می‌توان گفت به نوعی همان تفویض است. اما اگر منظور از اذن در اینجا اذن تکوینی باشد، در این صورت اذن الهی علت تحقق فعل آدمی خواهد بود، نه شرط آن و این معنا از امر بین الامرین صحیح خواهد بود؛ البته چون در این نظریه، اراده و اذن الهی

۱. مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۲، ص ۲۰۶.

به صورت شرط فعل مطرح شده است، با نظریه تفویض متفاوت خواهد بود و به نوعی به امر بین الامرین نزدیک می‌شود.

سه - فاعلیت انسان و قدرت خدا بر ایجاد مانع

از دیگر تفاسیری که برای این نظریه گزارش شده، این است که انسان در انجام یا ترک افعال خود مختار است، اما خداوند در هر لحظه می‌تواند مانع اختیار و انتخاب انسان و در نتیجه، تحقق خواست او شود. علامه مجلسی ضمن گزارش دیدگاه قبل و تأیید آن، اختیار انسان و حق انتخاب او در اعمال خود را به رسمیت می‌شناسد و برای گریز از نظریه تفویض، این قید را اضافه می‌کند که خداوند در هر لحظه می‌تواند مانع اختیار و انتخاب انسان شود. از این رو ایشان در این باره می‌گوید: «أنه (تعالی) جعلهم مختارین فی الفعل والترك مع قدرته علی صرفهم عما یختارون»^۱.

ارزیابی

در این تفسیر نیز استقلال انسان در انجام افعالش به رسمیت شناخته شده است و فقط در صورتی که اراده الهی برخلاف خواست انسان باشد، فعل محقق نمی‌شود. اما در غیر این صورت، فعل تحقق یافته و برای خداوند هم نقشی قائل نشده است که این نیز با آیات و ادله‌ای که خداوند را علت پیدایش هر چیزی از جمله افعال انسان می‌داند، سازگار نیست.

چهار - تأثیر خداوند در هدایت و ضلالت انسان

تفسیر دیگر از این نظریه، آن است که انسان با قدرتی که خداوند به او عطا کرده، آزادی و حق انتخاب مسیر حق یا گمراهی و حرکت

۱. مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۲، ص ۲۰۶.

در آن مسیر را دارد؛ در عین حال خداوند، دائم افرادی را که در مسیر حق قدم برمی‌دارند، مشمول رحمت خود می‌کند و انسان‌های معاند را از لطف خود محروم می‌سازد و به وادی گمراهی سوق می‌دهد و این همان امر بین الامرین است؛ زیرا شمول رحمت الهی یا محرومیت از آن، سبب مجبور بودن انسان نیست و از طرف دیگر، نقش خداوند هم در زندگی انسان نادیده گرفته نشده است. این تفسیر را علامه مجلسی^۱، فیاض لاهیجی^۲، ملا صالح مازندرانی^۳ و سید عبدالله شبّر^۴ پذیرفته‌اند.

۱. «ما ظهر لنا من الأخيار المعترية ... أن الأمر بين الأمرين فهو أن لهداياته و توفيقاته تعالی مدخلا فی أفعالهم بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء و الاضطرار، كما أن لخذلانه سبحانه مدخلا فی فعل المعاصی و ترك الطاعات، لكن لا بحيث یتهی إلى حد لا يقدر معه على الفعل أو الترك». مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲. «بیان کیفیت توفیق و خذلان آن است که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شد و داعی شد مر بندگان را بر اراده فعل خیر و ترک شرّ، که اگر امور مذکوره صادر نمی‌شد، داعی به هم نمی‌رسید؛ اگر چه ممکن بود به هم رسیدنش، و با وجود آن ممکن است به هم نرسیدنش، و لهذا جبر لازم نیاید، لیکن با وجود امور مذکوره نزدیک‌تر شدند به فعل خیر، و این است معنی توفیق، چه توفیق مهتبا کردن اسباب است و به وجود امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهتبا باشد. و مریدان را امور مذکوره، داعی نشود بر اراده نیکی و ترک بدی؛ با آنکه تواند بود و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدای تعالی ایشان را جبر نکند بر اراده نیکی، بلکه ایشان را به بدی ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد. و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترک است میان نیکان و بدان؛ لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد». گوهر مراد، عبدالرزاق فیاض لاهیجی، ص ۳۲۸.

۳. «الأمر بین الأمرین... هو أن أفعالهم بقدرتهم و اختیارهم مع تعلق قضاء اللّٰه و قدره و تدبیره و مشیتة و إرادته و توفيقه و لطفه و خذلانه بها، و هذا التعلق لا ینافی اختیارهم». شرح الکافی، ملا صالح مازندرانی، ج ۵، ص ۳.

۴. ر.ک: مصابیح الانوار، سید عبدالله شبّر، ج ۱، ص ۱۶۲.

ارزیابی

این تفسیر نیز به دیدگاه تفویض شباهت دارد؛ زیرا چگونگی نقش خداوند در تحقق افعال انسان بیان نشده است؛ و نظریه امر بین الامرین را به توفیق و هدایت الهی یا محدودیت و خذلان از آن تفسیر کرده است.

پنج- علت قریبه و بعیده

تفسیر دیگری که از این نظریه شده، مبتنی بر پذیرش نظام علیت و سببیت و نیازمندی همه ممکنات به علت است؛ با این توضیح که ممکن الوجود همه هستی خود را از واجب الوجود می‌گیرد و در عالم امکان بر اساس حکم فرما بودن نظام علیت، هر معلولی به علتی نیاز دارد که سرانجام به «علة العلل» منتهی می‌شود. از این رو هر معلولی، هم به علت بی‌واسطه پیدایش خود منسوب است و هم به علت نخستین که موجب پیدایش همه ممکنات است. در این نگاه، توحید افعالی به معنای فاعلیت تام و فراگیر خداوند در عین پذیرش نظام علت و معلول است؛ از این رو اجتماع دو فاعل در حوادث و افعال، در طول یکدیگر، یکی فاعل قریب و دیگری فاعل بعید، ممکن است. بر این اساس و با توجه به اینکه افعال انسان نیز از این نظام خارج نیست، استقلال و تفویض افعال به انسان نفی می‌شود و از سوی دیگر، از آنجا که انسان در این نظام، در مقام یکی از علل اثرگذار است و با اراده و تصمیم نقش خود را در این نظام ایفا می‌کند، مجبور بودن او نفی می‌شود. به عبارت دیگر، اراده و خواست انسان نیز جزئی از علت تامه، برای تحقق معلول (فعل انسان) است که با وجود علت تامه معلول حتماً محقق می‌شود. از این رو در اینجا دیگر جبر معنا ندارد. بنابراین انسان از این حیث که فعل مباشرتاً از او صادر می‌شود، فاعل

قریب بوده و خداوند از آن نظر که علت وجود انسان و فعل اوست، فاعل بعید به شمار می‌آید؛ از این رو یک فعل، هم به فاعل قریب و هم به فاعل بعید نسبت داده می‌شود و این، همان امر بین الامرین است.

ملاصدرا در تقریر این تفسیر می‌گوید:

گروهی از حکما و برگزیدگان دانشمندان شیعی گفته‌اند که پدیده‌ها از نظر دریافت فیض وجود یکسان نیستند؛ برخی بدون واسطه از مبدء آفرینش دریافت هستی می‌کنند و برخی با یک واسطه و برخی دیگر با وسایط کثیره و این برای قصور و نقصی است که در ناحیه قابل می‌باشد، ولی قدرت آفریدگار در نهایت کمال است و فیض هستی را به ممکنات اعطا می‌کند و آنها به حسب قابلیت خود آن را دریافت می‌کنند.^۱

بسیاری دیگر از اندیشمندان و حکما همانند خواجه طوسی^۲، محقق لاهیجی^۳، کمپانی^۴، علامه طباطبایی^۵، شهید مطهری^۶، آیت الله سبحانی^۷ و... این تفسیر را مطرح کرده‌اند.

مرحوم شبّر و آیت الله خویی نیز این تفسیر را این‌گونه تقریر

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۱.

۲. رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۴۷۷.

۳. «فعل بنده مخلوق بنده است بی‌واسطه و مخلوق خداست به واسطه؛ مانند سایر موجودات نظر به سایر اسباب». (گوهر مراد، ص ۳۲۷).

۴. نه‌ایة الدرایة، محمد حسین کمپانی، ج ۱، ص ۱۷۴.

۵. رک: المیزان ج ۱، صص ۹۳ - ۱۱۰؛ نه‌ایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۴.

۶. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶، صص ۶۲۸ - ۶۳۵.

۷. الانصاف، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۳۹.

کرده‌اند که افعال انسان متوقف بر دو چیز است: یکی حیات و قدرت و نظایر اینها که خداوند آنها را افاضه می‌کند و ارتباط ذاتی با او دارند و عین ربط است و دیگری مشیت و اعمال قدرت انسان برای ایجاد فعل در خارج که در فرض وجود حیات و قدرت و... افاضه شده از جانب خدا، نقش خواهند داشت. در نتیجه با وجود این دو، فعل محقق می‌شود. از این رو انسان از حیث مباشرت برای انجام فعل، فاعل قریب است و خداوند از حیث افاضه امور دخیل در فاعلیت انسان، فاعل بعید برای تحقق فعل انسان می‌باشد.^۱

ارزیابی

برخی این تفسیر را که مبتنی بر اصل علّیت است، به دلیل تسلسل علل و منتهی شدن آن به واجب‌الوجود و عدم امکان تخلف پیدایش معلول با وجود علّت آن، مستلزم جبر می‌دانند.^۲ با این توضیح که مطابق اصل علّیت، افعال جوارحی و جوانحی انسان مانند اراده - که عمل ذهنی است - نیز علّتی دارد و با تحقق علّت تامه، معلول ضرورت می‌یابد و به طور جبری محقق می‌شود و دیگر معنایی برای اختیار و تصمیم انجام ندادن فعل باقی نمی‌ماند. از این رو با تحقق اراده که جزء اخیر علت تامه است، افعال انسان ضرورت می‌یابند؛ از آنجایی که اراده خود فعل حادث به شمار می‌آید، نیازمند یک علت موجد و هستی بخش است که با وجود آن، اراده ضروری خواهد بود و آن علّت یا علل نیز به صورت پدیده، خود به علّت دیگری نیاز

۱. ر.ک: حق الیقین، ج ۱، ص ۹۴؛ محاضرات فی اصول الفقه، ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۸۷.

۲. شرح توحید صدوق، قاضی سعید قمی، ج ۲، ص ۱۸۲؛ الوافی، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۳۷۷.

دارند که نتیجه آن، تأثیر جبری انسان از علل بیرونی است. بنابراین نمی‌توان ملتزم شد که با فرض تحقق اراده، فعلی محقق نمی‌شود. اما شاید بتوان گفت که خاستگاه این اشکال، خلط میان جبر (نسبت معلول و علت تامه) و اختیار (نسبت معلول و علت غیر تامه) است. علامه طباطبایی ضمن بیان دیدگاه‌های مطرح در نحوه فاعلیت و اسناد افعال به انسان می‌گوید:

افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد؛ ولی در طول همدیگر، نه در عرض همدیگر. یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزاء، علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند. پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده، تحت تأثیر علتی خارج از خودش است.^۱

مسئله تسلسل علل در پیدایش اراده را نیز این‌گونه پاسخ گفته‌اند که: اراده فعل مستقیم، نفس انسانی است که نفس با توجه به قدرت فعاله خود که ودیعه الهی است، بعد از حصول مقدمات اراده مانند تصور و تصدیق، فایده و مصلحت فعل و شوق اکید، به انشا و ایجاد اراده فعل می‌پردازد. به تقریر فلسفی، افعال نفس را می‌توان به دو قسم انفعالات و افعال تقسیم کرد. قسم اول همان تأثر نفس از خارج است که می‌توان به شوق و شعف و محبت، شادمانی، تنفر، درد و

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبایی، ج ۳، ص ۴۶۳.

ناراحتی اشاره کرد. قسم دوم اموری است که نفس با علم حضوری به خویش و قوای خود و همچنین علم به مصالح و مفاسد فعل، به انجام افعالی می‌پردازد. در این فرض، نفس متأثر نیست، بلکه مؤثر است و اگر به نوعی به تأثر نفس حکم شود، حداکثر تأثر نه از بیرون، بلکه از ذات و شئون و قوای خویش است. نفس با تأثر از علم خود به مصلحت انگیز بودن فعلی به اراده و انجام آن اقدام می‌کند و در حقیقت، مرجح و علت تعلق اراده به فعل، ذات نفس و شئون آن مانند علم به مصلحت یا مفسده انگیز بودن فعل است و در این صورت است که اراده، فعل ذات نفس آدمی می‌شود و از بیرون بر وی تحمیل نشده است و جایی برای فرض اراده واسطه بین اراده فعل و ذات نفس وجود ندارد. در حقیقت، فاعل مرید و مختار، فاعلی است که فعلش با اراده‌ای صورت گیرد که آن اراده، به اراده دیگر نیاز نداشته باشد، وگر نه لازم می‌آید که اراده فاعل عین ذاتش نباشد.^۱

ملاصدرا تسلسل اراده‌ها را نه در واقع و مقام اثبات، بلکه در ظرف ذهن می‌پذیرد که اراده اراده، مانند علم به علم و لزوم لزوم از امور انتزاعی است که عقل و ذهن آدمی می‌تواند با قوه تخیل خود تا بی‌نهایت آن را فرض کند؛ اما این سلسله بی‌نهایت با توقف جولان قوه تخیل متوقف می‌شود.^۲

۱. نگاه سوم به جبر و اختیار، ص ۲۱۲.

۲. «إن إرادة الإرادة كالعلم بالعلم و كوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحيحة الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى هناك في الخارج». (اسفار، ج ۶، ص ۳۳۸).

شش - ترتب و تفرع ایجاد بر وجود

تفسیر دیگری از این نظریه وجود دارد که صدرالمتهلین آن را مطرح کرده است و بسیاری از حکما و اندیشمندان شیعه، آن را پذیرفته‌اند.^۱ این تفسیر مبتنی بر تقسیم وجود به واجب و ممکن و نیازمندی ماهوی وجود ممکن به وجود واجب، و وجود ربطی و تعلقی داشتن ممکن است؛ به گونه‌ای که وجود ممکن در هر آن و به صورت دائم به علت هستی بخش خود نیازمند است؛ از این رو حدوثاً و استمراراً (بقاءً) از افاضه الهی مستفیض می‌شود. بنابراین نسبت موجودات امکانی به واجب از قبیل وجود ربطی است، نه وجود رابط^۲؛ یعنی چیزی جز انتساب و ارتباط به واجب‌الوجود نیست و هیچ‌گونه استقلالی در واقعیت و هستی آنها منهای وجود آفریدگار تصور نمی‌شود.^۳ بر این اساس، موجودات امکانی همان‌گونه که در ذات و هستی عین ربط و وابستگی به مبدأ اعلی هستند، در فعل و اثر نیز همین گونه‌اند؛ زیرا

۱. شرح المنظومه، ملا هادی سبزواری، ص ۱۷۶؛ شرح الاسماء الحسنی، همو، ص ۱۱۰؛ اسرار الحکم، همو، ص ۱۱۰؛ نهایه الدرایه، کمپانی اصفهانی، ج ۱، ص ۱۷۰؛ چهل حدیث، امام خمینی، ص ۶۴۶؛ طلب و اراده، همو، ص ۷۳؛ تعلیقات بر شرح اصول کافی مازندرانی، ابوالحسن شعرانی، ج ۵، ص ۳؛ الرسائل التوحیدیه، محمد حسین طباطبایی، ص ۱۰۷؛ درر الفوائد، محمد تقی آملی، ج ۲، ص ۶۱؛ جبر و اختیار، ص ۴۲۵؛ آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، ص ۶۴.

۲. «وجود بر دو قسم است: وجود رابط و وجود رابطی. وجود رابطی دارای ذات و ماهیتی مستقل است، اگرچه در هستی خود متکی به هستی دیگر است، مانند اعراض؛ ولی وجود رابط، ذات و ماهیت مستقلی ندارد و واقعیت آن عین ربط و نیاز است». ر.ک: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، سیدجعفر سجادی، ص ۵۱۸.

۳. ر.ک: اسفار، ج ۱، صص ۸۶ و ۳۱۹ و ج ۲، ص ۲۰۳.

ملازمه میان ذات و اثر و وجود و ایجاد به این دلیل است که یک پدیده به همان حیثیتی که موجود است، مبدأ اثر نیز هست. یعنی اگر در ذات مستقل باشد، در فاعلیت نیز مستقل است و اگر در ذات عین ربط و وابستگی باشد، در فاعلیت نیز این گونه است.^۱ از این رو فرض استقلال در مقام فعل با فرض ربط و وابستگی در مقام ذات، متناقض و نامعقول است. البته باید توجه داشت که موجودات عالم امکان در مقایسه با یکدیگر، ماهیات و وجودات متمایز دارند که این تمایز ذاتی باعث تمایز در صفات و افعال نیز می‌شود.^۲

با توجه به این مبانی، پدیده‌های هستی با همه تفاوت‌هایی که از نظر ذات، صفات و افعال با یکدیگر دارند و همچنین با همه اختلافاتی که از نظر قرب و بُعد به مبدأ آفرینش دارند، در یک چیز شریک‌اند و آن اینکه حقیقتی الهی همه آنها را در بر گرفته است. این حقیقت الهی (هستی مطلق) در عین بساطت و وحدت، همه ابعاد عالم وجود را شامل می‌شود و هیچ ذره‌ای در گستره حیات از سیطره و احاطه این حقیقت الهی و نور الانوار بیرون نیست؛ او با هر پدیده‌ای همراه است، اگر چه مقارن و در ردیف او نیست؛ غیر از هر موجودی است، هر چند جدای از آن نمی‌باشد. بنابراین همان‌گونه که در نظام آفرینش، شأن و هستی هر پدیده‌ای، شأن و هستی خداست؛ فعل هر پدیده‌ای هم فعل خداست. البته مقصود این است که فعل او در عین اینکه حقیقتاً فعل اوست، حقیقتاً فعل خدا نیز

۱. رک: نهاية الدراية، محمد حسين غروي اصفهاني، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. رک: اسفار، ج ۶، ص ۳۷۲.

هست. پس همان‌گونه که خدا با اینکه در نهایت تجرد (از ماده) و تقدس (از نقص) است، آسمان و زمین از او خالی نیست ﴿وَالَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾^۱ به همین دلیل او در عین اینکه در نهایت عظمت و بلندی مقام است، همواره با هر پدیده‌ای است و فعل او را انجام می‌دهد ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۲. در نتیجه، همان‌گونه که هستی انسان در عین اینکه هستی اوست و حقیقتاً به او نسبت داده می‌شود، به خدا نیز نسبت داده می‌شود؛ زیرا فیض وجود از خدا اعطا می‌گردد. علم، اراده، حرکت و سکون و هر آنچه از انسان صادر می‌شود، در عین اینکه حقیقتاً به او نسبت داده می‌شود، با خدا نیز نسبت حقیقی دارد. بنابراین خداوند در عین دنو و نزدیکی، عالی و بالاست و در عین علو و بلندی، دانی و نزدیک است «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبَ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَمَّنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ»^۳. هیچ ذاتی از ذات الهی جدا و بی‌نیاز نیست و هیچ فعلی از افعال از فعل او جدا و مستقل نیست، هیچ شأن و اراده و مشیتی بیرون و جدای از اراده و شأن و مشیت او نمی‌باشد.^۴ قرآن می‌فرماید:

– ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹)

او هر روز در شأن و کاری است.

۱. زخرف: ۸۴.

۲. حدید: ۴.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

۴. اسفار، ج ۶، صص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ جبر و اختیار، صص ۴۲۵ - ۴۲۷.

﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آذَنِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾

(مجادله: ۷)

هیچ گاه سه نفر با هم نجوا نمی کنند، مگر اینکه خداوند چهارمین آنهاست، و هیچ گاه پنج نفر با هم نجوا نمی کنند، مگر اینکه خداوند ششمین آنهاست، و نه تعدادی کمتر و نه بیشتر از آن، مگر اینکه او همراه آنهاست هر جا که باشند.

﴿ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ (انفال: ۱۷)

و این تو نبودى [ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها] انداختی؛ بلکه خدا انداخت.

بنابراین، تفسیر افعال انسان منسوب به خود اوست؛ زیرا براساس قدرت و اراده او و تحت تأثیر عزم و تصمیم و گزینش او انجام می پذیرد و منسوب به خداوند است؛ زیرا هستی انسان و تمام آثار وجودی او، از جمله افعالش، معلول خداوند و وابسته به اوست.

ارزیابی

در این تفسیر، با اثبات احتیاج ذاتی ممکن و تعلق و قوام آن به واجب الوجود، تفویض و استقلال انسان در کارهایش به خوبی باطل شده؛ اما به ظاهر نقش انسان مختار در تحقق افعالش به خوبی تبیین نشده است. از سویی باید توجه داشت که بر اساس یکی از مبانی حکمت متعالیه که اراده به صورت فعل نفسانی و ذهنی را از منشآت

نفس انسانی می‌پندارد و نفس را علت موجد آن می‌داند^۱، نقش انسان در افعالش روشن می‌شود؛ به این صورت که اراده کردن فعل به صورت فعل نفسانی و ذهنی، فعل حقیقی خود انسان است و نقش خداوند در آن، آفرینش فاعل مریدی است که وجود، بقا و در نتیجه فعلش به خداوند توقف دارد. یعنی صدور فعل (اراده) از حیث تقوم، بقا و وجود فاعل آن (انسان) به خداوند وابسته است؛ اما اصل حدوثش به خود انسان وابسته است و عمل ارادی در صورت تعلق اراده انسان و حصول مقدمات دیگر از انسان صادر می‌شود.

هفت - مظهریت الهی

تفسیر دیگر این نظریه را عرفا مطرح کرده‌اند؛ به این صورت که آنان با منحصر دانستن وجود حقیقی به ذات خداوند، عالم ممکن را جلوه، مظهر و نمود خداوند می‌دانند و در نتیجه، شئون و آثار آنها را هم مظهر الهی به شمار می‌آورند و فاعل و فعل مستقل از شأن و ظهور الهی در عالم یافت نمی‌شود. بر این اساس، انسان و افعال او ظل و پرتو وجود الهی خواهد بود؛ از این رو بحثی از جبری یا اختیاری

۱. «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار. على إيجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها ... فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياء و الجهات و صيرها ذات قدرة و علم و إرادة و حياة و سمع و بصر و جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء و يختار لما يريد». (اسفار، ج ۱، صص ۲۶۴ و ۲۶۵).

بودن افعال مطرح نمی‌شود. بنابراین فاعل حقیقی همه اشیا، تنها خداست و انسان و دیگر علل طبیعی، همه مظاهر و آئینه فعل اویند، هر چند در نگاه ابتدایی، برخی کارها به انسان و وسایط طبیعی اسناد داده می‌شود که این هم به دلیل سنجش روابط بین خود مخلوقات است، اما در محور رابطه آنها با خدا، فقط خدا خالق و مؤثر است و موجودات، همه مرآت و جلوه اویند. از این رو در قرآن می‌بینیم که ظاهر و روینای کارهای عادی مربوط به انسان است؛ ولی سیرت و باطن و حقیقت همه آنها از آن خداست: ﴿لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱. همچنین در آیاتی مانند ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾؛ «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر اینکه روزی او بر خداست» (هود: ۶) و ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾؛ «خداوند رحمان، قرآن را تعلیم فرمود، انسان را آفرید، و به او «بیان» را آموخت». (الرحمن: ۱ - ۴)

بسیاری از قضایای جزئی به خداوند نسبت داده شده که بیانگر این است که خداوند فاعل حقیقی است تا برای دیگران سهمی از فاعلیت تصور نشود.^۲

البته تقریر دیگری بیان شده، به این صورت که از آن جایی که انسان مظهر و جلوه الهی است، باید واجد صفات کمالی ظاهر (خدا)

۱. انفال: ۱۷.

۲. ر.ک: تحریر تمهید القواعد، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۱۷؛ علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهية، همو، صص ۸۷ - ۸۹؛ توحید در قرآن، همو، صص ۴۵۶ - ۴۵۸.

باشد و چون خداوند فاعل قادر و مرید است، انسان نیز باید واجد صفت فاعلیت، قدرت و اختیار باشد. اما به شکل ضعیف و رقیق شده، و از طرف دیگر چون در خداوند جبر راه ندارد، در خلق نیز جبر جلوهای ندارد.^۱

حکیم، الهی قمشه‌ای در این باره می‌گوید:

جبر درحقیقت وجود حقیقی راه ندارد تا در خلق که وجود ظلّی است راه یابد، و حق، وجود مستقل به ممکنات مفوض نکرده تا فعل مفوض به آنها باشد. پس چون حق، مختار کل الوجود است و وجود خلق ظل اوست، نه وجود مستقل مفوض؛ لذا در حق جبر راه ندارد و در خلق تفویض معنی ندارد. پس در تمام مراتب وجود، جبر و تفویض نیست. این است که امام علیه السلام به کلی نفی جنس جبر و تفویض فرموده.^۲

ارزیابی

یک: گفته شده که تفسیر امر بین الامرین بر مبنای مظهریت، مستلزم نفی نظام علت و معلول از عالم ممکنات است؛ زیرا با انحصار وجود حقیقی در ذات الهی و جلوه و مظهر بودن ممکنات برای او، وجودی نیست تا نقش علت و معلول را ایفا کنند و با انحصار فاعلیت و خالقیت در خداوند، هیچ‌گونه فاعلیت طولی یا اعدادی برای غیر نخواهد بود.

در پاسخ گفته شده که در این تفسیر، رابطه علیت در سنجش

۱. اسرار الحکم، ملاهادی سبزواری، ص ۱۹۲.

۲. حکمت الالهی، الهی قمشه‌ای، ج ۲، ص ۱۵۸.

مخلوقات با یکدیگر پذیرفته شده است، ولی حقیقت علیت ممکنات را همان مظهریت و تشأن می‌دانند؛ یعنی در عین اینکه رابطه علی و معلولی اشیاء محفوظ است و آنها قائم به یکدیگرند، همه قائم به خداوند و از شئون فاعلیت او هستند و این تفاوت دارد با نفی صریح رابطه علت و معلول بین پدیده‌ها که اشاعره آن را مطرح کرده است.^۱

دو: هر چند وجود ظلی و مرآتی ممکنات و برخورداری آنان از افعال و آثار ظلی، همه به ذات واجب‌الوجود باز می‌گردند و مستند به اویند، این سؤال مطرح است که صدور این افعال و آثار از این موجودات ظلی گوناگون جبری است یا اختیاری؟ این نقطه ابهامی است که در این دیدگاه کاملاً تبیین نشده است.

هشت - مظهریت مشروط به اذن الهی

تفسیر دیگری که درباره این نظریه بیان شده، در واقع تلفیقی از برخی از تفاسیر پیشین است. در این تفسیر، امر بین الامرین عبارت است از به رسمیت شناختن فاعلیت انسان در اعمال خود به صورت علت فعل خویش، اما در چهارچوب اصول دیگر، مانند تقوم اصل وجود علت (انسان) به خداوند و قدرت الهی بر جلوگیری از فعل انسان. از این رو در این دیدگاه، اختیار انسان به رسمیت شناخته شده است؛ زیرا نقش انسان را در فعل خود و در رأس آن اراده، به صورت فاعل و علت اخیر پذیرفته شده و از سوی دیگر، تفویض نیز منتفی است؛ زیرا انسان در اصل وجود خویش به حق تعالی وابسته است و

اعمال او نیز در چهارچوب قضا و قدر الهی همراه با اقتدار و تمکن و توفیق یا قدرت سلب و خذلان الهی به وقوع می‌پیوندد. البته اینکه برای تصور اختیار انسان در فعل خویش، لازم است که او با اراده یا مقدمات آن به صورت مستقل و بدون اجبار غیر، به انجام و شروع فعل خود بپردازد، بر مبنای مظهریت انسان از خداوند قادر مختار، برطرف شدنی است؛ به این صورت که چون انسان، خلیفه و مظهر کامل و عالی الهی است، باید مثل خود ظاهر، اما در حد ضعیف، از فاعلیت و اختیار بهره‌مند باشد تا شأنیت و مظهریت صدق کند.^۱

ارزیابی

در این تفسیر ضمن قبول نیازمندی تقوم همه ممکنات، حدوثاً و بقائاً به واجب‌الوجود، اصل علیت و تقوم وجود ضعیف به وجود قوی و تفاوت صفات و آثار آنها و منتهی شدن همه آنها به واجب‌الوجود پذیرفته شده است. از این رو ضمن نفی تفویض و استقلال انسان، نقش او در تحقق افعالش نیز پذیرفته شده است. در نتیجه، کل عالم ممکن و از جمله انسان در اصل وجود، بقا و فاعلیت خود به واجب‌الوجود وابسته است و از آنجا که تدبیر عالم ممکن، براساس قضا و قدر، علم و اراده پیشین الهی و نظام سببیت صورت می‌گیرد، خداوند می‌تواند از افاضه وجود دریغ کند و با عدم افاضه اصل وجود عالم، ممکن (نیست) شود و یا با تغییر و تحول در سلسله علیت، اعمال حاکمیت کند؛ زیرا مشیت و اراده الهی فوق اراده انسان و حاکم بر آن است.

۱. ر.ک: نگاه سوم به جبر و اختیار، صص ۱۶۲ - ۱۶۴.

در پایان می‌توان گفت؛ با توجه به اینکه امر بین الامرین را معصومین علیهم‌السلام اندیشه‌ای ظریف و دقیق معرفی کرده‌اند^۱ که گسترده‌تر از آنچه میان آسمان و زمین است^۲ که فهم و درک آن از قلمرو افکار ناآزموده فراتر بوده و درک آن به آگاهان از رازهای آفرینش اختصاص داده شده است^۳، همین قدر که از جبر رها شویم و گرفتار تفویض نشویم و در فاصله بین این دو قرار گیریم، در مسیر مستقیم امر بین الامرین هستیم.

۴. دیدگاه وهابیت

از آن جایی که وهابیون، توحید افعالی را به معنای متفرد بودن خداوند در افعالی خاص مانند خالقیت، مالکیت و تصرف مطلق در امور مخلوقات می‌دانند و انکار این امر یا اعتقاد به انجام این کارها از جانب غیر خدا را، چه به صورت مستقل و چه به صورت مأذون از جانب خداوند، شرک می‌شمارند؛ در موضوع جبر و اختیار نیز بر این باورند که خالق همه افعال انسان خداوند است. آنها در این قسمت با اشاعره هم‌رأی هستند، اما آنان کوشیده‌اند درباره نقش خود انسان در تحقق افعالش، دیدگاهی متفاوت با اشاعره مطرح کنند، به این صورت که اشاعره، انسان را تنها محل تحقق فعل الهی می‌دانستند و برای قدرت او هیچ نقشی قائل نبودند و انسان را تنها کاسب افعال می‌دانستند؛ اما وهابیون ضمن اینکه خداوند را مبدع و خالق همه

۱. رک: کافی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲. رک: التوحید، ص ۳۶۲، باب ۵۹، حدیث ۳.

۳. رک: کافی، ج ۱، ص ۱۶۱.

افعال از جمله افعال انسان می‌دانند، می‌خواهند که انسان را فاعل افعال خود معرفی کنند: «العباد وأفعالهم من مخلوقات الله تعالی، الذي لا خالق سواه، فالله خالق لأفعال العباد، وهم فاعلون لها علي الحقيقة».^۱

آنان می‌کوشند برای فرار از جبر، انسان را فاعل حقیقی افعالش معرفی کنند. به همین دلیل بر این باورند که انسان براساس مشیت و اختیاری که خداوند در او خلق کرده که تابع مشیت الهی است، فعلی را اراده می‌کند و خداوند آن فعل را خلق می‌کند؛ از این رو خدا خالق فعل و انسان فاعل آن است.

وأما أهل السنة والجماعة فأثبتوا أن العباد فاعلون حقيقة وأن أفعالهم تنسب إليهم علي جهة الحقيقة لا علي جهة المجاز، وأن الله خالقهم وخالق أفعالهم قال تعالی ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وأثبتوا للعبد مشيئة واختياراً تابعين لمشيئة الله قال الله تعالی ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَمِيمَ﴾ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿والله أعلم.^۲

اهل سنت و جماعت (وهابيون) اثبات کرده‌اند که همانا بندگان، حقیقتاً فاعل هستند و افعالشان به صورت حقیقی به آنها منسوب می‌شود نه مجازاً، و ثابت کردند که خداوند خالق بندگان و افعال آنهاست و برای بنده مشیت و اختیاری را ثابت کرده‌اند که تابع مشیت خداست.

این سخن وهابيون که خدا خالق فعل و انسان فاعل آن است، همانند نظر اشاعره که خدا را خالق و انسان را کاسب فعل می‌دانستند،

۱. مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص ۸.

۲. مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، عبد العزيز محمد السلطان، ص ۷۴.

سخنی مبهم و تصور نکردنی است؛ زیرا صفت فاعلیت، زمانی بر کسی یا چیزی صادق است که حقیقتاً فعلی از او صادر شده باشد و الا اگر او در تحقق فعل هیچ نقشی نداشته باشد و خدا آن فعل را خلق کند، چگونه می‌توان او را فاعل دانست.

برخی طرف‌داران این نظریه، برای رفع ابهام و تبیین آن گفته‌اند که خداوند گاهی اوقات فعل انسان را اراده می‌کند، اما اراده نمی‌کند که انسان را یاری دهد تا فاعل فعلش شود که در این صورت، فعل محقق نمی‌شود؛ اما در برخی موارد خدا فعل انسان را اراده می‌کند و در عین حال اراده می‌کند که به او یاری رساند تا فاعل فعل باشد، که در چنین صورتی، فعل محقق شده و خدا خالق فعل و انسان فاعل آن خواهد بود. پس فرق است بین اینکه خدا اراده کند که بنده فعلی را انجام دهد و بین اینکه او فاعل فعلی باشد.

وَأَمَّا إِرَادَتُهُ الْمُتَعَلِّقَةَ بِفِعْلِ الْعَبْدِ فَمَثَلُهَا شَأْنُ آخَرَ: فَإِنْ أَرَادَ فِعْلَ الْعَبْدِ
وَلَمْ يُرِدْ مِنْ نَفْسِهِ أَنْ يُعِينَهُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلَهُ فَاعِلًا لَمْ يُوجِدِ الْفِعْلَ، وَإِنْ أَرَادَهُ
حَتَّى يُرِيدَ مِنْ نَفْسِهِ أَنْ يُجْعَلَهُ فَاعِلًا... وَفَرْقٌ بَيْنَ إِرَادَتِهِ أَنْ يَفْعَلَ الْعَبْدَ
وَإِرَادَةِ أَنْ يُجْعَلَهُ فَاعِلًا.^۱

این سخن، نه تنها رفع ابهام نمی‌کند، بلکه بر ابهام آن می‌افزاید؛ زیرا معلوم نیست چه فرقی هست بین اینکه خدا اراده کند که انسان فعلی را انجام دهد و بین اینکه او فاعل باشد؛ مگر نه این است که کسی که فعلی را انجام می‌دهد، فاعل است. فاعل نیز یعنی کسی که

۱. شرح الطحاویة فی العقیدة السلفیة، ج ۱، ص ۵۴.

فعل را انجام می‌دهد و مگر می‌توان تصور کرد خدایی که اراده‌اش تخلف ناپذیر است، انجام فعلی را برای انسان اراده کند، اما آن فعل محقق نشود. این نکته مهم هنوز بی‌پاسخ است که خود انسان چه نقشی در تحقق فعل خود دارد که آن فعل به صورت حقیقی به او نسبت داده می‌شود و او باید پاسخ‌گو باشد.

علاوه بر اینکه معلوم نیست منظور از اینکه خداوند گاهی اراده نمی‌کند که انسان را کمک دهد تا او فاعل فعل شود و فعل محقق شود، اما در مواردی دیگر خدا فعل انسان را اراده کرده و در عین حال اراده می‌کند که او را کمک کند تا فاعل فعل باشد تا فعل محقق شود چیست؟ اگر منظور، اراده تشریحی است، می‌توان وجهی برای آن یافت؛ ولی ظاهر عبارت این نیست. ولی اگر مقصود اراده تکوینی است، درخصوص طاعات و افعال پسندیده، درست است؛ اما درباره افعال قبیح و معاصی از آنجایی که خدا آنها را اراده نکرده، در عین حال از انسان صادر می‌شود، این دیدگاه منجر به تفویض می‌شود.

از تلاش‌های سست و بی‌ثمر برای رفع این ابهام، این است که برخی با تشبیه خصوصیات و ویژگی‌های ناشی از افعال اختیاری انسان، مانند صائم یا طائف بودن، به ویژگی‌های غیراختیاری او مانند هلوع و جزوع بودن او، در پی آن هستند که ثابت کنند درست است خدا خالق افعال است، اما حسن و قبح این افعال به او نسبت داده نمی‌شود، بلکه به انسان که فاعل آنهاست، نسبت داده می‌شود.^۱

اما باید گفت که اولاً این قیاس مع الفارق است. ثانیاً سخن بر سر چگونگی انتساب این افعال به خداوند نیست، بلکه سخن در این است که وقتی خدا خالق این افعال است، پس خود انسان چه کاره است و وجه انتساب حقیقی آنها به انسان چیست؟

طرح این نظرات مبهم برای این است که وهابیون فقط به ظواهر آیات و روایات بسنده می‌کنند و در پی تحلیل و فهم درست آیات و روایاتی که در مواردی تعارضی ظاهری دارند، نیستند.

أهل السنة والجماعة فمشوا وتمشوا بصريح القرآن والسنة، فاثبتوا أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لأفعال العباد كما هو الخالق لكل شيء ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وفي نفس الوقت اثبتوا أن العبد هو الفاعل، فالعبد هو الذي يفعل أفعاله - كما هو في كتاب الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ * - فالعبد هو الفاعل، والله تعالى هو الخالق... فأهل السنة والجماعة لا يردون أي آية ولا حديث في القدر بحجة انه يؤدي إلى الجبر أو يؤدي إلى نفي مسؤولية العبد، ويؤمنون بالجميع.^۱

اهل سنت، پیوسته براساس صریح قرآن و سنت رفتار کرده و می‌کنند. پس اثبات کرده‌اند که خداوند خالق افعال بندگان است، همان‌گونه که خالق هر چیزی است و در عین حال ثابت کرده‌اند که بنده فاعل فعل است. پس عبد کسی است که افعالش را انجام می‌دهد و فاعل است و خدا خالق است. بنابراین اهل سنت، هیچ آیه و روایتی را در مقدر بودن همه چیز به دلیل منجر شدن این اعتقاد به جبر یا نفی مسئولیت از بنده، رد نمی‌کنند و به ظاهر همه آیات و روایات ایمان دارند.

۱. وسطية أهل السنة والجماعة، ص ۷.

در مجموع می‌توان گفت که وهابیت توحید افعالی را این‌گونه معنا می‌کنند که خداوند مبدع و خالق همه افعال از جمله افعال انسان است و در این قسمت، با اشاعره هم‌رأی هستند. اما دیدگاه آنان در خصوص نقش خود موجودات، مثلاً انسان در تحقق افعالش، با اشاعره متفاوت است؛ به این صورت که اشاعره غیرخدا و از جمله انسان را تنها محل تحقق فعل الهی می‌دانند و برای قدرت آنها هیچ نقشی قائل نیستند؛ اما وهابیون ضمن اینکه خداوند را مبدع و خالق همه افعال، از جمله افعال انسان می‌شمارند، در عین حال قدرت و مشیت خلق شده در انسان را نیز مؤثر در تحقق افعالش می‌دانند. از این رو یک فعل را به صورت حقیقی، هم به خداوند و هم به انسان نسبت می‌دهند. اما این ابهام را که اگر خداوند خالق است، دیگر موجودات و از جمله انسان چه نقشی در تحقق این پدیده‌ها دارند، بی‌پاسخ گذاشته‌اند. از این رو آنان هر چند برای تبیین رابطه توحید افعالی با اختیار انسان کوشیده‌اند، نتوانسته‌اند راهکاری روشن و مقبول پیشنهاد دهند و دیدگاه آنان در این باره، شبیه همان دیدگاه اشاعره است و تنها الفاظ را تغییر داده‌اند.

نکته عجیب این است که آنان بر این باورند که خداوند توحید افعالی را از هیچ کسی نمی‌پذیرد، مگر آنکه آن شخص، خداوند را در توحید عبادی متفرد بداند، و الا اقرار او به توحید افعالی باطل و بی‌فایده است و موجب حرمت دماء و اموال نمی‌شود.^۱

۱. ر.ک: تطهیر الاعتقاد عن ادران الشرك والالحاد، محمد بن اسماعیل الصنعانی (ابن‌الأمیر)،

ص ۱۵؛ حاشیه کتاب التوحید، عبدالرحمن بن محمد العاصمی النجدی، ص ۱۱.

كتابنامه

* قرآن كريم

١. الإبانة فى اصول الديانة، ابوالحسن اشعري، اول، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره، ١٤٣٠هـ.ق.

٢. الإختصاص، محمد بن محمد مفيد، مصحح: على اكبر غفارى، و محمود محرمى زرندى، اول، المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.ق.

٣. الاربعين فى اصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر رازى، مكتبة الكليات الازهرية، اول، قاهره، ١٩٨٦م.

٤. ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، فاضل مقداد، تحقيق: سيدمهدى رجايبى، كتابخانه آية الله مرعشى، قم، ١٤٠٥هـ.ق.

٥. الإرشاد الى صحيح الاعتقاد و الرد على اهل الشرك و الإلحاد، صالح بن فوزان، عربستان، وزارة التعليم العالى جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميه، ١٤١١هـ.ق.

٦. الارشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد، عبدالملك، امام الحرمين جوينى، تعليق: زكريا عميراث، دارالكتب العلميه، اول، بيروت، ١٤١٦هـ.ق.

٧. اسرار الحكم، ملاهادي سبزواري، تصحيح: كريم فيضي، مطبوعات ديني، اول، قم، ١٣٨٣ هـ.ش.
٨. الاسفار الاربعة، ملاصدرا، دار احياء التراث، بيروت، سوم، ١٩٨١ م.
٩. آشنائي با علوم اسلامي، مرتضى مطهري، صدر، قم، بي تا.
١٠. اصول فلسفه و روش رئاليسم، سيد محمدحسين طباطبائي، صدر، تهران، ١٣٦٨ هـ.ش.
١١. إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
١٢. الاقتصاد في الاعتقاد، ابو حامد غزالي، دارالكتب العلمية، اول، بيروت، ١٤٠٩ هـ.ق.
١٣. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، شيخ طوسي، دوم، دارالاضواء، بيروت، ١٤٠٦ هـ.ق.
١٤. التعليقات، ابن سينا، دفتر تبليغات اسلامي، قم، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت، ١٤٠٤ هـ.ق.
١٥. الالهيات، جعفر سبحاني، سوم، مركز العالمي للدراسات الاسلامية، بي جا، ١٤١١ هـ.ق.
١٦. الأمالي، شيخ صدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، الأولى، قم، ١٤١٧ هـ.ق.
١٧. الامامة و السياسة، ابن قتيبه دينوري، تحقيق: علي شيري، اول، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٠ هـ.ق.
١٨. آموزش عقايد، محمد تقی مصباح يزدي، شرکت چاپ و نشر بين الملل سازمان تبليغات اسلامي، هفدهم، ١٣٨٤ هـ.ش.
١٩. آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح يزدي، دوم، شرکت چاپ و نشر بين

- الملل سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.
۲۰. الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، جعفر سبحانی، اول، قم، مؤسسة الامام الصادق، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۱. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، حسن بن یوسف حلی، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، دوم، الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۲۲. الإیمان بالقدر، علی محمد محمد الصلّابی، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الأولى، بی تا.
۲۳. الايمان بالقدر، علی محمد محمد الصلّابی، دار المعرفة للطباعة و النشر، اول، بی جا، بی تا.
۲۴. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تحقیق: یحیی العبادی، دوم، مؤسسة الوفا، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲۵. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ هـ.ش.
۲۶. تاریخ الخلفاء، دارالمعرفة، جلال الدین سیوطی، ششم، بیروت، ۱۴۲۵ هـ.ق.
۲۷. تاریخ فلسفه اسلامی، حسین نصر، اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۲۸. تاریخ فلسفه در اسلام، م شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.
۲۹. تحریر تمهید القواعد، عبدالله جوادی آملی، اول، الزهراء، قم، ۱۳۷۲ هـ.ش.
۳۰. تصحیح الاعتقاد الامامیه، محمد بن محمد مفید، المؤتمر العالمی لالفیة الشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۳۱. تطهیر الاعتقاد عن ادران الإلحاد، محمد بن إسماعیل الصنعانی، المحقق: عبد المحسن بن حمد العباد البدر، مطبعة سفیر، الأولى، الرياض، ۱۴۲۴ هـ.ق.

۳۲. تقریب المعارف، ابوالصلاح حلبی، الهادی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳۳. تلخیص المحصل (نقد المحصل)، محمد بن حسن طوسی، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۳۴. التمهید لشرح کتاب التوحید، الشیخ صالح آل الشیخ، دار التوحید، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ هـ.ق.
۳۵. تهافت الفلاسفة، ابو حامد محمد غزالی، تحقیق: سلیمان دنیا، دار المعارف، تهران، ۱۳۶۱ هـ.ش.
۳۶. تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۳۷. توحید در قرآن، عبدالله جوادی آملی، اول، إسرائ، قم، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۳۸. التوحید، شیخ صدوق، تصحیح: سید هاشم حسینی طهرانی، جامعة المدرسین، قم، ۱۳۵۷ هـ.ش.
۳۹. تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید الذی هو حق الله علی العیبد، سلیمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، المحقق: زهیر الشاویش، المكتب الاسلامی، بیروت، دمشق، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۴۰. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۴۱. جمل العلم و العمل، سید مرتضی، اول، مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۴۲. چهل حدیث، روح الله خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۴۳. حاشیة کتاب التوحید، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی، سوم، ۱۴۰۸ هـ.ق.

٤٤. حق اليقين في معرفة اصول الدين، عبدالله شبر، مطبعة الحيدرية، النجف، بى تا. همان، سوم، انوار الهدى، قم، ١٤٢٥ هـ.ق.
٤٥. حكمت الالهى، محى الدين الهى قمشهاى، انتشارات اسلامى، تهران، ١٣٦٢ هـ.ش.
٤٦. خدا محورى، قاسم كاكاىى، دوم، حكمت، تهران، ١٣٨٣ هـ.ش.
٤٧. خلق الاعمال، تصحيح: حامد ناجى اصفهانى، منشورات الحكمة، اول، تهران، ١٤١٧ هـ.ق.
٤٨. درء تعارض العقل و النقل، ابن تيميه تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الثانية، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١ هـ.ش.
٤٩. الذريعة الى حافظ الشريعة، رفيع الدين محمد بن محمد مومن جيلانى، محقق: محمد حسين درايتى، اول، دار الحديث، قم، ١٤٢٩ هـ.ق.
٥٠. الرسالة المفيدة، محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: محمد بن عبدالعزيز المانع، رياض، رئاسة ادارة البحوث العلمية و الإفتاء.
٥١. رسالة فى أسس العقيدة، محمد بن عودة السعوى، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٤٢٥ هـ.ق.
٥٢. الرسائل التوحيدية، محمد حسين طباطباىى، حكمت، قم، ١٣٦٥ هـ.ش.
٥٣. الرسائل الشخصية، محمد بن عبد الوهاب، المحقق: صالح بن فوزان ابن عبدالله الفوزان، محمد بن صالح العيلقى، جامعة الإمام محمد بن سعود، بى تا؛ (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء السادس).
٥٤. رسائل الشيخ محمد بن إبراهيم الحمد فى العقيدة، محمد بن إبراهيم بن

- أحمد الحمد، (موجود در نرم افزارالمکتبه الشامله).
۵۵. رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، نصیرالدین طوسی، (این کتاب به همراه تلخیص المحصل چاپ شده است)، دار الأضواء، دوم، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۵۶. رسائل فارسی، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، تصحیح: علی صدرايي خویی، اول، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۵۷. سرمایه ایمان، عبدالرزاق لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، دوم، انتشارات الزهراء، بی جا، ۱۳۶۴.
۵۸. سنن الترمذی، محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق و تعلیق: أحمد محمد شاکر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الثانية، مصر، ۱۳۹۵ هـ.ق.
۵۹. السيرة النبوية، ابن هشام الحميري، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ۱۹۶۳ م.
۶۰. شرح اصول کافی، محمد صالح مازندرانی، تحقيق: ابوالحسن شعرانی، اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق، همان، تعلیقات: ابو الحسن شعرانی، مكتبة الاسلامیة، تهران، بی تا.
۶۱. شرح الأسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، تحقيق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش؛ همان، بصیرتی، قم، بی تا.
۶۲. شرح الاشارات و التنبهات، نصیر الدین طوسی، با حواشی فخر رازی، کتابخانه آیه الله نجفی، قم، ۱۴۰۳ق، همان، دفتر نشر الکاتب، بی جا، ۱۴۰۳ق؛ همان، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۶۳. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۶۴. شرح الطحاوية فی العقيدة السلفية، صدر الدین علی بن علی بن محمد بن أبی

- العز الحنفى، تحقيق أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف و الدعوة و الإرشاد، المملكة العربية السعودية، الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.
٦٥. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: سعد فواز الصميل، دار ابن الجوزى، الرياض.
٦٦. شرح القواعد الأربع، صالح بن فوزان، تحقيق: خالد الردادى مؤسسة الرسالة، بی جا، اول، ١٤٢٤ هـ.ق.
٦٧. شرح المقاصد، سعد الدين تفتازانى، الشريف الرضى، قم، ١٤٠٩ هـ.ق.
٦٨. شرح المواقف، مير سيد شريف جرجانى، تحقيق: على بن محمد الجرجانى، اول، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٧ م.
٦٩. شرح منظومه، ملا هادى سبزوارى، تحقيق: دكتور محقق، دانشگاه تهران، نشر ناب، بی جا، ١٣٦٨ هـ.ش.
٧٠. الشرك بالله انواعه و احكامه، ماجد محمد على احمد شبالة، اشرف: عبدالوهاب بن لطيف الديلمى، صالح بن يحيى صواب، اسكندرية، دار الايمان، ٢٠٠٥ م.
٧١. الشفاء (الهيئات)، ابن سينا، تحقيق: سعيد زائد، مكتبة آية الله المرعشى، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.
٧٢. شفاء العليل فى مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، ابن قيم جوزية، دارالجيل، بی جا بی تا.
٧٣. الشواهد الربوبية، ملاصدرا، مركز نشر دانشگاهى، بی جا، ١٣٦٠ هـ.ش.
٧٤. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعيل بن حماد جوهرى، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب، مصر، بی تا.
٧٥. طلب و اراده، روح الله خمينى، ترجمه: سيد احمد فهري، مركز انتشارات

علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۷۶. العقائد الجعفریة، شیخ طوسی، تصحیح: ابراهیم بهادری، مکتبه النشر الإسلامی، اول، قم، ۱۴۱۱ ه.ق (این کتاب در ضمن جواهر الفقه چاپ شده است).

۷۷. عقیده التوحید و بیان ما یضادها من الشرك الاکبر و الاصغر و التعطیل و البدع و غیرذلک، صالح بن فوزان (نرم افزار الشاملة).

۷۸. علی بن موسی الرضا و الفلسفة الاسلامیة، عبدالله جوادی آملی، دار الاسراء للنشر، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.

۷۹. غایة المرام فی علم الکلام، سیف الدین آمدی، دار الکتب العلمیة، اول، بیروت، ۱۴۱۳ ه.ق.

۸۰. فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الإفتاء، احمد بن عبدالرزاق الدویش، ریاض، مکتبه العبیکان، سوم، ۱۴۱۲ ه.ق.

۸۱. الفتاوی و المسائل، تحقیق: صالح عبدالرحمن الأطرم و محمد بن عبدالرزاق الدویش، ریاض، جامعة الامام محمد بن سعود.

۸۲. فتح القدير، محمد بن علی شوکانی، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ ه.ق.

۸۳. فرق الشیعة، نوبختی، ترجمه: محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش.

۸۴. الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجیة منهم، عبدالقاهر بغدادی، دارالجيل - دار الآفاق، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق.

۸۵. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، سید جعفر سجادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، بی تا.

۸۶. فرهنگ فرق اسلامی، مشکور، محمد جواد، بنیاد پژوهش های اسلامی

- آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۳ ه.ش.
۸۷. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۹۵ ه.ق.
۸۸. الفواتح الالهية و المفاتيح الغيبية، نعمت الله نخجوانی، دار رکابی للنشر، مصر، ۱۹۹۹ م.
۸۹. القضاء و القدر، فخرالدين محمد بن عمر رازی، تحقیق: محمد معتمد بالله، دار الکتب العربی، دوم، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
۹۰. القضاء و القدر بین الفلسفه و الدين، عبدالکریم خطیب، دار الفكر العربی، قاهره، ۱۳۸۰ ه.ق.
۹۱. القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبدالرحمن بن ناصر آل سعدي، مكتبة الرشد، الأولى، الرياض، ۱۴۲۰ ه.ق.
۹۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی، تحقیق: سید احمد حسینی، دوم، مكتبة آية الله النجفی المرعشی، قم، ۱۴۰۶ ه.ق.
۹۳. القول السديد فی مقاصد التوحيد، عبدالرحمن بن ناصر بن سعدي، تحقیق: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف النفائس الدولية، سوم، بی تا.
۹۴. القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين دار الجوزی، المملكة العربية السعودية، دوم، ۱۴۲۱ ه.ق.
۹۵. الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تصحيح: علي أكبر غفاري، چهارم، دار الکتب الاسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ه.ق.
۹۶. الكشف فی حقائق غوامض التنزيل، محمود زمخشري، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ م؛ همان، نشر ادب الحوزه، بی جا، بی تا.
۹۷. كشف الاسرار و عدة الابرار، رشيد الدين احمد بن ابی سعد ميبدي، امير

کبير، تهران، ۱۳۷۱ ه.ش.

۹۸. كشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، تحقيق: ياسر برهاني، طلعت

مرزوق، اسكندرية، دارالايامن للطبع و النشر و التوزيع، بي تا.

۹۹. گوهر مراد، عبد الرزاق لاهيجي، انتشارات وزارت ارشاد، تهران،

۱۳۷۲ ه.ش.

۱۰۰. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، اول، دار الصادر، بيروت،

۲۰۰۰م؛ همان، نشر ادب الحوزه، قم، بي تا.

۱۰۱. اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، ابوالحسن اشعري، تصحيح و تعليق:

حموده غرابه، المكتبة الأزهرية للتراث، بي تا

۱۰۲. لمعات الالهية، ملا عبدالله زنوزي، تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني،

موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، بي جا، بي تا.

۱۰۳. اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)

تحقيق: شهيد قاضي طباطبايي، دفتر تبليغات اسلامي، قم، دوم، ۱۴۲۲ ه.ق.

۱۰۴. مباحث في عقيدة أهل السنة و الجماعة و موقف الحركات الإسلامية

المعاصرة منها، ناصر بن عبدالكريم العقل، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى،

۱۴۱۲ ه.ق.

۱۰۵. مجله معارف عقلي، مركز پژوهش دايرة المعارف علوم عقلي اسلامي،

شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵ ه.ش.

۱۰۶. مجمل اصول أهل السنة و الجماعة في العقيدة، ناصر بن عبدالكريم العقل،

مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية،

<http://www.islamweb.net>

۱۰۷. مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني.

۱۰۸. المجموع المفید شرح کتاب التوحید، عبدالعزیزین باز، تحقیق: عبدالعظیم محمود عمران، مصر، مكتبة عباد الرحمن و مكتبة العلوم و الحكم، ۱۴۲۸هـ.ق.
۱۰۹. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، صدرا، تهران، ۱۳۸۹هـ.ش.
۱۱۰. محاضرات فی اصول الفقه، ابوالقاسم خویی، دار الهادی للمطبوعات، قم، بی تا.
۱۱۱. المحصل، فخرالدین رازی، تحقیق، دکتر اتای، دار الرازی، اول، عمان، ۱۴۱۱هـ.ق.
۱۱۲. مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، عبدالعزيز المحمد السلطان، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة العاشرة، ۱۴۱۰هـ.ق.
۱۱۳. مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۳هـ.ش.
۱۱۴. المستدرک مجموع الفتاوی، تقی الدین أحمد بن عبدالحلیم، ابن تیمیة، جمع: عبدالرحمن النجدی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸هـ.ق.
۱۱۵. المشاعر، ملاصدرا به اهتمام: هانری کرین، دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳هـ.ش.
۱۱۶. مصابیح الانوار، سید عبدالله شبّر، مطبعة الزهراء، بغداد، بی تا.
۱۱۷. المطالب العالیة من العلم الإلهی، فخر الدین رازی، تحقیق: دکتر حجازی سقا، دار الكتاب العربی، اول، بیروت، ۱۴۰۷هـ.ق.
۱۱۸. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد بن علی الحکمی، المحقق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القیم، الدمام، الطبعة الأولى، ۱۴۱۰هـ.ق.
۱۱۹. المعجم الوسیط، مصطفی، ابراهیم، دار الدعوة، استامبول، ۱۹۸۹م.

١٢٠. معجم مقائيس اللغة، احمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة اعلام الاسلامي، بي جا، ١٤١٤ هـ.ق.
١٢١. المغازي، محمد بن عمر واقدى، تحقيق: مارسدن جونس، سوم، اعلمى، بيروت، ١٤٠٩ هـ.ق.
١٢٢. المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، قاضى عبدالجبار معتزلى، تحقيق: جورج قناتى، دار المصرية، قاهره، ١٩٦٢ م.
١٢٣. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر رازى، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٠ هـ.ق.
١٢٤. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، ابو الحسن اشعري، فرانس شتاينر، آلمان - ويسبادن، بي تا.
١٢٥. الملل و النحل، عبدالكريم شهرستاني، تحقيق: محمد بدران، منشورات الشريف الرضى، سوم، قم، ١٣٦٤ هـ.ش.
١٢٦. المنقذ من التقليد، سيد الدين محمود حمصى رازى، انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.ق.
١٢٧. منهاج السنة النبوية، تقى الدين احمد بن عبدالحليم، ابن تيمية، المحقق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة لأولى، مؤسسة قرطبة.
١٢٨. مواهب الرحمان فى تفسير القرآن، سيد عبد الاعلى موسوى سبزواري، موسسه اهل بيت (عليه السلام)، دوم، بيروت، ١٤٠٩ هـ.ق.
١٢٩. موسوعة المصطلحات علم الكلام الاسلامي، سميع دغيم، اول، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٨ م.
١٣٠. موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشريف على محمد الجرجاني، رفيق عجم، مكتبة لبنان ناشرون، اول، بيروت، ٢٠٠٤ م.

۱۳۱. موسوعة مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، محمد بن عبد الوهاب.
۱۳۲. الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، قم، ۱۴۱۷ق؛ همان، ترجمه: سيد محمدباقر موسوي همداني، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۷۴ه.ش.
۱۳۳. نظرية الامامية لدى الشيعة الاثني عشرية، احمد محمود صبحي، اول، دار النهضة العربية، بيروت، ۱۴۱۱ه.ق.
۱۳۴. نگاه سوم به جبر و اختيار، محمدحسن قردان قراملكي، اول، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، تهران، ۱۳۸۴ه.ش.
۱۳۵. نهاية الاقدام، شهرستاني، تحقيق: احمد فريد مزیدی، دار الكتب العلمية، اول، بيروت، ۱۴۲۵ه.ق.
۱۳۶. نهاية الحكمة، محمدحسين طباطبائي، اشراف: عبدالله نوراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، بی تا.
۱۳۷. نهاية الدراية، محمد حسين کمپاني، مطبعة الطباطبائي، قم، بی تا.
۱۳۸. هداية الامة الى معارف الائمة، ابوجعفر خراساني، اول، مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۶ه.ق.
۱۳۹. الوساطة بين الحق والخلق، تحقيق: محمد بن جميل زينو، الطبعة الأولى، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، بی تا.
۱۴۰. الوافي، فيض كاشاني، تحقيق: سيد ضياء الدين علامه، كتابخانه امير المؤمنين، اول، اصفهان، ۱۴۰۶ه.ق.
۱۴۱. وسطية اهل السنة و الجماعة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، (موجود در نرم افزار المكتبة الشاملة).