

دیدگاه‌های اندیشمندان امامیه و معتزلیان

در مسأله توحید افعالی

محمود قیوم زاده^۱

محمد افشاری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

چکیده

توحید افعالی، یکی از مسائلی است که در مذاهب اسلامی و بخصوص تشیع، در زمینه خداشناسی مطرح شده و اندیشمندان مسلمان به تبیین عقلانی آن پرداخته‌اند. گستره فاعلیت خدا رکن اساسی این بحث است که میزان اعتقاد به آن، نحوه اعتقاد دانشمندان امامی به موضوع توحید افعالی را مشخص می‌کند. این پژوهش با بیان معنای دقیق و صحیح توحید افعالی و گزارش اجمالی از دیدگاه مذاهب اسلامی در این باره، به روش تحلیل مقایسه‌ای به بررسی اندیشه توحید افعالی از منظر دانشمندان متقدم و متأخر شیعه و مقایسه آن با دیدگاه معتزله می‌پردازد. نتایج حاصل از تحقیق حاکی از آن است که معتزله منکر خلق افعال توسط خداوند می‌باشند و انسان را ایجاد کننده فعلش می‌دانند. متقدمان شیعه، در مسئله «خلق افعال انسان» با معتزله همفکر بوده و هر دو گروه، افعال انسان را از گستره خالقیت الهی جدا دانسته و از این‌روی در مقابل اشاعره قرار داشتند. این اندیشه در شیعه، تا دوره متأخر ادامه داشت، تا این‌که نظرات فلسفی و عرفانی ملاصدرا رواج چشم‌گیری در عالم تشیع پیدا کرد و بسیاری از اندیشه‌های شیعی، رنگ فلسفی و عرفانی به خود گرفت. اندیشه توحید افعالی نیز در شیعه امامیه به طور کامل دگرگون شد و نفی خلق افعال انسان، جای خود را به مخلوقیت افعال انسان داد. واژگان کلیدی: توحید افعالی، خلق افعال، شیعه امامیه، معتزله، اشاعره.

۱. استاد گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه. Maarefteacher@iau.arak.ac.ir

۲. دانش‌پژوه سطح چهار تاریخ و سیره پیامبر اعظم ﷺ مرکز تخصصی ائمه اطهار علیهم‌السلام.

مقدمه

توحید افعالی، یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی به‌شمار می‌رود. انتساب افعال گوناگون به خدا، چارچوب اصلی بحث در زمینه توحید افعالی در میان متکلمان اسلامی بوده است. در این میان، انتساب افعال انسان به خدا، محل اصلی جدال میان متکلمان بوده و مناقشات فراوانی را به‌وجود آورده است.

از آنجایی که توحید افعالی در میان گروه‌های فکری اسلامی اعم از متکلمان، عارفان و فیلسوفان به گونه‌های مختلف بیان شده است، رسیدن به یک دیدگاه درست در مسأله توحید افعالی نقش مهمی را در شکل‌گیری باورهای دینی و همچنین نظام تربیتی انسان خواهد داشت، به گونه‌ای که گاهی می‌توان گفت پذیرش دیدگاه نادرست در این زمینه موجب ضلالت در مسائل دینی و نرسیدن به کمال خواهد شد. علاوه اینکه در حقیقت ارزش و آثار توحید نیز به درک درست از توحید استوار است.

این پژوهش در پی یافتن پاسخ این سوالات می‌باشد که دیدگاه اندیشمندان متقدم و متأخر شیعه امامیه درباره توحید افعالی چه می‌باشد؟ آیا میان نظریه متقدمان و متأخران شیعه، با معاصران آن، در اندیشه توحید افعالی فرقی نیست و اگر هست آن اختلاف در چیست؟ آیا تفسیر آنان از روایت‌های مرتبط با اندیشه توحید افعالی، مانند روایات امرین‌الامرین بر یک مناسبت یا مبانی آنان متفاوت و تفسیر آنان از اساس با یکدیگر فرق دارد؟ شباهت متقدمان و متأخران شیعه با معتزلیان در اعتقاد به توحید افعالی در چیست؟

اصل مسأله توحید افعالی به‌ویژه مهمترین شاخه آن، یعنی توحید در خالقیت، ریشه در قرآن و روایات دارد و متکلمین، فلاسفه و عرفای اسلامی اعم شیعه و اهل سنت از همان ابتدا در کتاب‌ها و رسایل خود به این مهم توجه داشته‌اند. گرچه بیشتر تحت عنوان «قضا و قدر» و «جبر و اختیار» و «خلق اعمال» به آن پرداخته‌اند. کتابی با عنوان «توحید افعالی از نگاه مذاهب و فرق اسلامی» توسط حسن ترکشونند نیز نوشته شده است که بیشتر به تطبیق با وهابیت پرداخته است. پژوهش‌هایی در این رابطه به شکل پایان‌نامه صورت گرفته است از جمله رساله‌ی «نحوه فاعلیت حق تعالی در علم کلام و فلسفه اسلامی» تألیف علی محمد ساجدی، «تقریرهای ملاصدرا از توحید افعالی و لوازم آن» تألیف حسن خسروانی و «توحید افعالی، نظام و آثار آن از دیدگاه قرآن و حدیث» تألیف حمید مدرسی. مقالاتی نیز در رابطه با اندیشه

توحید افعالی نوشته شده است، اما هیچکدام از این پژوهش‌ها به بررسی تطبیقی اندیشه توحید افعالی در نزد اندیشمندان شیعه متقدم و متأخر و مقایسه آن با معتزلیان نپرداخته‌اند، بلکه نوعاً در صدد بیان این اندیشه از منظر یک شخص یا یک گروه برآمده‌اند.

۱. مفهوم شناسی توحید افعالی

۱-۱. معنای لغوی توحید

واژه «توحید» از ریشه «و-ح-د» و مصدر باب تفعیل است. در لغت به معنای یگانه کردن یا یکی کردن چیزی است، ابن منظور در *لسان العرب* همین معنا را بیان می‌کند: «وحده و أحده كما يقال ثناه و ثلثه» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۴۸/۳). اهل لغت در کتب متعدد ریشه این واژه را «وحد» و به معنای انفراد و تنهایی دانسته‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۸۷؛ ۱۸۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۰/۳). در کتاب *تهذیب اللغة* ذیل واژه توحید آمده است: «التوحيد الإیمان بالله وحده لا شریک له، و الله الواحد الأحد ذو الوجدانية و التوحد. (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۵/۵).

در زبان عربی واژه «وحد» حداقل در دو معنا استعمال شده است:

۱. ایجاد وحدت (یکی کردن): مانند تکثیر که به معنای ایجاد کثرت و متعدد کردن است. همانگونه نویسنده کتاب *الطراز الأول* به این نکته اشاره می‌کند: «و الله تعالی واحد، بمعنی: أنه لا ثانی له فی الوجود و الوجود، و بمعنی: أنه لا کثرة فی ذاته و صفاته بوجه لا ذهناً و لا خارجاً لا بمعنی کونه مبدءاً للعدد كما یتصوره اکثریون؛ در وجود و وجود برایش دومی راه ندارد، یعنی کثرتی در ذات و صفاتش در ذهن و عالم خارج نیست.» (مدنی، ۱۳۸۴: ۳۰۶/۶).

۲. واحد دانستن (یکی شمردن) مانند تعظیم، تکفیر و تنزیه که به معنای بزرگ شمردن، کافر شمردن و منزّه دانستن است. حمیری نیز در کتاب *شمس العلوم* این مطلب را بیان می‌کند: «توحيد الله تعالی: الشهادة له بالوحدانية والتنزیه له عن مشابهة المخلوقین؛ گواهی به وحدانیت ذات الهی و مبرا ساختن از مشابهت با سایر مخلوقات است» (حمیری، ۱۴۲۰ق: ۷۰۹۶).

۲-۱. معنای اصطلاحی توحید

توحید در اصطلاح، یعنی تجرید ذات الهی از هر آنچه در فهم تصور می‌شود و در او هام و اذهان تخیل می‌گردد (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۱). سه نگرش متفاوت در مباحث کلامی،

عرفانی و فلسفی به توحید وجود دارد. توحید فلسفی به معنای ایمان برخاسته از باور عقلی به یکی بودن خداوند است و توحید عرفانی مبتنی بر شهود و وصول به یگانگی خداوند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). توحید در فلسفه، درباره وحدت واجب الوجود به عنوان یک مفهوم سخن می‌گوید، اما در عرفان، سخنی از مفهوم نیست، بلکه سخن از مصداق توحید یعنی خداست که یک وجود واحد است و دیگر موجودات از او بهره می‌برند (زکی افشارگر، ۱۳۸۹: ۱۳۶). و اما توحید از منظر کلام مبتنی بر پذیرش یکی بودن خداوند است. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰۴) واژه توحید برای اشاره به مباحث کلامی مرتبط با یگانگی خدا، صفات و افعال او هم به کار رفته است. امام صادق و امام رضا علیهما السلام در پاسخ به سؤالاتی درباره معنای توحید، به برخی مباحث کلامی از جمله نفی صفات انسانی از خداوند اشاره کرده‌اند. (همان، ۵۱-۴۸).

تعریف جامعی از توحید که همه اقسام آن را در برگیرد امر دشواری است، اما به طور کلی می‌توان اینگونه تعریف کرد: توحید عبارتست از اعتقاد قطعی و ثابت، به یگانگی خداوند در تمام صفات و مراحل توحید (در ذات، صفات و افعال) و عمل نمودن بر اساس این اعتقاد (سعیدی مهر، ۱۳۹۷: ۶۷). بر این اساس، توحید مهم‌ترین اعتقاد دینی و پایه و اساس آن است. بدون اعتقاد به آن هیچ اعتقاد دیگری ارزش و اعتبار ندارد. نگرش توحیدی بر تمام آیات قرآنی سایه افکنده و مانند روحی در پیکره معارف و احکام دین حضور دارد و به این پیکره حیات بخشیده است.

۳-۱. معنای توحید افعالی

با توجه به مطالب گفته‌شده، توحید به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که عبارتند 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: از آنجا که توحید افعالی، موضوع اصلی پژوهش حاضر است و تقریرهای متعدد و متفاوتی از آن بیان شده، آن را به صورت جداگانه بررسی می‌کنیم. اما اگر بخواهیم تعریفی اجمالی و نسبتاً جامع از توحید افعالی به دست دهیم می‌توان گفت: بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم

استقلال آن نسبت به علت هستی بخش، هر چند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همه علتها و معلولها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ گونه استقلالی ندارند از این روی خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شؤون و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۸۸/۲ - ۳۷۸). به عبارت دیگر توحید افعالی یعنی همه افعال و اختیارات در طول قدرت حق و به اراده و تفویض اوست: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»: توحید افعالی اقرار به وابستگی و فقر پدیده‌های هستی است، بدون آن که در تعارض نظام علی باشد (نک: سجادی، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

بر این اساس توحید افعالی با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی توحید، یعنی یگانه دانستن افعال خدا. یگانه دانستن افعال خدا در اندیشه باورمندان به توحید افعالی، به معنای یگانه دانستن تمام افعال عالم است، زیرا بر اساس مبانی معتقدان توحید افعالی، تمام افعال عالم مستند به خداست و هیچ فعلی مستقل از خدا تحقق نمی‌یابد. پس توحید افعالی در اصطلاح به معنای اعتقاد به مبدأ واحد برای افعال عالم و به تعبیری رساتر اعتقاد به گستره فراگیر فاعلیت خداست.

۲. تاریخچه توحید افعالی

تاریخچه بحث از توحید افعالی به قدمت شکل‌گیری علم کلام در اوایل قرن اول و دوم هجری است. به عقیده صاحب نظران، درباره زمان آغاز علم کلام و بحث درباره توحید افعالی، نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره‌ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل که مربوط به توحید افعالی است در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفای ۱۱۰ ق است.

در موضوع جبر و اختیار در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیت‌های نیمه دوم قرن اول نام برده می‌شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کرده‌اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده‌اند که طرفدار عقیده جبر بوده‌اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قدری» و منکران آن به نام «جبری» معروف شدند. تدریجاً موارد اختلاف این دو دسته به یک سلسله مسائل دیگر در الهیات، طبیعیات و اجتماعیات و برخی مسائل

مربوط به انسان و معاد کشیده شد و مساله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بود. قدریون - که تنها معتزلیان و نه امامیه به عقائد آن اعتقاد داشتند - در این دوره‌ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره».

موضوع عدل نیز، بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد و این بحث نیز به قوه عقل و میزان و حدود شناخت آن مربوط می‌گردد، که همان «حکمت»، یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری تعالی را مورد بررسی قرار می‌دهد، با توجه به این موارد است که در مباحث کلامی به تبیین توحید افعالی و سپس، به توحید صفاتی انجامید (مطهری، ۱۳۷۱: مقدمه).

با این حال، بحث اصلی توحید افعالی، یعنی گستره فاعلیت خدا، از ابتدای قرون اسلامی، محل گفت‌وگو و جدل در میان متکلمان اسلامی بوده است و متکلمان شیعه، معتزله و اشاعره پیرامون آن مطالب بسیاری دارند؛ اگرچه مطالب آنان یک‌جا تحت عنوان توحید افعالی تدوین نشده است، اما نمود این اندیشه در آثار آنان، در بحث‌های مرتبط با خلق افعال انسان به‌خوبی دیده می‌شود، زیرا گستره فاعلیت خدا در بحث خلق افعال انسان، جلوه فراوانی پیدا می‌کند.

۳. توحید افعالی از منظر اشاعره، معتزله و امامیه

۳-۱. اشاعره و اندیشه توحید افعالی

اشاعره از معتقدان اصلی خلق مستقیم افعال انسان به‌شمار می‌روند و از این‌روی، آنان از طرفداران مهم توحید افعالی هستند. ابوالحسن اشعری رئیس مذهب اشعری در این مورد می‌نویسد: «خالقی جز خدا نیست و کارهای بندگان همگی مخلوق و متعلق به قدرت خداست. همان‌گونه که خدای سبحان فرمودند: «خدا شما و آنچه که انجام می‌دهید را خلق کرد» و بندگان قدرت خلق چیزی را ندارند و آنها خود خلق می‌شوند» (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۴۶).

آنان معتقدند که فعل انسان، تنها با قدرت خدا تحقق پیدا می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۱/۴) و قدرت و اراده انسان تاثیری در ایجاد فعل ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۶/۸) و سهم انسان از آن، کسب اعمال یعنی مقارن شدن قدرت و اراده انسان در هنگام انجام فعل، با ایجاد آن فعل از طرف خداست (همان: ۱۴۶). به عبارت دیگر، کسب، همان وقوع فعل به‌وسیله انسان با قدرتی

است که خدا در هنگام انجام فعل در او ایجاد می‌کند (اشعری، بی تا: ۷۶). بنابراین اشاعره معتقد به عدالت خدا نیستند، چون لازمه اعتقاد آنها این است که تمام افعال انسان اعم از حسن و قبیح کار و فعل خدا است و انسان در هر دو مسلوب الاختیار است. در نتیجه عقاب و ثواب در برابر اعمال در دیدگاه آنها یک امر قراردادی بوده و قائل به استحقاق نیستند.

۲-۳. معتزله و اندیشه توحید افعالی

معتزله افعال انسان را به خاطر محذوراتی که دارد، از گستره خالقیت خدا، جدا می‌کنند. عبدالجبار معتزلی منکر خلق افعال توسط خداوند است و انسان را ایجاد کننده فعل خود می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۸۸). او معتقد است که نمی‌توان فعل را هم‌زمان به دو فاعل نسبت داد و از آنجایی که انتساب افعالمان به خودمان، حکم ضروری عقلی است، پس نمی‌توان افعال را به خدا نسبت داد و نسبت یک فعل به دو فاعل محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۴/۸).

معتزله که در مقابل اشاعره قرار دارند قائل به این مسأله اند که سلب اختیار از انسان با عدل الهی منافات دارد. هدف اصلی معتزله گسترش عدل الهی است. این فرقه به کثیری از آیات که دلالت دارند بر این که بندگان در انجام افعال مختارند و کلیه کارهای بندگان به آنها استناد داده شده است تمسک کرده اند. مانند: «و ما ظلمناهم و لکن كانوا أنفسمهم یظلمون؛ ما به آنها ستم نکردیم، اما آنها به خودشان ظلم و ستم می‌کردند.» (زخرف، ۷۶). در آیه دیگر با انتساب نگاشتن کتاب اعمال به خود انسان او را در اعمال خود مختار دانسته و می‌فرماید: «فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم؛ وای بر آنها که نوشته‌ای به دست خود می‌نویسند.» (بقره/ ۷۹) لذا انسان در تمام افعال خودش مستقل است و خداوند هیچ گونه دخالتی در افعال بندگان ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ۷۹/۱؛ عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق: ۳۳۲).

۳-۳. امامیه و اندیشه توحید افعالی

اندیشه توحید افعالی در میان دانشمندان شیعه، دارای یک رشد علمی محتوایی و سیر تطور است. دیدگاه‌های دانشمندان پیشین و پسین شیعه پیرامون توحید افعالی، شباهت زیادی به

نظرات معتزله در قرن چهارم، و پنج و شش دارد. در قرن هفتم با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی، برخی مباحث فلسفی وارد حوزه عقاید شیعی شد، ولی این امر سبب تغییر کلی در دیدگاه اندیشمندان شیعه پیرامون توحید افعالی نشده و اندیشه رایج در این زمینه، همان آراء متقدمان بود.

اما امری که سبب تحول اساسی در اندیشه توحید افعالی و دیگر مباحث توحیدی و عقیدتی دانشمندان شیعه شد، ظهور ملاصدرا، فیلسوف و عارف شیعی بود. بعد از او، اعتقاد شیعه به توحید افعالی، مانند بسیاری از مباحث توحیدی و عقیدتی دچار دگرگونی‌هایی گشت و بسیاری از نوشته‌های فلسفی کلامی، متأثر از اندیشه‌های حکمت متعالیه شد. اندیشه توحید افعالی بعد از ملاصدرا، به تدریج به عنوان یک موضوع مستقل به کتاب‌های عقیدتی شیعه وارد شد و جای خود را یافت. در دوران معاصر نیز کمتر کتابی در عقاید شیعی نوشته شده، مگر آنکه چند صفحه‌ای را به توحید افعالی اختصاص داده است. حتی از میان نوشته‌های مخالفین مکتب صدرایی نیز می‌توان اعتقاد به توحید افعالی را پیدا کرد. (نک: سیدان، ۱۳۸۰: ۲۷/۱۹؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ۱۶۶). بنابراین برای بررسی اندیشه توحید افعالی نزد دانشمندان شیعه، باید این دو دوره را جداگانه واکاوی کرد؛ زیرا نظرات آنان از اساس متفاوت است. با این بیان، دوره متقدمان و متأخران را به سبب شباهت با هم، در یک بخش بررسی کرده و به دوره معاصران نیز در بخش جداگانه‌ای پرداخته می‌شود. البته منظور از دوره معاصران، بعد از دوران ملاصدرا است.

۳-۳-۱. اندیشه توحید افعالی نزد دانشمندان متقدم و متأخر شیعه

دانسته شد که مهم‌ترین مسئله توحید افعالی، نسبت افعال انسان با خداست و پابندی به این امر، میزان اعتقاد فرق اسلامی به توحید افعالی را نشان می‌دهد. حال باید بررسی کرد که نظر دانشمندان متقدم و متأخر شیعه پیرامون انتساب افعال انسان به خدا چیست؟

۳-۳-۱-۱. نفی فاعلیت و خالقیت خدا از گستره افعال انسان

عالمان شیعی دوره متقدم و متأخر، اگرچه اذن و اراده الهی را حاکم بر تمام هستی می‌دانند و هر چیزی را در عالم، تحت قدرت او به حساب می‌آورند، اما بیشتر دانشمندان این دوره، افعال انسان را مخلوق خدا ندانسته و آن را از گستره خالقیت الهی جدا می‌کنند؛

به شیوه‌ای که افعال انسان، نسبتی با فاعلیت خدا پیدا نمی‌کند. شیخ مفید خدا را بزرگ‌تر از آن می‌داند که در افعال بندگانش مشارکت کند و آنان را به کارهایشان مجبور کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۸).

وی حتی اعتقاد به خلق تقدیری افعال انسان را که شیخ صدوق در کتابش آورده، مردود می‌شمارد و به روایات مربوط به آن از جهت سند و محتوا خدشه وارد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۲-۴۳).

سید مرتضی با صراحت بیشتری از عدم انتساب افعال اختیاری انسان به خدا، سخن گفته و در این مورد می‌نویسد: «بدان افعالی که توسط انسان‌ها ظاهر می‌شود، بر دو نوع است. نوع اول: که مسلمانان اجماع کردند بر اینکه آن فعل خداست و انسان نقشی در آن ندارد؛ مانند رنگ‌هایمان، شکل‌هایمان، بلندی و کوتاهی قدهایمان و لاغری و چاقی و حرکت خون در رگ‌هایمان؛ نوع دوم: مانند بلند شدن، نشستن، حرکت کردن، متوقف شدن، خوردن و نوشیدن و دیگر کارهای شبیه آن از رفتارهای ما است که مردم در منشأ آن به اختلاف پرداختند، اهل حق معتقدند که تمام این رفتارها، افعال بندگان است که به تنهایی انجام می‌دهند و خدا تصرفی در آن ندارد» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱۸۹/۳).

فاضل مقداد سیوری نیز به روشنی، افعال عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند. اول آنهایی که قصد و انگیزه ما به آنان وابسته نیست و با اراده ما حاصل نمی‌شود و به خاطر آن ستایش و نکوهش نمی‌شویم که فاعل آنها خداست. دوم نقیض آنهاست که امامیه، فاعل آنها را فقط انسان می‌داند (سیوری، ۱۴۲۲ق: ۲۱۱ - ۲۱۲).

علاوه بر این، در آثار بزرگان این دوره، بر استقلال بندگان در ایجاد فعل، تأکید شده است (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۷/۲).

۲-۱-۳-۳. تخصیص آیات خالقیت فراگیر خدا

بیشتر مفسران دوره پیشین و پسین، آیات خالقیت فراگیر را تخصیص زده و قبایح و افعال انسان‌ها را از دایره آن خارج می‌سازند. شیخ طوسی عبارت «من اصناف الخلق» را بعد از آیه ۱۰۲ انعام ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ در تقدیر گرفته و عموم آیه را تخصیص می‌زند و می‌نویسد: «خدا خالق هر چیزی از اصناف مخلوقات است و اصناف مخلوقات را به جهت اختصار در مبالغه کرد؛ زیرا که ادله بر اینکه خدا خالق اصناف اشیا معدوم و افعال انسان و

کارهای زشت نیست، فراوان است» (طوسی، بی تا: ۲۲۲/۴). او در جایی دیگر، خدا را خالق چیزهایی می‌داند که به خاطر آن سزاوار عبادت است، نه غیر آن (همان: ۲۳۷/۶). طبرسی نیز به پیروی طوسی، خدا را فقط خالق چیزهایی می‌داند که به خاطر آن سزاوار عبادت است (طبرسی، ۱۳۸۴ق: ۴۳۹/۶). ابوالفتوح رازی هم اعمال بندگان، از کفر و معاصی را، از خالقیت خدا جدا می‌کند و آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» را این طور تفسیر می‌کند که خداوند به جز کفر و معاصی خالق همه چیز است (رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۳/۱۶ - ۳۴۴).

۳-۱-۳. تفسیر متقدمان و متأخران شیعه از روایات امر بین الامرین

یکی از مسائلی که ارتباط استوار با مسئله انتساب افعال انسان به خدا و اندیشه توحید افعالی دارد، روایات امر بین الامرین است. امامان شیعه ضمن ابطال دو مسلک جبر و تفویض، عقیده درست را اعتقاد به امر بین الامرین می‌دانند. تبیینی که بیشتر عالمان دوره پیشین و پسین از روایات امر بین الامرین ارائه می‌دهند، مناسب با عقیده آنان، یعنی نفی خلق افعال انسان است. شیخ مفید بعد از تعریف جبر و تفویض در تبیین امر بین الامرین می‌نویسد: «جبر به معنای مجبور کردن بر کاری و کشاندن او به انجام عملی با روش قهری و غلبه است و حقیقت آن، به وجود آوردن فعل در مخلوقات، بدون آنکه قدرت دفع آن را داشته باشند است و منظور از تفویض، برداشتن ممنوعیت از مخلوقات در کارهایشان و مباح دانستن هر آنچه می‌خواهند انجام بدهند است که این اعتقاد بی‌دینان و مروجان اباحه‌گری است و حد وسط میان دو عقیده جبر و تفویض این است که خداوند متعال، مخلوقات را بر انجام افعالشان توانا ساخته و آنان را برای کارهایشان قدرت بخشیده و در دیگر سو برای آنان محدودیت‌های شرعی وضع کرده و با وعد و وعید و ترساندن از جهنم، آنان را از کارهای ناپسند نهی کرده است. پس خداوند با قدرت بخشیدن به بندگان، آنان را در کارهایشان مجبور نساخته و با وضع محدودیت شرعی و منع از انجام کارهای بسیار و امر به کارهای نیک، اعمال را به آنان تفویض نکرده است و این همان امر بین الامرین است» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۶-۴۷).

نکته قابل ذکر در این تبیین آن است که شیخ مفید، تفویض را به معنای تشریحی تفسیر کرده و آن را اعتقاد زنادقه و بی‌دینان می‌داند. وی تفویض را، برداشتن محدودیت شرعی از انسان‌ها در انجام اعمال و آزاد بودن انسان در آنچه می‌خواهد انجام دهد، تعریف می‌کند. این معنا غیر

از تفویض تکوینی است، زیرا کسانی که قائل به تفویض هستند معتقدند خدا، انجام امور را به انسان واگذار کرده و دیگر نقشی در افعال انسان‌ها ندارد (همان).

علامه مجلسی نیز نظر خود را پیرامون معنای امر بین‌المرین چنین بیان می‌کند: «اما معنای الامر بین‌المرین این است که خدا به وسیله هدایت‌های خاص و توفیقاتی که به بندگان می‌دهد، در به سرانجام رسیدن افعال بندگان نقش دارد و این به حدی است که کسی را مجبور و مضطر نمی‌کند که جبر لازم آید و همچنین خداوند به وسیله خوار کردن برخی بندگان کافر، در انجام معاصی و ترک طاعت‌ها، در افعال آنان نقش دارد؛ اما این هم به حدی نیست که آنان با این خواری که خدا متوجه آنان ساخته، قدرت بر انجام و ترک کار را نداشته باشند» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۷/۲).

گرچه اصل سخن علامه مجلسی درست است، اما تفسیری غیر تکوینی از امر بین‌المرین است و نسبتی کامل میان تمام افعال بندگان با خدا برقرار نمی‌کند؛ بدین معنا که هدایت، توفیقات و خذلان خدا نسبت به بندگان، پابندی بر تشریح الهی و اتمام حجت با بنده است و گستره آن خارج از افعال مباح انسان‌هاست. تفسیر عالمان دوره پیشین و پسین از روایات امر بین‌المرین، مناسب با عقیده آنان، یعنی نفی فاعلیت و خالقیت خدا در گستره افعال انسان است. بدین خاطر آنان، تفویض را تشریحی تفسیر می‌کنند.

۲-۳-۳. شباهت متقدمان و متاخران شیعه با معتزله در اعتقاد به توحید افعالی

به نظر می‌آید عقیده دانشمندان دوره متقدم و متأخر شیعه، به‌ویژه عالمان سده چهارم و پنجم، در اعتقاد به توحید افعالی و اختیار انسان، شباهت زیادی با عقیده معتزلیان دارد و هر دو گروه، ضمن اعتقاد به حاکمیت اذن و اراده خدا در تمام عالم هستی، افعال اختیاری انسان را از گستره خالقیت و فاعلیت الهی جدا کرده و بر استقلال بندگان در انجام افعالشان تاکید دارند؛ این هم‌رأیی به‌وسیله برخی دانشمندان شیعه نیز بیان شده است (مفید، ۱۴۱۳ق: الف)، ۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۷/۲). مجلسی حتی معتقد است، دانشمندان شیعه و معتزله در مسئله خلق افعال، در یک گروه و در مقابل اشاعره قرار دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۱/۲). نزدیکی فکری شیعه با معتزله در این مسئله تا اندازه‌ای است که استدلال‌های قرآنی شیخ مفید و قاضی عبدالجبار معتزلی در نفی مخلوقیت افعال انسان یکسان است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ب)؛ ۴۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۳۸).

اشتراک میان متقدمان و متاخران شیعه با معتزلیان، تنها در نفی فاعلیت خدا در افعال مباشر انسان نیست؛ بلکه در مورد افعال متولد نیز هم‌رأیی وجود دارد و به جز اندکی از معتزلیان، بیشتر دانشمندان پیشین و پسین شیعه و معتزله، انسان را فاعل متولدات می‌دانند. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۳؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲ق: ۱۱/۹؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۲۶۰).

ممکن است این سوال مطرح شود که چگونه عقیده قدما و متاخران شیعه را با معتزله شبیه می‌دانید، درحالی که معتزلیان قائل به تفویض و وانهادگی انسان در انجام افعالش هستند. در طول تاریخ همواره معتزلیان متهم به عقیده تفویض شده‌اند، اما منشا این اتهام، کتاب‌های کلامی اشاعره است. آنان چون معتزله را در مقابل اعتقاد خود می‌دیدند، آنان را به عقیده تفویض متهم می‌کردند. بغدادی اشعری می‌نویسد: «آنان گمان کردند که انسان‌ها، خودشان کسب‌هایشان را به دست می‌آورند و خداوند در کسب‌هایشان و عمرهای سایر حیوانات نقش و تقدیری ندارد». (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۴).

آنان معتزله را بدین خاطر که قائل به عدم مخلوقیت افعال انسان بودند، به عقیده تفویض منسوب می‌کردند. در حقیقت، جرم معتزله دفاع از آزادی انسان در مقابل جبرگرایی اشعری بوده، اما نسبت این عقیده به معتزله، نسبتی غیرواقعی است و در کتاب‌های معتزلیان، مطالبی برخلاف آن یافت می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۴۱/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۴/۲).

با این حال برخی معاصران شیعه نیز بدون آنکه نزدیکی فکری قدما شیعه با معتزله را در نظر بگیرند، عقیده تفویض را به معتزله نسبت داده و حتی می‌گویند، معتزلیان بر این عقیده‌اند که انسان فقط در حدوث نیازمند خداست، نه در بقا و ادامه حیات (مطهری، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳: ۱۶؛ حیدری، بی‌تا: ۶۷/۲؛ خویی، ۱۴۱۷ق: ۷۸/۲).

۳-۲-۱. علل نفی مخلوقیت افعال انسان نزد متقدمان و متأخران شیعه و معتزلیان

از میان آثار متقدمان و متاخران شیعه و معتزله، می‌توان سه دلیل را برای عقیده نفی مخلوقیت افعال انسان پیدا کرد و آنان این امر را به روشنی بیان کرده‌اند:

الف) نفی جبرگرایی و ثبوت اختیار برای انسان

از آنجا که اشاعره، خدا را خالق مباشر افعال انسان‌ها می‌دانستند و برای قدرت انسان، نقشی در ایجاد افعال، قائل نبودند و این مسئله نیازمند نفی اختیار از انسان بود، بسیاری از

دانشمندان شیعه و معتزله، برای دفاع از آزادی و اختیار انسان، به مقابله با این عقیده اشعری برخاستند. مجلسی در این باره می‌نویسد: «بدان که تاثیر قدرت و اراده انسان در ایجاد افعال اختیاریش، از بدیهیات است و سستی اعتقاد اشعریان و کسانی که پیرو آنان‌اند و گمان می‌کنند قدرت و اراده انسان نقشی در ایجاد فعل ندارد، آشکار است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۹/۲).

البته هم شیعه، و هم معتزله معتقدند که خدا انسان‌ها را بر انجام افعال خویش توانا ساخته و بر این امر پافشاری دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق: (ب)، ۴۷؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۳/۸).

ب) محال دانستن استناد یک فعل به دو فاعل

از برخی متون دانشمندان این دوره می‌توان دریافت که استحاله استناد یک فعل به دو فاعل، آنان را بر این عقیده واداشته، که افعال اختیاری انسان را از گستره خالقیت الهی جدا کنند، تا مشکل استناد فعل اختیاری انسان به دیگر فاعل مختار، پیش نیاید. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد: قضای الهی نسبت به افعال بندگان، جایز نیست که به معنای ایجاد باشد؛ زیرا که فعل انسان، خالی از کار قبیح و نیکو نیست... و آنچه که کار نیکو است نیز جایز نیست که خدا آن را انجام دهد، زیرا که آن فعل ماست و فعل واحد، محال است که دو فاعل داشته باشد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۹۵).

قاضی عبدالجبار نیز به همین دلیل افعال اختیاری انسان را از گستره خالقیت الهی، جدا می‌کند: «محال است که یک کار، از دو ناحیه انجام شود و محال است که یک فعل، به دو فاعل قدیم یا قدیم و حادث تعلق بگیرد» (عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۳/۸).

البته می‌توان گفت که مراد شیخ طوسی و قاضی عبدالجبار از محال بودن استناد یک فعل به دو فاعل، فاعلین مباشر است که در حقیقت استناد یک فعل به دو فاعل مباشر محال است.

ج) عدم انتساب قبیح به خدا

شاید این بزرگ‌ترین دلیلی است که عالمان شیعه برای عدم مخلوقیت افعال انسان، بر آن تکیه می‌کنند. آنان معتقدند که در افعال انسان، قبیح، مانند: معاصی، ظلم و کفر وجود دارد. اگر بخواهیم خدا را خالق افعال بشر بدانیم، دارای تالی فاسد انتساب قبیح به خداست.

شیخ طوسی به دلیل ملازمه بین نسبت دادن تمام افعال (خیر و شر) انسان به خداوند و انتساب فعل قبیح به خداوند، افعال انسان را تحت قضای الهی نمی‌داند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۹۵). او در تفسیرش می‌نویسد: «وَقَوْلُهُ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (نمی‌خواهند مگر آنکه خدا بخواهد) یعنی انسان طاعت و کار مرضی خدا و اعمال دارای ثواب را نمی‌خواهند، مگر آنکه خدا آن را می‌خواهد؛ زیرا که خداوند از بندگانش طاعت را می‌خواهد و منظور آیه این نیست که هر آنچه که انسان‌ها از مباحات و گناهان را بخواهند را خدا نیز می‌خواهد؛ زیرا که جایز نیست که حکیم، مباحات و قبیح را بخواهد (طوسی، بی تا: ۲۲۱/۱۰).

طبرسی نیز در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره انعام می‌نویسد: «کسی که به آیه (خلق کل شیء) استدلال کند بر اینکه خدا افعال انسان‌ها را خلق کرده است (اشتباه کرده است) و جوابش این است که این جمله، همانند این است که کسی بگوید همه چیز خوردم، که از آن این فهمیده نمی‌شود که همه چیز را خورده است. تمامی مخلوقات، از آن جهت که خدا چیزهای عجیبی را در این مخلوقات تقدیر کرده است، خلقتش به خدا نسبت داده می‌شود، اما خداوند خودش را از چیزهایی مانند دروغ انسان و همانند آن، پیراسته است و اگر این‌ها خلق خدا بود، خود را از خلق آنها مبرا نمی‌دانست» (طبرسی، ۱۳۸۴ق: ۵۳۱/۴).

تخصیص‌هایی که مفسران شیعی این دوره، به آیات دال بر خالقیت مطلق و مشیت فراگیر الهی زدند، همگی در راستای پیراستن ذات الهی از انجام قبیح است. قاضی عبدالجبار معتزلی نیز به دلیل اینکه افعال انسان شامل خیر و شر می‌شود، انتساب آنها به خداوند را جایز نمی‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴۰).

۳-۳-۳. اندیشه توحید افعالی نزد دانشمندان معاصر شیعه

بررسی نظریه توحید افعالی نزد معاصران، بسیار آسان‌تر از دوره متقدمان و متأخران است، زیرا علمای متقدم و متأخر در این مسئله، اندیشه مدونی نداشته و مسائل توحید افعالی را تحت یک عنوان مطرح نکرده بودند و برای به دست آوردن نظرات آنان می‌بایست مباحث مختلف کلامی و تفسیری را بررسی کرد، تا منظومه فکری آنان به دست آید؛ اما در دوران معاصر، این اندیشه، جایگاه خود را در منظومه اعتقادات شیعی یافته و عنوانی مستقل را به خود اختصاص داده است.

۳-۳-۱. خالقیت فراگیر و استناد هر فعلی به خدا

در دوره معاصر، بیشتر دانشمندان شیعه، خالقیت الهی را بدون هیچ مخصّصی قبول دارند و خدا را بدون هیچ استثنایی، خالق کل شیء می‌دانند، بنابراین معتقدند که هر فعلی، حتی افعال انسان، مستند به خداست.

جوادی آملی در این مورد می‌نویسد: «هیچ چیزی در عالم امکان، وجود پیدا نمی‌کند، جز اینکه فعل خدای سبحان باشد و دیگران در هیچ مرحله‌ای اصلاً نقش آفریدن ندارند، نه خود به‌تنهایی و نه به شرکت داشتن و نه با پشتیبانی آنان در خلقت خدا» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۴۰۲).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «در رساله اسمای الهی، برهان اقامه کردیم بر اینکه هر فعلی که در عالم هستی تحقق یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزّه کردنش از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان، و به‌طور کلی تمام جهات عدمی، فعل خداوند سبحان است؛ بلکه چون عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است، وجود حقیقی در جهان خارج ندارد، به‌دلیل آنکه در جهان خارج، فقط وجود و حالات و رشحات آن است؛ لذا در جهان خارج، هیچ فعلی نیست، مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو، بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۷ش: ۸۳).

وی پس از یک بحث گسترده پیرامون آیات خالقیت فراگیر الهی، چنین نتیجه می‌گیرد: «الله خالق کل شیء» به عموم ظاهریش باقی است و هیچ مخصّص عقلی و یا شرعی آن را تخصیص نرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۳۰۲/۷).

ملاهادی سبزواری فیلسوف شیعی اخیر نیز در این مورد می‌نویسد: «همان‌طور که وجود ما منسوب به ماست، فعل ما نیز در حالی که فعل ماست، فعل خدا نیز هست» (سبزواری، ۱۳۶۹ش: ۶۱۷/۲).

از میان معاصران حتی کسانی که تفکر فلسفی و عرفانی هم ندارند، این مسئله را قبول دارند. صاحب تفسیر نمونه می‌نویسد: «هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی که در عالم است، به ذات پاک خدا برمی‌گردد، مسبب‌الاسباب او است و علت‌العلل ذات پاک او است، حتی افعالی که از ما سر می‌زند، به یک معنی از او است، او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنابراین درعین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسئولیم، از یک نظر، فاعل آن خداوند است، زیرا همه آنچه داریم، به او بازمی‌گردد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۴۴۶/۲۷ - ۴۴۷).

۳-۳-۲. جمع میان فاعلیت خدا با فاعل‌های اختیاری

بنابر آنچه پیشتر گذشت، یکی از دلایل قدمای شیعه، برای نفی فاعلیت خدا در گستره افعال انسان، استحاله انتساب یک فعل، به دو فاعل بود. اکنون باید دید که دانشمندان معاصر شیعه در این زمینه، چه راه‌حلی را ارائه کرده‌اند. از جست‌وجو در کتاب‌های معاصران به دست می‌آید که آنان دو روش برای جمع میان فاعلیت خدا با دیگر فاعل‌ها، مانند انسان بیان کرده‌اند:

الف) فاعلیت طولی خداوند

فاعلیت طولی مبتنی بر پذیرش سلسله علل عالم و ختم آن به عله‌العلل است و از آن‌روی که عله‌العلل برای تمام معلول‌های عالم، علت است، برای تمام مفعول‌ها نیز فاعل خواهد بود. از این نوع فاعلیت، به فاعلیت بعید و قریب نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۴۴۷). که خدا فاعل بعید و انسان یا دیگر فاعل‌ها، فاعل قریب هستند. برخی دیگر از معاصران نیز این نوع فاعلیت را، فاعلیت بالتسبیب و مباشر نامیده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۳۴۶/۲) که در این صورت، خدا فاعل بالتسبیب و انسان فاعل مباشر خواهد بود.

بسیاری از مفسران دوران معاصر، برخلاف قدما، آیات خالقیت فراگیر را بدون آن‌که مخصصی به آن وارد کنند، تفسیر می‌کنند و اعمال انسان را نیز داخل در خالقیت خدا می‌دانند. آنان برای این تفسیر از نظریه فاعلیت طولی بهره می‌گیرند. صاحب تفسیر نمونه در تفسیر آیه ۶۲ سوره زمر «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» می‌نویسد: «جمعی از پیروان مکتب جبریه از جمله ی ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، برای عقیده انحرافی خود استدلال کرده‌اند و می‌گویند: اعمال ما نیز در مفهوم آیه وارد است، بنابراین خداوند خالق آن است، هر چند محل ظهور آن، اعضای تن ما است. اشتباه بزرگ آنها این جاست که نتوانسته‌اند این مطلب را درک کنند که خالقیت خداوند نسبت به افعال ما هیچ‌گونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده ما ندارد، چرا که این دو نسبت، در طول هم هستند نه در عرض هم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۵۲۱/۱۹).

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۰۲ سوره انعام ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ پس از آوردن نظر اشاعره در مورد خالقیت مستقیم خدا نسبت به تمام اشیا و نفی فاعلیت دیگر فاعل‌ها می‌نویسد: «آنان از آن‌رو که میان علل طولی و عرضی تمایز ایجاد نکردند، گرفتار عقاید باطل شدند. توارد علتین بر معلول واحد، هنگامی محال است که در عرض

یکدیگر باشند، نه هنگامی که یکی از آنها در طول دیگری باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۲۹۸/۷).

او در جایی دیگر می‌نویسد: «حقیقت آن است که افعال انسانی، هم به انسان منسوب است و هم به خدا و یکی از نسبت‌ها مانع نسبت دادن آن کار به دیگری نیست؛ زیرا آن دو فاعل در طول هم هستند و نه در عرض هم» (همان: ۱۱۰/۱).

ب) نظریه تجلی و مظهریت

برخی از محققان معاصر امامیه، برای حل مسئله تعارض انتساب یک فعل به دو فاعل، از تفکر عرفانی بهره‌برده و بر مبنای هستی‌شناسی عرفانی، عالم را تجلی الهی دانسته و فاعلیت‌های غیرخدا را مظهری از فاعلیت مطلقه حق برشمرده‌اند.

آیت الله جوادی آملی از مروجان تفکر عرفانی، در این باره می‌نویسد: «انسان و هر موجود دیگری، درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان است و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای او نیست. زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود خدا را محدود کند. بنابراین هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل، نه در مقام ذات نمایش می‌دهد و علیت در نظام هستی به او باز می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵۴). با این دیدگاه، فاعل حقیقی همه اشیا، تنها خداست و انسان و علل طبیعی موثر در جهان، همه مظاهر و آیینه‌های فعل خدا هستند (همان: ۴۵۶).

آیت الله سبحانی فاعلیت طولی را نظر اولیه و ساده برشمرده و راه‌حل اساسی را براساس عرفان صدرایی چنین توضیح می‌دهد: «ممکن است گفته شود که نسبت فعل انسان به خدا، نسبت مسبب به سبب باشد و خدا انسان را خلق کرده و به او قدرت داده؛ پس انسان به قدرت پروردگارش افعال خویش را انجام می‌دهد و از آن‌رو که انسان و قدرتش از افعال خداوند است، پس فعلی که از انسان سر می‌زند، تسبیحاً فعل خدا به حساب می‌آید؛ اما من می‌گویم: سخن از تسبیح، نگاهی ساده به این مسئله است و در نجات انسان در عقیده صحیح، این امر او را کفایت می‌کند، ولی در دیدگاه دقیق، نسبت فعل انسان به خدا فراتر از این است؛ زیرا که عالم امکانی با تمام جواهر و اعراض و طبایع و مجرداتش فقیر بالذات هستند که مالک هیچ چیزی در وجود نیستند؛ پس همگی به خدای سبحان قائم‌اند، همانند قیام معنای حرفی به معنای اسمی و ممکن نیست که میان وجود امکانی و واجب، جدایی تصور کرد؛ زیرا که جدایی، رمز غنا و بی‌نیازی است که این امر ممکن نیست و وجود

امکانی باید ملازم وجود واجب باشد؛ زیرا که وجود امکانی در حدوث و بقا، فقیر بالذات است. بهترین جمله‌ای را که می‌توان برای این وابستگی عمیق به کار برد، آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» است. مفاد این دو آیه این است که خدا همراه هر موجود امکانی است، بدون آنکه فرقی میان انسان و فعلش باشد» (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۸۳-۸۴).

در این تبیین، چون انسان و دیگر فاعل‌ها، تجلی خدا به‌شمار می‌روند و وجودشان در سایه وجود خدا معنا می‌یابد، استقلالی از خود نداشته، افعالشان نیز اول و بالذات برای خدا و دوم و بالعرض برای خودشان است و از این‌رو، در ایجاد افعالشان استقلال ندارند. امام خمینی در این مورد می‌نویسد: «در دار تحقق، فاعل مستقلی غیر از خدا وجود ندارد و سایر موجودات همان‌گونه که از خود استقلالی ندارند و ربط محض هستند و وجودشان عین فقر و تعلق است، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست» (خمینی، ۱۳۷۹ش: ۳۶-۳۷).

۳-۳-۳. تفسیر معاصران از روایات امر بین الامرین

همان‌طور که تفسیر قدمای امامیه از روایات امر بین الامرین، متناسب با عقیده آنان مبتنی بر نفی مخلوقیت افعال انسان بود، در دوران معاصر نیز تفسیر و تبیین آنان، هماهنگ با عقیده‌شان، یعنی مخلوقیت افعال انسان است و برخلاف تفسیر تشریحی قدما از امر بین الامرین، معاصران تفسیری تکوینی از این روایات ارائه می‌دهند. تمثیل‌هایی که دانشمندان معاصر برای تبیین امر بین الامرین ارائه می‌کنند، از دو حال خارج نیست؛ یا براساس نظریه فاعلیت، طولی و یا براساس نظریه تجلی، عرفانی است.

آیت‌الله خوئی در تبیین امر بین الامرین از مبنای فاعلیت طولی بهره‌برده و در تمثیل آن می‌نویسد: «یک نفر را فرض کنید که دستش معلول و شل باشد، به طوری که او نمی‌تواند، دست خویش را حرکت دهد، ولی دکتر معالج او توانست به وسیله یک دستگاه برقی در دست وی، ایجاد حرکت ارادی کند که هر وقت دکتر سیم آن دستگاه را به دست او متصل می‌سازد، مریض توانایی آن را دارد که با اراده خویش دستش را حرکت دهد، ولی اگر دکتر ارتباط آن دستگاه و دست مریض را قطع کند، به همان حالت اولی برمی‌گردد و دیگر قدرت به حرکت ندارد. حالا برای تجربه و آزمایش، دکتر در میان دستگاه و دست

آن مریض، ارتباط برقرار کرد و مریض هم با مباشرت و اراده خود شروع به حرکت دادن دست خویش کرد، بدون این که دکتر معالج در این حرکت کوچک‌ترین اثری داشته باشد، بلکه کاری که او انجام می‌دهد، همان نیرو بخشیدن و کمک کردن به وسیله دستگاه است. حرکت دادن این شخص به دست خویش، از مصادیق «امرین الامرین» است» (خویی، بی تا: ۸۹).

در دیگر سو، تعدادی از معاصران شیعه برای تبیین امرین الامرین، از تمثیل‌هایی بر مبنای تجلی و مظهریت بهره گرفته و این حقیقت را در سایه نظریه وحدت شخصیه وجود تبیین کرده‌اند (حسن زاده، ۱۳۷۹ش: ۱۱۰-۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۴۷۸). امام خمینی نیز در تبیین امرین الامرین از تمثیلی بر مبنای نظریه مظهریت در عرفان استفاده کرده و می‌نویسد: به قوای نفس نگاه کن که در تمام بدن به کار گرفته شده‌اند، آن‌ها با وجود آنکه در بدن به کار گرفته می‌شوند، متعلق به نفس و محض رابطه با نفس هستند و فعل قوای بدن، فعل نفس به شمار می‌رود، بلکه ظهور و اسماء و صفات نفس به شمار می‌رود. با وجود آنکه نسبت دیدن به چشم و شنیدن به گوش صحیح است، نسبت آن‌ها به نفس نیز صحیح است؛ زیرا که به وسیله چشم و گوش می‌بیند و می‌شنود، پس صحیح نیست که نسبت آن‌ها را از یکی از آن دو سلب کنیم؛ زیرا که فعل قوا ظهور نفس هستند (خمینی، ۱۳۷۹ش: ۴۱).

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب گفته شده، نتیجه گرفته می‌شود:

۱. اشاعره از معتقدان اصلی خلق مستقیم افعال انسان به شمار می‌روند و از این روی، آنان از طرفداران مهم توحید افعالی هستند. آنان معتقدند که فعل انسان، تنها با قدرت خدا تحقق پیدا می‌کند و قدرت و اراده انسان تاثیری در ایجاد فعل ندارد و سهم انسان از آن، کسب اعمال است. از نظر اشاعره، کسب، مقارن شدن قدرت و اراده انسان در هنگام انجام فعل، با ایجاد آن فعل از طرف خداست.

۲. معتزله افعال انسان را به خاطر محذوراتی که دارد، از گستره خالقیت خدا جدا می‌کنند و انسان را ایجاد کننده فعلش می‌دانند. آنان معتقدند که نمی‌توان فعل را هم‌زمان به دو فاعل نسبت داد و از آنجایی که انتساب افعالمان به خودمان، حکم ضروری عقلی است، پس نمی‌توان افعال را به خدا نسبت داد و نسبت یک فعل به دو فاعل محال است.

۳. دیدگاه کلامی دانشمندان متقدم و متاخر شیعه امامیه در زمینه توحید افعالی و مسئله خلق افعال انسان، شباهت زیادی با عقیده معتزلیان دارد. ضمن اعتقاد به حاکمیت اذن و اراده خدا در تمام عالم هستی، افعال اختیاری انسان را از گستره خالقیت و فاعلیت الهی جدا کرده و بر استقلال بندگان در انجام افعالشان تاکید دارند، و آیات خالقیت فراگیر را تخصیص زده و قبایح و افعال انسان‌ها را از دایره آن خارج می‌سازند. همچنین امامان شیعه ضمن ابطال دو مسلک جبر و تفویض، عقیده درست را اعتقاد به امر بین‌الامرین می‌دانند. نسبت عقیده تفویض به معتزله از جانب معاصران شیعه، نسبتی نادرست است و اگر این نسبت درست باشد، به‌ناچار این عقیده متوجه متقدمان و متاخران شیعه نیز خواهد بود، چرا که بسیاری از علما قائل به هم‌رأیی شیعه و معتزله می‌باشند.

دلایل نفی مخلوقیت افعال انسان از دیدگاه اندیشمندان متقدم و متاخر شیعه و معتزلیان عبارتند از: نفی جبرگرایی و ثبوت اختیار برای انسان؛ محال دانستن استناد یک فعل به دو فاعل؛ عدم انتساب قبایح به خدا.

۴. اکثر دانشمندان معاصر شیعه، خالقیت الهی را بدون هیچ مخصّصی قبول دارند و خدا را بدون هیچ استثنایی، خالق کل شیء می‌دانند، بنابراین معتقدند که هر فعلی، حتی افعال انسان، مستند به خداست. آنان برای پذیرش این موضوع، از دو نظریه فاعلیت طولی و نظریه تجلی و مظهریت بهره می‌برند.

فهرست منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۱۱ق)، الابانته عن اصول الدیانته، طائف: مکتبه المؤید.
۴. _____، (بی تا)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، قاهره: المکتبه الأزهریه للتراث.
۵. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، بیروت: دارالآفاق.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۷. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۸. _____، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹ش)، خیر الأثر در رد جبر و قدر، قم: بوستان کتاب.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم، دمشق: دارالفکر.
۱۳. حیدری، سید کمال، (بی تا)، التوحید، قم: دارفراقد.
۱۴. خمینی، سیدروح الله، (۱۳۷۹ش)، الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خویی، ابوالقاسم، (بی تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۱۶. _____، (۱۴۱۷ق)، محاضرات فی اصول الفقه؛ تقریر محمد اسحاق فیاض، قم: دارالهادی للمطبوعات.
۱۷. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۳ش)، عقاید استدلالی، قم: انتشارات هاجر وابسته به مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقابیل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الدلهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۱. _____، (۱۴۲۴ق)، نظریه الکسب فی افعال العباد، قم: مؤسسه الامام الصادق.

۲۲. سیزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۲۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ و اصلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۷)، آموزش کلام اسلامی ۱، قم: کتاب طه، ج ۲۹.
۲۵. سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي.
۲۶. _____، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. شریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی علم الهدی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۸. _____، (۱۴۱۱ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷ش)، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. _____، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالأضواء.
۳۳. _____ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۶.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۷. مدنی، سید علی خان بن احمد، (۱۳۸۴)، الطراز الأول، مشهد: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۳۸. مروارید، حسنعلی، (۱۴۱۸ق)، تنبیهاً حول المبدأ والمعاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، عدل الهی، تهران: صدرا، ج ۱۴.
۴۱. معتزلی، عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۲. _____، (۱۹۶۲م)، المعنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریة.
۴۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، (الف)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۴. _____، (۱۴۱۳ق)، (ب)، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مقالات

۱. زکی افشاگر، احمد، (۱۳۸۹): توحید افعالی و آموزه های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا، نشریه طلوع، ۸۹.
۲. سیدان، جعفر، (۱۳۸۰): توحید، نشریه قبسات: ۱۹.
۳. طباطبایی، فاطمه، (۱۳۹۱): توحید شهودی از منظر امام خمینی، پژوهشنامه متین، ۵۵.
۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲): اقسام توحید، نشریه قبسات: ۱۱.