

توحید افعالی

ورابطه آن با فعل اختیاری انسان*

- حسین غفاری^۱
- مریم‌سادات زیارتی^۲

چکیده

توحید اولین اصل از اصول اعتقادی ماست که شامل توحید در اندیشه و عمل می‌باشد و هر یک از این دو شعوبی دارد که توحید افعالی یکی از اقسام توحید نظری است و از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی به این معناست که موجودات عالم در ذات و صفات استقلال ندارند و هر سببی، هستی و فاعلیت خود را از خدا می‌گیرد. شعب توحید افعالی نظیر توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، حاکمیت، مالکیت و... است که هر کدام از این شعب با اختیار انسان مرتبط است و مسائلی از قبیل اعتقاد به جبر و تفویض را در پی دارد لکن این انحرافات فکری با عقیده «أمر بین الأمرین» که از اعتقادات شیعه است، کاملاً قابل رفع است.

واژگان کلیدی: توحید افعالی، توحید در خالقیت، اختیار، جبر، تفویض، أمر بین الأمرین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول) (ziaratyma@gmail.com).

توحید افعالی

از دیدگاه فلاسفه و متکلمان، موجودات همچنان که در ذات و صفات استقلال ندارند، در حوزه تأثیر و تأثر نیز وابسته به خدایند و هر سببی، هستی و تأثیر خود را از او می‌گیرد. آیاتی چون «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ...» (اسراء/ ۱۱۱) بیانگر توحید افعالی است و بدین مفهوم است که تمام جهان هستی، یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست و تمام افعال موجودات پرتو آن فعل اند که خود قائم به وجود واجب الوجود است و در عین نسبت با ممکنات، با پروردگار نیز نسبت دارد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲: ۱/۲۰۵).

پس تمام افعال عالم، معلول حضرت حق است، اما برخی با واسطه و برخی بی‌واسطه؛ چون طبق قاعده الواحد، صدور بی‌واسطه چند معلول از واجب تعالی ممتنع است و قدرت، به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا امر محال بطلان صرف است و هیچ شیئی ندارد. ولی باید دانست که تعلق نگرفتن قدرت خداوند بر ایجاد مستقیم و بدون سبب اشیا دلیل بر ضعف قابل است نه عجز فاعل (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲/۸۲). بدین معنا که این امر، سبب محدودیت قدرت الهی نیست بلکه برخی معلولات، قابلیت صدور مستقیم از سوی خدای متعال را ندارند.

اقسام توحید افعالی

توحید افعالی زیرشاخه‌هایی متنوع چون توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، مالکیت، حاکمیت و استعانت را در بر می‌گیرد. توحید در ربوبیت و رازقیت و به تعبیری توحید در استعانت، از شئون توحید در خالقیت است.

توحید در خالقیت

خالقیت از صفات فعلی خداست و از رابطه وجودی میان ممکن الوجود و واجب الوجود به دست می‌آید که مساوی علت هستی بخش است و همه ممکنات طرف اضافه آن هستند و متصف به مخلوقیت می‌گردند (مصباح یزدی، بی‌تا: ۶۰-۶۱). توحید در خالقیت به این معناست که تمام موجودات امکانی از جمله انسان و آثار

و افعالشان با واسطه یا بی واسطه، مخلوق حق تعالی هستند و هم در ذات خود و هم در مقام علّیت، استقلال وجودی از خدا ندارند. در نتیجه، خدا همان طور که در ذات خود بی شریک است، در فاعلیت نیز شریک ندارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۶-۲۱۹).

دلایل نقلی اثبات توحید در خالقیت

۱. آیات مبین توحید خالقیت

آیات قرآن در تبیین خالقیت خدا چند دسته است:

الف) آیاتی که خالقیت خدای سبحان را پایه و اساس اسمای حسناى فعلی دیگر قلمداد می کند: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يُرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر / ۳).

ب) آیاتی که ضمن اثبات خالقیت موجودات دیگر، خدا را بهترین خالق معرفی می کند: ﴿فَبَارِكْ لِلَّهِ أَحْسَنُ الْحَاقِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴).

ج) آیاتی که با صراحت آفرینش چیزی را به غیر خدا نسبت می دهد ولی آن را به اذن او می داند: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (مائده / ۱۱۰).

د) آیاتی که وصف کمالی خالق را منحصر در خدای سبحان می داند:

- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... لِإِلَهِ الْإِلَهِ خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ (انعام / ۱۰۱-۱۰۲).

- ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (عد / ۱۶).

- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (زمر / ۶۲).

- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَإِلهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر / ۶۲).

طبق این آیات، آفرینش منحصر در خدای سبحان است و توحید در خالقیت فهمیده می شود. مفاد این آیات، عمومی است و هرگز تخصیص نمی خورد؛ زیرا لازمه آن، خروج شیء از حد امکان و ورودش در محدوده واجب الوجود است که بر اساس توحید واجب الوجود، بطلان آن واضح است.

۲. برخی عبارات نهج البلاغه دال بر توحید در خالقیت

در خطابه های امام علی ع عبارات دال بر یگانگی خدا در خالقیت فراوان است؛ از جمله اینکه حضرت در خطبه معروف به خطبه اشباح می فرماید:

«الْمُنشئُ أَصْنَافَ الْأَشْيَاءِ بِلا رُوِيَةٍ... ولا شريك أعانه على ابتداء عجائب الأمور»

(نهج البلاغه: خطبه ۹۰): خداوندی که انواع اشیا را بدون رجوع به فکری... و بدون شریکی که او را در ابداع امور شگفت‌انگیز اعانتی کرده باشد، ایجاد فرمود....

اندیشه و فکر و یاری گرفتن، ویژگی‌هایی انسانی است و باری تعالی در آفرینش پدیده‌ها از تمام این ویژگی‌ها مبرا است (بحرانی، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۳).

قریحه غریزی عبارت است از عامل دریافت ذوقی که خداوند آن را در انسان‌ها به ودیعه نهاده است. این قریحه غریزی مانند عوامل تصور و تصدیق و تداعی معانی، مربوط به مجموع ساختمان مغزی است که در انسان وجود دارد و ممکن است فعالیتش صحیح و مطابق واقع باشد و یا غلط و مخالف واقع. همچنین قریحه غریزی تقویت‌پذیر است و به فعلیت می‌رسد و هیچ یک از این مختصات درباره صفات خدا صحیح نیست؛ زیرا او عالم به همه واقعیات است و هرگز درک مخالف واقع ندارد (جعفری، ۱۳۸۳: ۲۲/۱۶). بنابراین خداوند موجودات را بدون الگو آفریده است و در آفرینش از شریک داشتن منزّه است؛ چون او از همه جهات بی‌همتا است (بحرانی، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۳).

امام علیؑ در جایی دیگر می‌فرماید:

«لا يتحلون ما ظهر في الخلق من صنعه...» (نهج البلاغه: خطبه ۹۰): آنچه از آفریده‌های خدا آشکار است به خود نمی‌بندند.

یعنی [فرشتگان] ادعا نمی‌کنند که در ایجاد، شریک خداوندند چنان‌که بت‌پرستان، ایشان را شریک خدا می‌دانند؛ بلکه ملائکه بندگان گرامی داشته شده‌اند که هرگز از خدا در گفتار پیشی نمی‌گیرند و تنها به امر خدا کار می‌کنند (لاهیجانی، بی‌تا: ۴۵۸).

البته باید توجه نمود که مراد از آنچه بیان گردید، سلب اختیار از انسان آن گونه که اشاعره معتقدند، نیست؛ چون آن‌ها در راستای اعتقاد به توحید افعالی آن را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که سر از جبر درآورده و علیت ما سوی الله را انکار کرده‌اند، در حالی که در مکتب امامیه، توحید افعالی هرگز با آزادی و انتخابگری انسان مخالف نیست (سبحانی، جهان‌بینی اسلامی، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۵).

توحید در ربوبیت

رب از اسمای حسنای الهی است و ربوبیت از صفات فعلی خدای سبحان محسوب می‌شود. گرچه اعتقاد به ربوبیت الهی همچون اعتقاد به سایر صفات فعلی خداوند لازم است، در طول تاریخ، گروهی از انسان‌ها برای خدای متعال در مقام ربوبیت شریک قائل شده‌اند. این گروه معتقدند که مقام خلقت غیر از مقام تدبیر است. چیزی که مربوط به خداست همان خلقت است ولی چون تدبیر از خلقت جداست، از این جهت تدبیر جهان طبیعت به موجودات دیگر که اختیاردار این جهان هستند واگذار شده است و خداوند تدبیر همه یا بخشی از جهان را به آن‌ها تفویض کرده است (همان: ۲۶۸-۲۶۹). در برابر این عقاید شرک‌آمیز، قرآن با قاطعیت هر چه تمام‌تر خدا را یکتا مدبر جهان می‌داند و در این مورد هر نوع تدبیر مغایر و مستقل را که مظهر ربوبیت غیر خدایی باشد محکوم می‌سازد. اینک به برخی از آیاتی که به این مطلب گواهی می‌دهند اشاره می‌شود:

۱. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (یونس / ۳).

۲. ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا... لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (عد / ۲).

خداوند در این دو آیه و آیات مشابه، پس از بیان آفرینش آسمان و زمین، مسئله استیلا بر عرش را مطرح می‌کند. هدف از طرح آن این است که زمام جهان خلقت پس از آفرینش به دست اوست و هرگز به دیگری تفویض نگردیده است. در آیه نخست، پس از مسئله تدبیر، موضوع شفیعان پیش آمده است و این می‌رساند که کار هر شفیعی مربوط به اذن خداست. مقصود از شفیع در این آیه، شفیعان روز رستاخیز نیست بلکه همان نظام علت و معلول جهان خلقت است که تأثیر هر علتی در نظام بالا و پایین منوط به اذن خداست و فاعلیت تمام موجودات، منوط به اراده اوست. از این جهت، خدا پس از بیان مدبران، مسئله نظام علت و معلول جهان خلقت را مطرح می‌کند تا برساند که مدبریت مطلقه خدا مانع از اعتقاد به نظام علت و معلول در پهنه هستی نیست؛ زیرا وجود این نظام، مظهر تدبیر او و برخاسته از اراده اوست و مدبر اصیل و مستقل اوست و تدبیر و کارگردانی مدبرهای دیگر به اذن او صورت می‌گیرد. اگر قرآن علت پدیده‌ها را شفیع می‌نامد، برای این است که لفظ شفیع به معنای زوج و

جفت است؛ گویی نظام علل به ضمیمه خواست خدا آثاری از خود نشان می‌دهند (همو، *مبانی توحید/ از نظر قرآن*: ۲۹۸-۳۰۰). تأکید قرآن بر این است که همان گونه که تنها خالق هستی خداست، تنها مدبر و یگانه پرورنده عالم هستی و نظام هماهنگ انسان و جهان نیز خداست.

بازگشت توحید در ربوبیت به خالقیت

توحید در ربوبیت در پرتو آیات قرآن با دو برهان جامع اثبات می‌شود، به طوری که همه حد وسط‌های براهین متعدد به دو حد وسط برمی‌گردد.

الف) با حد وسط خالقیت: چون تنها خالق و مالک هستی خداست، پس تنها رب و یگانه مدبر عالم نیز اوست. پیش از این بیان شد که تنها خالق جهان و تنها مالک حقیقی عالم خداست و جز او هیچ موجودی خالق و مالک نیست. اکنون گفته می‌شود که جز خالق و مالک، موجود دیگری نمی‌تواند مدبر مخلوق و مملوک باشد؛ چون کسی که چیزی را نیافریده است، هیچ گونه سلطه تکوینی و مالکیت حقیقی بر آن ندارد و قهراً از جهات درونی و هدف و سود و زیان آن آگاه نیست. بنابراین چگونه می‌تواند آن را پروراند و به کمال برساند؟ لذا آفریننده و مالک جز خدا کسی دیگر نیست. قرآن کریم بر پایه همین تحلیل و با تصریح به پیوند محکم بین خالقیت و ربوبیت می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (بقره/ ۲۱).

ب) نیاز به حد وسط قرار دادن عنوان خالقیت نیست بلکه چون ربوبیت نحوه‌ای از خالقیت یا ملازم با آن است، با اثبات توحید خالقیت، توحید ربوبیت نیز ثابت می‌شود؛ زیرا رب یعنی کسی که چیزی را تدبیر می‌کند و با اعطای کمال، آن را می‌پروراند و گام به گام به سوی هدف می‌برد. اعطای کمال که امری وجودی است، نوعی از خلق است. پس بازگشت ربوبیت به خالقیت است؛ زیرا رب برای پروراندن مربوب خود، کمال را می‌آفریند و کمال را به مربوب پیوند می‌دهد و در واقع، پیوند بین کمال و مستکمل را می‌آفریند؛ برای نمونه می‌توان استدلال یادشده را از این آیه شریفه استنباط کرد: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (یونس/ ۳)؛ یعنی شما که خالقیت خدا را قبول دارید باید او را رب خود نیز بدانید؛ چون ربوبیت شعبه‌ای از خالقیت است.

اقسام ربوبیت

ربوبیت بر دو نوع است:

الف) ربوبیت تکوینی که به معنای کارگردانی جهان است.

ب) ربوبیت تشریحی که اختصاص به موجوداتِ باشعور و مختار دارد و مسائلی چون فرستادن انبیا و انزال کتب آسمانی و تعیین تکالیف و وضع احکام را در بر می‌گیرد. ربوبیت در همه ابعاد تکوین و تشریح، از آن خداست. بر این اساس، اعتقاد به ربوبیت تکوینی انسان‌ها و نیز اجرام آسمانی مانند خورشید و ماه و ستارگان از یک سو و پذیرش ربوبیت تشریحی طاغوت‌ها مانند فرعون مصر از سوی دیگر، هبوط از اوج توحید و سقوط به وادی شرک است. ادعای فرعون‌ها این نبود که ما خالق شماییم یا در نزول باران و برکات آسمانی نقش تکوینی داریم، بلکه ادعای اصلی آنان ربوبیت تشریحی بود. به همین جهت، وقتی در قرآن کریم سخن از اعتقاد به ربوبیت اجرام است، آن را با برهان ابطال می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرِ﴾ (نجم / ۴۹)؛ یعنی اگر شما ستاره شعری را مؤثر در تدبیر عالم می‌دانید و بدین جهت آن را می‌پرستید، بدانید که شعری مخلوق خدا و تحت ربوبیت اوست و شایسته پرستش نیست.

همچنین قرآن در بیان ربوبیت عام الهی می‌فرماید: ﴿فَلِلَّهِ الْمُدْرَبَاتِ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (جاثیه / ۳۶). این آیه کریمه، بیانگر ربوبیت عام الهی نسبت به آسمان‌ها و زمین و عوالم گذشته و آینده و همه موجودات مجرد و مادی است. تکرار سه بار «رب» و اضافه آن به «سماوات» و «ارض» و «عالمین» تصریح و تأکید بر این حقیقت است که رب همه موجودات امکانی، یکی است.

برای عموم و شمول ربوبیت الهی، هیچ مورد نقضی وجود ندارد مگر یک آیه که فرشتگان مدبر امر دانسته شده‌اند: ﴿فَالَّذِينَ هُمْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾ (نازعات / ۵). لکن این آیه کریمه نیز نقض توحید ربوبی نیست؛ زیرا قرآن کریم افزون بر اینکه تدبیر مطلق امور را به خدا اسناد می‌دهد: ﴿لَهُمُ السُّوْیَ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾ (یونس / ۳)، از زبان خود فرشتگان نقل می‌کند که آنان جز اینکه مظهر ربوبیت خدای سبحان باشند، وظیفه دیگری بدون اذن او ندارند: ﴿وَمَا تَنْزِيلُ الْإِلَهِ بِأَمْرِ رَبِّكَ...﴾ (مریم / ۶۴).

مضمون آیه این است که علل قبلی ما و معالیل بعدی ما و آنچه بین سابق و لاحق،

یعنی متن هویت ما قرار دارد و تمام هستی ما همگی از آن خداست. پس فعل ما و آنچه متفرع بر وجود ماست، از آثار ربوبیت اوست. بنابراین هر گاه در آیه یا روایتی، تدبیر امور به فرشتگان یا به انسان کامل و یا به موجودی دیگر اسناد داده شود، بدین معناست که تدبیر آنان مظهر و آیت تدبیر الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۲۷-۴۳۰).

توحید در رازقیت

رازقیت به این معنا که فاعلی بدون استعانت از مقامی، و از طریق آفرینش اسباب و مسببات، جانداران را در دریا و خشکی روزی دهد، فعل مختص خدا و از شئون توحید در خالقیت است و احدی جز پروردگار، انجام‌دهنده این کار نیست؛ زیرا روزی دادن همان طرح و آفرینش سلسله اسباب و مسبباتی است که منتهی به بقای حیات جاندار می‌گردد. بنابراین خدا از آن نظر که جهان را آفریده، خالق است و از آن نظر که مواهب جهان را در مسیر تغذیه و زندگی جانداران قرار داده است، رازق می‌باشد. اما این، مانع از آن نیست که موجودی دیگر به اذن و مشیت حکیمانه خدا در مسیر روزی دادن جانداری قرار گیرد و به اذن الهی روزی‌دهنده او باشد. در قرآن مجید همان طور که روزی دادن به خدا نسبت داده شده، به غیر او نیز انتساب یافته است، هرچند تفاوت میان این دو نسبت از زمین تا آسمان است؛ برای مثال، خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (ذاریات / ۵۸)؛ و در عین حال، به اولیای افراد قاصر چنین خطاب می‌کند: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء / ۵).

طبق این دو آیه، هم خدا رازق است و هم ولی (پدر)، اما تفاوت این دو بسیار روشن است. خداوند مستقلاً و بدون اتکا به کسی دارنده این فعل است در حالی که پدر با اتکا به قدرت و مواهب الهی، موجب تغذیه فرزند خود می‌گردد (سبحانی، جهان‌بینی اسلامی، ۱۳۶۱: ۳۱۲-۳۱۴).

آیات مربوط به رزق چند دسته‌اند:

۱. آیاتی که فعل رزق را بدون حصر، به خدا نسبت می‌دهند؛ مانند: ﴿اللَّهُ الَّذِي

خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ (روم / ۴۰).

۲. آیاتی که فعل رزق را به غیر خدا نسبت می‌دهند؛ مانند: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾

(نساء / ۵).

۳. آیاتی که خدا را «خیر الرازقین» معرفی می‌کنند؛ مانند: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾

(حج / ۵۸).

۴. آیاتی که رازق بودن را منحصرأ از آن خدای سبحان می‌دانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ...﴾

(ذاریات / ۵۸).

این آیات، مبین نظر نهایی قرآن کریم درباره رازقیت است. بنابراین تنها خدا رازق است و اگر غیر خدا به این عنوان موصوف شود، بدین معناست که آن شیء یا شخص به نحو مظهریت خدا عهده‌دار رزق است؛ چون رازقیت از صفات فعل خداست و دیگران می‌توانند مظهر آن باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۳۰-۴۳۲).

توحید در ولایت

یکی از شاخه‌های توحید، توحید در ولایت است؛ بدین معنا که سرپرستی همه امور ممکنات به دست خدای متعال است.

اقسام ولایت

ولایت یا تکوینی است یا تشریحی؛ زیرا امور جهان یا حقیقی است یا اعتباری. امور حقیقی اموری‌اند که عمل اختیاری انسان، در بود و نبود آنها دخیل نیست. منظور از امور اعتباری در اینجا اموری است که تنها در حوزه حیات انسانی یافت می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر انسان نباشد، از آنها خبری نیست؛ مانند ملکیت، ریاست و اموری از این سنخ که انسان برای گذراندن زندگی خود، آنها را اعتبار کرده است.

نکته قابل توجه این است که تقسیم ولایت خداوند به تکوینی و تشریحی، به ولایت بر تکوین و ولایت بر تشریح برمی‌گردد؛ یعنی ولایت تشریحی که قسیم ولایت تکوینی است، خود امری حقیقی و تکوینی است، نه اعتباری؛ زیرا اگر کسی سبب جعل قانون شود، ولایت او بر قانون، امری حقیقی است. البته ولایت حاکم اسلامی از سنخ ولایت تشریحی است که بر خردورزان جامعه مستقر است، چنان که ولایت پدر و جد بر خردسالان محجور از قبیل ولایت تشریحی است که در محدوده شریعت اجرا می‌شود. یکی از آیاتی که مشتمل بر ولایت تکوینی و تشریحی برای خدای سبحان است، این

آیه است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/ ۲۵۷). شمول این آیه کریمه نسبت به ولایت تشریحی از آن روست که خدای سبحان با جعل قوانین نورانی، انسان‌ها را از ظلمت گناه به نور اطاعت هدایت می‌کند. پس ولایت تشریحی خدا در نورانی کردن جامعه ایمانی به جعل و ابلاغ احکام تکلیفی مانند نماز یا احکام وضعی مانند طهارت در عبادت و صحت و فساد عقود و ایقاعات در معاملات است. وقتی انسان معتقد به اصول دین، با عمل صالح در راه سیر و سلوک به سوی خداوند قرار گرفت، خدای سبحان با ایجاد گرایش تکوینی و کشش درونی در او، وی را تحت ولایت خاص تکوینی خود قرار می‌دهد و با ایجاد اشتیاق در او نسبت به فضایل و انزجار از رذایل، او را برای پیمودن آسان راه خدا آماده می‌سازد.

توحید در حاکمیت

مقصود از حکومت همان سلطه، و مقصود از حاکم همان صاحب سلطه‌ای است که هدفش استقرار نظم در جامعه است؛ یعنی حاکم کسی است که به خاطر ولایتی که دارد، می‌تواند درباره اموال و نفوس مردم تصمیم بگیرد. البته مقصود این نیست که حاکم می‌تواند اموال مردم را به یغما ببرد و نفوس را از میان بردارد، بلکه مقصود این است که وی می‌تواند برای حفظ نظم، محدودیت‌هایی را در اموال انسان‌ها اعمال کند. حکومت به خاطر ولایتی است که حاکم بر جان و مال انسان مورد ولایت دارد و چون تمام انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسان‌اند، از این رو کسی بالذات حق ولایت بر کسی را ندارد مگر خدای بزرگ که تمام هستی انسان از جان و مالش مخلوق اوست و یا آن گروه که خداوند به آنان ولایت داده است.

حکومت حقی مختص به خداست، به سان شفاعت. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصُمُ بَيْنَهُمْ﴾ (زمر/ ۳). البته نباید چنین استنباط کرد که خدا باید به طور مستقیم اداره امور بندگان و نظام اجتماع را به عهده گیرد و چون ولایت دارد باید امیر هم او باشد، بلکه خدا به خاطر داشتن چنین حقی می‌تواند امیری از جنس بشر برای آدمی معین کند که از جانب حضرتش حکومت کند؛ زیرا فرمان‌روایی او به طور مستقیم بر بشری که در محیط مادی زندگی می‌کند، امکان‌پذیر نیست (سبحانی، مبانی توحید/ از نظر

قرآن، ۱۳۶۱: ۳۲۲-۳۲۴).

مسلماً طرح حاکمیت خداوند در جامعهٔ امروزی که شاهد بروز مکاتب انحرافی مختلف است، بسیار بعید جلوه خواهد کرد. بنابراین آنچه منطق واقعیابی انسان اقتضا می‌کند، این است که خود واقعیت را پیگیری نماید و هراسی از شرایط ساختگی ذهن‌ها که به وسیلهٔ قدرت پرستان به وجود آمده است و هر گونه واقعیت‌های ضروری و مفید را بعید جلوه می‌دهد، نداشته باشد.

در راستای محقق نمودن این هدف، پیروی از عقولِ رشدیافتهٔ انسان‌ها و فطرت پاک آنان و پیامبران عظام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بسیار راهگشاست؛ چون این‌ها وسایل حاکمیت خداوندند، چنان که عقل و نبوغ و قلب با صدها فعالیتی که دارد، وسایل فعالیت انسان می‌باشد. پس در حقیقت، منظور از حاکمیت الهی، ظهور ارادهٔ خدا به وسیلهٔ پیامبران و عقول سلیم در جوامع بشری و اجرای آن به وسیلهٔ خود انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۸۳: ۲۳۰-۲۲۵/۹).

توحید در مالکیت

مراد از توحید در مالکیت، اعتقاد به مالکیت خدا نسبت به تمام کائنات است.

اقسام مالکیت

مالکیت یا اعتباری است یا حقیقی. مالکیت اعتباری مانند مالکیت انسان نسبت به خانه و زمین و ماشین که فرد بر مبنای قرارداد، مالک آن‌ها می‌شود. اما مالکیت حقیقی امری تکوینی و واقعی است؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خود. قرآن کریم این نوع مالکیت را منحصرأً از آن خدا دانسته است و مالکیت انسان نسبت به گوش و چشمش را نیز از او می‌داند: ﴿أَمْ نَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ (یونس / ۳۱).

همهٔ انبیا در این پیام مشترک‌اند که کسی تکویناً مالک چیزی نیست. سرّ اینکه قرآن فقط زبان قال و زبان حال انبیا را نقل می‌کند که ﴿قُلْ لَأَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾ (اعراف / ۱۸۸) از دو جنبه است:

۱. انبیا بر اثر سعهٔ وجودی و کمال شهودی در دنیا این حقیقت توحیدی را می‌بینند و آن را باور دارند، اما دیگران در قیامت که روز ظهور حقایق توحیدی است، این

مطلب را می‌فهمند که جز خدا هیچ کس در هیچ نشئه‌ای مالک حقیقی نبوده و نیست: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶).

۲. برای اینکه پیروان متعصب و دوستان جاهل انبیا، آنان را از مقام بندگی به مقام خدایی بالا نبرند؛ زیرا همواره خطر دوستان جاهل و افراطی در سدّ راه انبیا از خطر دشمنان لجوج و تفریطی کمتر نبوده است. هدف انبیا، دعوت مردم به مالک حقیقی یعنی خدای منان بوده است، اما گاه پیروان متعصب یا افراطی، اینان را تا مقام ربوبیت بالا می‌بردند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۷-۴۲۲).

توحید در استعانت

استعانت به معنای یاری خواستن از کسی است و اقسامی دارد (مظاهری، ۱۳۸۳: ۱۰۷-۱۰۹):

۱. توحید در تأثیر

توحید در تأثیر به این معناست که هیچ یاور مؤثّری در هستی جز خداوند نیست و هر کس در رفع نیازمندی‌هایش متکی به غیر خدا باشد، مشرک است.

۲. توحید در سبب‌آفرینی

توحید در سبب‌آفرینی به این معناست که اسباب ظاهری اگرچه تأثیر دارند، اثر مستقل ندارند و تأثیر آن‌ها ناشی از قدرت الهی است که «سبب» را می‌آفریند. البته اعتقاد به خداوند مستلزم چنین عقیده‌ای نیز هست ولی عمل اکثر مردم چنان است که گویی به آن باور ندارند و خداوند به آن چنین اشاره می‌کند: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۰۶).

در ذیل این آیه شریفه، روایاتی از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده است؛ از جمله روایتی از امام صادق علیه‌السلام که فرمود:

مقصود مردی است که می‌گوید: اگر فلان کس نبود من هلاک شده بودم و اگر فلان کس نبود من به چه و چه رسیده بودم و اگر فلان کس نبود خانواده‌ام تلف شده بود. آیا نمی‌بینی که چنین کسی برای مالکیت خداوند، شریک قائل می‌شود و دیگران را روزی رسان خود و دفع‌کننده خطر می‌داند؟ راوی می‌گوید: پرسیدم: اگر

آن مرد بگوید که خدا به واسطه فلان کس بر من منت گذاشت وگرنه هلاک شده بودم، چگونه است؟ حضرت فرمود: درست است و اشکالی ندارد (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۵/۱۵).

۳. توحید در برکندن اسباب

موّحدی که به مرتبه توحید افعالی نائل شده است به سببی جز خدا قائل نیست و آنچه سبب طولی و مؤثر است، در واقع، سرابی فریبنده است که تشنه آن را آب می‌پندارد در حالی که آن فقط سببی صوری است.

فعل اختیاری

با تطبیق فاعل‌های هشت‌گانه^۱ بر نفس انسان معلوم می‌شود که نفس آدمی مصداق تمام اقسام فاعل‌هاست و تمام آن افعال از او صادر می‌شود. اما آنچه از فعل آدمی در این جستار مدّ نظر است و به رابطه آن با توحید افعالی می‌پردازیم، فعل قصدی و اختیاری است.

تعریف فعل اختیاری

اگر یک شیء بر انجام دادن و انجام ندادن یک فعل توانا باشد و صدور یافتن یا نیافتن آن فعل نسبت به آن شیء، نسبت مساوی داشته باشد، آنگاه اگر آن فعل به پیروی از اراده‌ای پدید آید که نسبت ایجاد را ترجیح داده است، آن فعل را «فعل اختیاری» گویند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۲).

مبای افعال اختیاری^۲

اعمال و افعال اختیاری چهار مبدأ دارد: تصوّر و تصدیق مطلوب، شوق، عزم و تصمیم (اراده)، و قوه عامله که به حرکت درآورنده عضلات است. توضیح آنکه نفس انسان یک مبدأ فاعلی علمی است که اموری از آن صادر

۱. فاعل‌های هشت‌گانه در حکمت اسلامی عبارت‌اند از: فاعل طبیعی، فاعل قسری، فاعل جبری، فاعل

۲. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۷۲-۴۷۰/۱.

می‌شود که آن‌ها را کمال برای خود تشخیص داده است و از این رو، نیاز دارد که پیش از انجام کار، آن را تصوّر کند. در حیوانات، این عمل به کمک وهم یا خیال صورت می‌گیرد. در انسان، عقل عملی نیز به آن دو اضافه می‌گردد. قوه وهم، معانی جزئی را درک می‌کند و حیوان بر اساس ادراک آن، عمل می‌کند؛ مثلاً موش دشمنی گربه را می‌فهمد و از گربه می‌گریزد. اما در انسان، عقل عملی او نیز به خیال یا وهم ضمیمه می‌شود و مبدأ تصوّری فعل را تحقّق می‌بخشد.

نفس بعد از تصوّر فعل، کمال بودن آن را تصدیق می‌کند. حال اگر تصدیق [به کمال بودن فعل] بدیهی و روشن و یا ملکهٔ راسخی در نفس باشد، نفس بدون تأمل و درنگ به کمال بودن آن فعل حکم می‌کند؛ مانند کسی که سخن می‌گوید و حروف را یکی پس از دیگری بدون اندیشه بر زبان جاری می‌کند. اگر تصدیق [کمال بودن فعل برای فاعل] برای نفس روشن نبود، نفس می‌اندیشد و به بررسی مرجّحات می‌پردازد. پس اگر به چیزی دست یابد که کمال بودن آن فعل را روشن می‌سازد، به آن حکم خواهد کرد.

پس از تصدیق به فایده و کمال بودن کار، شوق به انجام آن کار در نفس پدید می‌آید؛ زیرا شوق دومین کمالی است که معلول تصدیق به فایدهٔ کار است. «اگر شوق، به دنبال ادراک نفع و لذّت حاصل شود، به انجام فعل و جلب شیء منجر می‌گردد و آن را "قوهٔ شهوت" گویند. اما اگر شوق به دنبال ادراک رنج حاصل شود، به ترک و دفع آن عمل می‌انجامد و آن را "قوهٔ غضب" می‌گویند» (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

به دنبال شوق، اراده تحقّق می‌یابد. باید دانست «آن دسته از افعال انسان که علم در انجام آن‌ها دخالت دارد از ارادهٔ فاعل خالی نیست حتّی فعل جبری؛ [زیرا وقتی کسی با تهدید، انسان را بر انجام کاری مجبور می‌سازد، انسان با توجّه به تهدید آن شخص و برای دفع شرّ او تصمیم به انجام آن کار می‌گیرد. پس در اینجا نیز انجام کار، مسبوق به اراده می‌باشد]» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/۴۷۴).

به هنگام پدید آمدن عزم و اراده یکی از دو طرف ایجاد یا ایجاد نشدن فعل که نسبت به شخص توانا نسبت مساوی داشته باشد، ترجیح پیدا می‌کند. پس از پدید

آمدن اراده، قوه عامله که در عضلات پراکنده است عضلات را به حرکت درمی آورد و در این مرحله فعل مورد نظر تحقق می یابد. «تفاوت قوه عامله با دیگر مبادی از آن جایی معلوم می شود که در برخی اوقات، سایر مبادی تحقق یافته اند اما به دلیل عیب قوه تحریک، عمل انجام نمی گیرد؛ مانند افراد فلج» (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۷۴). «این مبدأ، نزدیک ترین مبدأ به فعل اختیاری است و مبدأ متوسط فعل، شوقی است که اراده و اجماع را به دنبال می آورد و مبدأ بعید، تصوّر فعل و تصدیق به فایده آن است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۶/۱).

باید دانست افعال انسان مانند هر ممکن الوجود دیگری ذاتاً به گونه ای است که شدن و نشدن برای آن ممکن است اما در پرتو علل و مقدمات مذکور ضرورت می یابد و این ضرورت، منافاتی با اختیار ندارد بلکه مؤید و مؤکد آن است؛ چون این افعال با اختیار ضروری می شوند.

اختیاری یا غیر اختیاری بودن مقدمات فعل^۱

مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیستند و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن اختیاری باشند؛ زیرا اولاً تصوّر و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیستند که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد. ثانیاً اگر ما فرض کنیم که همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می شوند، تسلسل پیش می آید و تا بی نهایت پیش خواهد رفت که امری محال است. به علاوه، ما وجداناً حس می کنیم که نسبت به انتخاب خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات آن. انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی مختار است ولی نسبت به افعال نفسانی خود این آزادی را ندارد. مقصود از اینکه «افعال نفسانی اختیاری نیست» این نیست که هیچ یک از افعال انسانی تحت قدرت و اختیار انسان در نمی آید بلکه مقصود این است که امور نفسانی، مانند حرکات و افعال خارجی انسان نیست که همواره مسبوق به مقدمات اختیاری باشد. اگر همواره مقدمات نفسانی، مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد، مستلزم تسلسل است. پس

۱. ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵: ۶۲۳/۶-۶۲۵.

«هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست»؛ چنان که دربارهٔ تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است. اگر امور نفسانی به هیچ وجه اختیاری نباشند، لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی دربارهٔ تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکهٔ تقوا و شجاعت و... لغو باشد و حال آنکه اختیاری بودن این موضوع را بالضروره احساس می‌کنیم.

دیدگاه‌ها دربارهٔ توحید افعالی و فعل اختیاری انسان

۱. نظریهٔ جبر

جبریون معتقدند: هر فعلی که از انسان سر می‌زند به قدرت و ارادهٔ خداست و قدرت و ارادهٔ انسان در آن هیچ تأثیری ندارد بلکه انسان مانند آلتی است که خداوند متعال آن را با اراده و اختیار خود به هر طرف که بخواهد می‌گرداند. بنابراین فرقی میان گام برداشتن انسان و رعشهٔ دست و پای او نیست. به عبارت دیگر، بشر مختار نیست و اعمال او آفریدهٔ خدای سبحان است.

عبدالرزاق لاهیجی اشعریان را معتقد به نظریهٔ جبر دانسته و در تبیین نظر آن‌ها گفته

است:

اشعری فعل بنده را بدون وساطت اختیار و ارادهٔ بنده، مخلوق خداوند می‌داند؛ چنان که مذهب او در ایجاد همهٔ موجودات همین طور است؛ چه خداوند را مباشر ایجاد همهٔ موجودات می‌داند و قائل به هیچ واسطه‌ای نیست؛ حتی سوزاندن آتش و یخ زدن آب را فعل بی‌واسطهٔ خداوند می‌داند و آتش و آب و امثال آن را اسباب عادی می‌خواند و می‌گوید: «عادت الله جاری شده که سوزاندن لباس در وقت تماس با آتش صورت گیرد بدون آنکه آتش مدخلیتی در سوزاندن داشته باشد» (۱۳۷۲: ۲۶).

از مهم‌ترین ادله‌ای که جبریون در اثبات عقیدهٔ خود بیان می‌کنند، آیاتی است که در آن‌ها صریحاً بیان می‌شود که هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیت الهی؛ مانند این آیه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن نَّشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مَن نَّشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن نَّشَاءُ وَتُذِلُّ مَن نَّشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶).

علامه طباطبایی در پاسخ به ادلهٔ اشاعره می‌گوید:

اگر خدای سبحان بندگان خود را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده بود [به طوری که اولی نمی توانست مخالفت و دومی نمی توانست اطاعت نکند] دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران، بهشت و برای معصیت کاران، دوزخ مقرر بدارد [و حال که مقرر داشته] لازم است دادن پاداش به اطاعت کننده، بیهوده گردد و کیفر گناهکار ظلم باشد، در حالی که انجام کار بیهوده و ظلم نزد عقلا قبیح و مستلزم ترجیح بدون مرجح است و کار قبیح، کار بدون دلیل و حجت است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۴۸/۱؛ نیز ر.ک: حلی، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

بنابراین، چنین کاری از خدای حکیم سر نمی زند.

علامه حلی نیز در پاسخ به ادله اشاعره می گوید:

هر کس وجداناً درک می کند که افعالش را به اختیار خویش انجام می دهد و یا ترک می کند و برای او هیچ اجباری در انجام یا ترک کارها وجود ندارد (۱۴۰۷: ۳۰۸).

با توجه به مطالب گفته شده، به این نتیجه می رسیم که انسان در انجام کارهایش مجبور نیست بلکه اختیار دارد.

۲. نظریه تفویض

شهید مطهری درباره عقیده تفویض که بیشتر، معتزله بدان معتقدند، چنین می گوید:

به عقیده معتزله، اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را به وجود آورده است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تعالی تکوین یافت، به حسب طبع خود، گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می آید، مقتضای طبع خود جهان است؛ عیناً مانند کارخانه ای که به وسیله یک نفر مهندس تأسیس می شود. دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدایی کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه ایجاد شد، به حسب طبع خود کار می کند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین، جهان پس از آنکه از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد، به خود واگذاشته و تفویض شده است. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و به خود واگذاشته شده و افعال وی کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است. این نظریه را از این جهت «نظریه تفویضی» می گویند (۱۳۷۵: ۶۲۸/۶).

۱. «... وَلَقَبَحَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ الْفَعْلَ فِينَا ثُمَّ يَعْدُبْنَا عَلَيْهِ».

برخی دلایل مفوضه^۱

برخی دلایل قائلان به تفویض را بیان می‌کنیم:

دلایل عقلی

الف) فعل انسان تابع قصد و اراده اوست و آنچه اراده کند انجام می‌دهد و آنچه اراده نکند انجام نمی‌دهد. بنابراین، انسان خود پدیدآورنده فعل خویش است و خداوند آن را در انسان نیافریده است.

ب) نمی‌توان خداوند را خالق افعال بشر دانست؛ زیرا در افعال بشر ظلم و ستم وجود دارد در حالی که خداوند از ظلم و ستم منزّه است.

ج) «اگر بنده در فعل خودش مستقل نباشد، مدح و ذم او صحیح نیست» (خزازی، بی‌تا: ۱۶۰/۱).

د) همچنین معتزله چون می‌خواستند خداوند متعال را از معاصی و کفر و زشتی‌ها پاک بدانند، به نظریه تفویض معتقد شدند به طوری که گفته‌اند:

لو لم نُقَلِّ بالتفویض لزم استناد القبائح إلیه تعالی وهو لا یناسب مع جلاله (همان)؛ اگر به تفویض معتقد نشویم، لازم است ناپسندی‌ها به خدای متعال استناد داده شود و این با جلالت و عظمت پروردگار سبحان سازگاری ندارد.

دلایل نقلی

آیات قرآن نیز بیانگر این است که خداوند، آفریدگار فعل انسان نیست؛ زیرا مطابق این آیات آنچه خداوند می‌آفریند، نیکوست: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده / ۷) و دارای اتقان و استواری است: ﴿الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (نمل / ۸۸)، در حالی که میان افعال بشر، کارهای ناپسند و غیر متقن و سست یافت می‌شود. پس خداوند، فاعل و خالق این افعال نیست، چنان که قرآن کریم فرموده است: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف / ۲۹)؛ یعنی امر ایمان و کفر به مشیت و خواست انسان واگذار شده است.

در پاسخ به ادله مفوضه می‌گوییم:

لازمه سخن مفوضه این است که انسان در مقام فاعلیت به خدای متعال نیازمند نیست

بلکه در آن مقام مستقل است و این سخن با توحید افعالی و اینکه مؤثر مستقل تنها خدای متعال است، مخالف است (همان: ۱۶۱/۱).

علامه طباطبایی در توضیح این مطلب فرموده است:

معتزله هرچند با جبری مذهبیان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان و سایر لوازم آن مخالفت کرده‌اند، در راه اثبات اختیار، مرتکب اشتباهی شده‌اند که کمتر از اشتباه جبریون نیست و آن اشتباه این است که: اول در برابر جبری‌ها تسلیم شده‌اند که اگر اراده ازلی خداوند به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند؛ و از جهت دیگر اصرار داشته‌اند که مختار بودن بندگان را اثبات کنند و ناگزیر گفته‌اند: از اینجا می‌فهمیم که افعال بندگان مورد اراده ازلی خداوند نیست و ناگزیر شده‌اند بگویند: تمامی موجودات خالقی دارند به نام خدای سبحان ولی افعال انسان‌ها خالق دیگری دارد و آن خود انسان است، غافل از اینکه این هم نوعی ثنویت و دوخدایی است (۱۵۵/۱: ۳۶۳).

۳. نظریه «أمر بین الأمرین» تبیینی متین از رابطه توحید افعالی با اختیار انسان با توجه به مطالب نقل شده به این نتیجه رسیدیم که جبر با اصل عدل الهی و تکلیف و توابع آن ناسازگار است و تفویض با عمومیت قدرت الهی مخالف. از این رو، ائمه علیهم‌السلام هر دو نظر را ردّ و نظریه «أمر بین الأمرین» را ثابت کرده‌اند. در ادامه جستار این نظر را بررسی می‌کنیم.

برخی احادیث معصومان علیهم‌السلام دالّ بر نظریه «أمر بین الأمرین»

برخی احادیث ائمه علیهم‌السلام در قالب مثال‌های گویا و رسا و بعضی بدون مثال و با بیانی شیوا بر حقیقت «أمر بین الأمرین» دلالت می‌کنند. مضمون همه این روایات چنین است که انسان در اطاعت از اوامر و نواهی الهی نه مجبور است و نه چنین است که کارها به وی واگذار شده باشد بلکه خداوند متعال تنها امر می‌کند ولی این انسان است که با اختیار خود از آن امر اطاعت یا نافرمانی می‌کند و اراده الهی نیز به این تعلق گرفته است که انسان با اراده و اختیار خود از نبی اکرم پیروی کند و بهشتی شود و یا از آزادی خداداد خویش سوءاستفاده نماید و به سبب بی‌ایمانی و نافرمانی، نادرستی و بداخلاقی، تنبلی و تن‌پروری خویش را به ذلت و خواری بکشاند. برخی از این احادیث

عبارت‌اند از:

الف) امام صادق علیه السلام در حدیثی فرمود:

«نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر». راوی گوید: گفتم: امر میان دو امر چیست؟ فرمود: «مثالش این است که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی، او نپذیرد و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد. پس چون او از تو نپذیرفته است و تو او را رها کرده‌ای نباید گفت که تو او را به گناه امر کرده‌ای» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۰/۱).

مصطفوی در شرح این حدیث چنین می‌گوید:

مثال امام راجع به ارتباط گناه به خدای متعال است و اینکه نه جبر درست است، نه تفویض. توضیح آنکه اگر شخصی که گناهکاری را می‌بیند، دست و پای او را ببندد و نگذارد گناه کند، مثالی از مذهب جبر است و اگر او را ببیند و هیچ نگوید، مثال برای تفویض می‌شود. ولی آنچه امام فرمودند، مثال برای مذهب اختیار «امر بین الأمرین» است؛ یعنی خداوند متعال بندگانش را به انجام گناه مجبور نمی‌کند و آنها را نیز به خودشان و نمی‌گذارد بلکه با زبان پیامبر و امام و مبلغین خود، بندگانش را از گناه نهی می‌کند و چون نشنیده گرفتند آنها را به خودشان و می‌گذارد. سپس ایشان در گناه و عصیان تا آنجا می‌تازند که از گرفتار شدن به چنین مهلکه‌ای به خداوند متعال پناه می‌بریم (همان: ۲۲۴/۱).

صدرالمتألهین نیز در شرح این حدیث بیانی جالب دارد، آنجا که می‌گوید:

اندیشه و عقل بسیاری از حکما و دانشمندان از فهم و درک حقیقت «امر بین الأمرین» فرو مانده است، چه رسد به افراد معمولی و افکار سطحی؛ و مثالی که امام انتخاب کرده‌اند برای راهنمایی این گونه افراد و افکار و حفظ اعتقاد آنان از انحراف به سوی جبر یا تفویض، روشنگر و گویاست؛ زیرا در این مثال، به دو مطلب توجه شده است: ۱- نهی گنهکار؛ ۲- باز نداشتن جبری او از گناه. مطلب نخست بیانگر این است که او به کلی به خود واگذار نشده است و در نتیجه، اندیشه تفویض باطل است. چنان که مطلب دوم بیانگر مجبور نبودن او در گناهی است که انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱۹۸/۴).

ب) در حدیث دیگری آمده است:

روزی مردی به امام صادق علیه السلام گفت: قربانت شوم، آیا خداوند متعال، بندگان را بر

گناه مجبور کرده است؟ امام فرمود: «خداوند دادگتر از آن است که ایشان را بر گناه مجبور و سپس به خاطر انجام آن گناه عذابشان کند». آن مرد گفت: قربانت شوم، پس کار را به بندگان وا گذاشته است؟ امام فرمود: «اگر به ایشان واگذار کرده بود در تنگنای امر و نهی شان قرار نمی داد». آن مرد گفت: پس میان این دو منزل دیگری است؟ فرمود: «آری، فراختر از میان آسمان و زمین» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۲۲/۱).

از کلام امام معلوم می شود که اختیار و آزادی در عقیده شیعه حد وسطی میان جبر اشعری و تفویض معتزلی است. اختیار و آزادی که شیعه به آن معتقد است، به این معناست که:

بندگان، مختار و آزاد آفریده شده اند اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شئون هستی و از جمله شأن فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند (مطهری، ۱۳۸۳: ۹۹/۳).

در نتیجه، آزادی و اختیاری که شیعه به آن معتقد است، با آنچه معتزله درباره آزادی به آن معتقد است، متفاوت است؛ چون «آزادی و اختیار معتزله مساوی است با تفویض؛ یعنی وا گذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تأثیر که البته این مطلب با توحید افعالی واجب الوجود ناسازگار است» (همان).

«أمر بین الأمرین» از دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه

فلاسفه و متکلمان امامیه با الهام گرفتن از خاندان عصمت و طهارت درباره ارتباط توحید افعالی و اختیار انسان به حقیقت «أمر بین الأمرین» معتقدند و آن را چنین توضیح می دهند:

در تمام جهان هستی، فاعل مستقلی به جز خداوند متعال نیست و دیگر موجودات، همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند و وجودشان عین فقر و وابستگی به خداوند متعال است، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست، دارای صفات و آثاری هستند و کارهایی انجام می دهند ولی در هیچ یک از اینها استقلال ندارند. پس اگر کسی ممکن را شناخت و دانست که وجود ممکن، چیزی به جز ربط نیست، خواهد دانست که فعلش نیز با آنکه فعل اوست، در عین حال، فعل خداوند نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است، ظهور قدرت خداوند و اراده و علم و فعل اوست و این همان «أمر بین الأمرین و

منزلة بين المنزلتين» می‌باشد و شاید آیه شریفه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/ ۱۷) و همچنین آیه مبارکه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (دهر/ ۳۰)، به همین معنی اشاره داشته باشد که در آیه اول با اینکه پرتاب کردن را اثبات می‌کند و «اِذْ رَمَيْتَ» می‌گوید، در عین حال، پرتاب کردن را نفی می‌کند و «مَا رَمَيْتَ» می‌فرماید. همچنین در آیه دوم که می‌فرماید: «شما نخواهید خواست مگر آنکه خداوند بخواهد» که در عین حالی که مشیت را برای خلق اثبات می‌فرماید، وابستگی آن را به مشیت الهی بیان می‌کند، نه اینکه بخواهد بگوید که دو چیز دارای تأثیر باشند: مشیت خلق و مشیت خالق، و با اینکه به طور اشتراک، مؤثر باشند بلکه به گونه‌ای است که مشیت ممکن، ظهور مشیت خداوند و عین ربط و تعلق به مشیت خداوند است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۷۴).

به عبارت دیگر، افعال انسان ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده آدمی دارد و او حقیقتاً فاعل کارهای خود است. بنابراین، نظریه جبر باطل است. ولی از آنجا که هستی او، آفریده خداوند و مخلوق اوست، فعل او - در عین اینکه به طور تکوینی و حقیقی به او استناد دارد - به خداوند نیز استناد می‌یابد. پس نظریه تفویض نیز باطل است و چون این دو استناد در طول یکدیگرند نه در عرض هم، هیچ گونه تعارضی رخ نخواهد داد؛ مثلاً می‌گوییم: هم آتش به طور مستقیم در چوب اثر می‌کند و هم اراده خداوند در سوختن چوب مؤثر است؛ نهایت اینکه این دو در طول هم قرار دارند نه در عرض هم.

نتیجه‌گیری

هرچند حول و قوه‌ای جز حول و قوه خداوند نیست و تمام افعال از جمله افعال انسان به خداوند مرتبط است، «حقیقت این است که اراده الهی از ازل بر این تعلق گرفته است که هر معلولی از مجرای علل واقعی خود که در افعال بشر، یکی از آن علل خود انسان و اختیار و اراده اوست، سر بزند» (سبحانی، ۱۳۵۹: ۲۵). لذا جبری در کار نیست و انسان با اختیار خود افعالش را انجام می‌دهد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح الاشارات والتبیهات (نمط سوم، در باب نفس)، شرح حسن مصطفوی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵ ش.
۳. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۴. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، معادشناسی، چاپ نهم، مشهد، نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۲ ق.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، شرح باب حادی عشر، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، شرح فاضل مقداد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۹. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. خرازی، محسن، بدایة المعارف الالهیة فی شرح عقائد الامامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، عقاید استدلالی، قم، نصاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. سبحانی، جعفر، جهان‌بینی اسلامی، قم، توحید، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. همو، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، قم، قدس، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. همو، مبانی توحید از نظر قرآن، قم، فرهنگ، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، شرح الاصول من الکافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، محمدی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، نهاية الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمی اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۰. لاهیجانی، نواب، شرح نهج البلاغه، نرم‌افزار باب‌العلم، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، بی‌تا.
۲۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، درآمدی بر آموزش عقاید، قم، دارالعلم، بی‌تا.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش. و چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش.

۲۴. مظاهری، حسین، کاوشی نو در اخلاق اسلامی، ترجمه محمود ابوالقاسمی، تهران، ذکر، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

ترجمه چكيده ها

موجز المقالات

تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى

- على رضا الآزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- تكتم الآزاد (خريجة الحوزة العلمية بخراسان في السطح الثالث)
- أعظم رحمت آبادي (عضوة الهيئة التدريسية لمؤسسة حضرة النرجس البحثية)

لا شك في أنّ معرفة التيارات الفكرية في معرفة سبيل التطورات الفكرية للإنسان دور أكيد وبالغ الأهمية، لذلك حاولت الدراسة الراهنة أن تناقش وتعالج تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى. مع أنّ المسيحيين في العصور الأولى لم يكن لديهم فلسفة مبنية ومنقحة، لكن مسّتهم الحاجة لتبيين عقائدهم الكلامية إلى الفلسفات اليونانية الدارجة والرائجة في القرون الوسطى. أمّا بسبب وجود المحاذير ومشاهدة بعض المشاكل والتعارضات التي كانت موجودة بين عدد من التعاليم الدينية والفلسفية اضطروا إلى المراجعة إلى فلسفات أخرى ومن جعلتها الفلسفة الإسلامية وهذا لما أنّ آراء الفلاسفة المسلمين وفي قمتها آراء ابن سينا بسبب التلاؤم الذي أوجدت بين العقل والشرع كانت قادرة على حلّ مشاكل وتساؤلات مفكرى الأوروبيين. فإنّ ترجمة آثار

ومؤلفات ابن سينا إلى اللغات الأوروبية بدأت بعد مضيّ فترة قليلة من وفاته وآراء ابن سينا حول معرفة الوجود، الإلهيات، معرفة العالم، علم النفس ومعرفة المعاد جلبت أنظار الفلاسفة والمتألهين المسيحيين. فإن علماء مثل جونديساليوس، ديونيس، إسكوطوس، إكهارت وراجر بيكن كانوا إلى حدّ كثير متأثرين لآراء ابن سينا وعلماء مثل آلبرت الكبير، طوماس آكوئيناس، الكساندر أهل هيلز ويوهانس لاروشلي مع أنّهم لم يقبلوا بعض آراء ابن سينا ولكنهم في آرائهم وتفكراتهم كانوا متأثرين إلى حدّ بالغ بآراء ابن سينا. وفي نهاية المطاف نشير إلى ثلاثة من آراء ابن سينا التي أثرت أكثر تأثير على الفلسفة المدرسية لأوروبا وهي كما تلي: ١. المعرفة والإشراق، ٢. علاقة الذات بالوجود، ٣. مبدأ الفردية والمادة.

المفردات الرئيسة: الفلسفة الإسلامية، فلسفة القرون الوسطى، الإلهيات المسيحية، ابن سينا، آكوئيناس.

الماهية ومراتب الذكر في فكرة ابن العربي وملاً صدرا

□ عليّ الأرشد الرياحي (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

يعتبر الذكر بمثابة لسان الفؤاد، أول وسيلة ذا أهميّة للمناجاة مع الله سبحانه وتعالى. والذي كان دائماً موطن التفات الحكماء والعرفاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن العربي وملاً صدرا يعتبران من المفكرين الذين خاضوا عبر آرائهم في دراسة تلك القضية وبحثوا عنها بشكل أكيد. في دراستنا هذه وعبر الرجوع إلى آراء هذين المفكرين حاولنا أن ندرس ونعالج ماهية الذكر ومراتبه بعد مقارنة آرائهما حصلنا هذه النتيجة وهي أنّ الاتكاء على الخلوة يعتبر كأمراً لازم وضروريّ وشرط لتحقيق الذكر الحقيقيّ. هذا متفق عليه في آراء ابن العربي وملاً صدرا، لكن يرى ملاً صدرا أنّ المعرفة والفكر أمران لازمان للخلوة وهذا الأمر لا يشاهد في فكرة ابن العربيّ. في المقابل، على أساس فكرة ابن العربيّ الكشف والذكر والنسبة بينهما أمر هامّ وله دور بالغ الأهميّة. ولنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العربيّ يبيّن مراتب الذكر في عالم التكوين وعبر الالتفات إلى جميع الكائنات. لكن ملاً صدرا يبيّن هذه المراتب في عالم التشريع وضمن محورية الإنسان. وحصيلة هذه

الدراسة التحليلية هي أنه عندما نلاحظ ونطالع موضوعاً عرفانياً مع نظارة الحكمة المتعالية نرى أن الموضوع يتغير إلى حدّ كثير.

المفردات الرئيسة: الذكر، ابن العربي، ملاً صدرا، القرآن والروايات، الفكر، المعرفة.

دراسة مقارنة للمراتب الوجودية والمعرفية للإنسان الكامل

في آراء ابن العربي وملاً صدرا

- حسين البخاريّ القهبيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

لا شكّ في أنّ البحث حول الإنسان الكامل من أهمّ المباحث في صعيد الحكمة والفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة في هذا الحقل المعرفيّ بما أنّ الإنسان الكامل هو الحلقة الواسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى مع وجود الإنسان الكامل ييسر الكون والعالم والموجود المخبوء يصل إلى مرتبة الوجود الذي له ظهور وانكشاف. وهذا الجانب الوجوديّ من الإنسان الكامل يتكامل مع معرفة ساحته المعرفية. وعلى أساس آراء كبار كابن العربيّ وملاً صدرا لا يمكن التطرّق إلى صقع العرفان واستمرار هذا الطريق إلّا عبر الإنسان الكامل. فعليه الإنسان الكامل يكون سبباً لبسط العالم كما يكون دليلاً وعلامة للمعرفة بذات الله سبحانه وتعالى. وهذا بما أنّه يكون مرآة لجلاء أسماء وصفات الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المقالة الحالية وعبر أسلوب تحليليّ - توصيفيّ تدرس وتناقش مفهوم الإنسان الكامل وهذا على أساس آراء ابن العربيّ وملاً صدرا. وفرضية هذه الدراسة هي أنّ آراء ابن العربيّ وملاً صدرا حول الإنسان الكامل مع وجود مشابهاً بينهما ولكن في بعض الموارد توجد اختلافات أيضاً. الاختلافات التي يمكن أن نفسرها على أنّ ملاً صدرا يرى فكرة الإنسان الكامل أمراً عملياً ويمثلها في وجه أخلاقيّ والحال أنّ ابن العربيّ يرى الإنسان الكامل في الفكرة العملية فقط.

المفردات الرئيسة: الإنسان الكامل، الجانب الوجوديّ، الجانب المعرفيّ، ابن العربيّ.

التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بالفعل الاختياريّ للإنسان

- حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
 - مريم السادات الزياتيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة بجامعة الشهيد مطهريّ)
- من الواضح جدًّا أنّ التوحيد من أوّل مبادئنا الاعتقاديّة ويشمل التوحيد في الفكر والعمل ولكلّ من هذين الفرعين أقسامًا وشعبًا. من الجدير بالذكر أنّ التوحيد الأفعاليّ يعتبر واحدًا من أقسام التوحيد النظريّ ومن منظر الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يكون بمعنى أنّه كما أنّ موجودات العالم لا استقلال لها في الذات والصفات كذلك في حقل التأثير والتأثر متعلّقة بالله سبحانه وكلّ سبب في الكون يأخذ تأثيره وفاعليّته من القدير المتعال. لنا أن نشير إلى أنّ شعب التوحيد الأفعاليّ كالتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والرازقيّة والحاكميّة والمالكيّة... وكلّ من هذه الأقسام والشعب له علاقة باختيار الإنسان وتتعلّق بمسائل كالجبر والتفويض، ولكن يمكن تنفيذ جميع هذه الانحرافات الفكرية مع نظرية الاعتدال التي هي القول بعدم وجود الجبر والتفويض بل الأمر بينهما، النظرية التي تعتبر من عقائد الشيعة الحقّة.
- المفردات الرئيسة: التوحيد الأفعاليّ، التوحيد في الخالقيّة، اختيار الإنسان، الجبر، التفويض، أمر بين الأمرين.

ماهية الفكر والنظر من منظور المتكلمين والحكماء المسلمين

- رحمة الله كريم زادة
 - عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- من المعلوم أنّ الفكر أو النظر هو فعل ذهن الإنسان. يعتبر الذهن من قوى النفس الإنسانيّة وهو غير «العقل» و«النفس». يعتبر العقل والذهن من قوى النفس وكلّ شيء استند إلى قوى العقل يعتبر من قوى النفس أيضًا ولا فرق في هذا الأمر بين أن نقول بالتعدّد الوجوديّ لقوى النفس أو قلنا إنّ هذه القوى تعتبر من شؤون النفس. ولنا أن نوزع إلى أنّ ثمة آراء عدّة ومنوّعة حول الفكر بين المحقّقين من المتكلمين والحكماء. فإنّ المتكلمين أكّدوا وركّزوا في تعريف الفكر على لوازمه والحال أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ الفكر هو مجموع الحركتين وهما الحركة من المطالب إلى المبادى والحركة من

المبادئ إلى المطالب ولعلّ الذين اكتفوا في تعريف الفكر بالحركة الثانية هي أنّ الحركة الثانية تتضمن الحركة الأولى في ضمنها فلا يحتاج إلى ذكرها. ولعلّ سبب الاختلاف في استناد الفكر إلى العقل والنفس والذهن هو أنّ الذهن بعض الأحيان يتوجّه إلى الأمور غير المادّية، ففي هذه الحالة تصير عمل النفس الناطقة ولكن بعض الأوقات يتوجّه إلى الأمور المادّية وفي هذه الحالة تصير عمل النفس الحيوانية وهذا لا يكون بعنوان كونه فعلاً مباشراً للنفس الحيوانية، بل من حيث أنّ قوى النفس الحيوانية تساعد النفس الناطقة في الوصول إلى الغاية.

المفردات الرئيسية: النفس، العقل، الذهن، الفكر، مجموع الحركتين، المتكلمون، الحكماء.

ماهية الدهر والسرمد ووجه نسبتها بالزمان

- علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- معصومة العارفي (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

لقد استعمل عدد من الفلاسفة المسلمين الدهر والسرمد مقابل الزمان. لقد أوضح الفلاسفة هذين المصطلحين في عبارات يمكن حملها على المعاني المختلفة. لذلك برزت وحصلت تفاسير وتبينات عدّة حول الدهر والسرمد والزمان. لا شكّ في أنّ بيان نسبة الدهر والسرمد بالزمان أو بعبارة أخرى بيان كيفية عوالم الكون بالنسبة إلى الزمان لا زال كان موضع النقاش ومعرفة الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين من مختلف المذاهب الفكرية والدينية. وفي هذا المجال من بين الفلاسفة المسلمين هما ابن سينا وميرداماد اللذان عرضا بحثاً جامعاً وتاماً حول الدهر والسرمد والزمان ونسبة بعضها مع الآخر ونسبة كلّ منها كثلاثة أوعية وجودية للكون والتي ناجمة عن نسب الثابت بالمتغيّر والثابت بالثابت. ولكن في مقابل هؤلاء الفلاسفة، فخر الدين الرازي، تبعاً لأفلاطون، يرى أنّ الزمان جوهر باقٍ وإذا وقع مقارناً للأموال الحادثة يكون دواماً دون تغيير الأحوال وهذا هو الدهر والسرمد وإذا وقع مقارناً لحدوث الأموال الحادثة يكون الزمان وهذا بسبب حصول هذه الأموال الحادثة والتغيير في نسب الأشياء. وأمّا أبو البركات ضمن تعريف الزمان بمقدار الوجود وكون كلّ موجود زمانياً سعى وحاول لتعريف الدهر والسرمد بأسلوب

زمانى. والجدير بالذكر أنّ عددًا من الحكماء ذهبوا إلى كون الدهر والسرمد زمانًا موهومًا. الدراسة الحالية تطرقت إلى مناقشة هذه الآراء المختلفة.

المفردات الرئيسة: الدهر، السرمد، الزمان، ميرداماد، ابن سينا.

دراسة نظريّة الشبح فى مسألة الوجود الذهنيّ (وتبيين نسبته مع نظريّة الاتحاد الماهويّ)

- محمّد مهديّ المشكاتيّ (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهديّ المنصوريّ (خريج الحوزة العلميّة بقم)

هذه المقالة ترمي إلى دراسة نظريّة الشبح فى الوجود الذهنيّ وتطرّق إلى دراسة نظريّات ثلاث فى هذا المجال. فالنظريّة الأولى تطمح إلى دراسة نظريّة الشبح عند المشهور التي تراها نظريّة حيال نظريّة الاتحاد الماهويّ التي ترتأى أنّه إضافة على وجود الاختلاف الوجوديّ بين العين والذهن ثمة اختلاف ماهويّ بين العين والذهن والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة بوحدها لها أربعة تفاسير والتي بشكل تلقائيّ طرحت فى سبيل المباحث الفلسفيّة والكلاميّة. هذه النظريّات الاربع وعلى أساس الترتيب كما تلى: الأولى: الشبح المشابه؛ الثانية: الشبح الذى له لون من الرمز؛ الثالثة: الشبح مع الانقلاب؛ الرابعة: الجمع بين نظريّة الاتحاد الماهويّ ونظريّة المشهور فى باب الشبح. التفسير الثانى الذى فسره عدد من العلماء هو أنّه لا فرق بين نظريّة الشبح عند المشهور ونظريّة الشبح بمعنى الاتحاد الماهويّ. والتفسير الثالث له وجه مفهوميّ - حكائيّ، أى أنّ الماهيّة لا تصل بنفسها إلى الذهن بل يصل مفهوم منها التي لها خاصيّة الحكاية عن الخارج. وفى نهاية المطاف لنا أن نشير أنّ هذه الدراسة تعالج وتناقش هذه التفاسير وتقضى وتحكم بينها وفى الأخير تختار التفسير الثانى من الشبح.

المفردات الرئيسة: الوجود الذهنيّ، الشبح، الماهيّة، الذهن، المفهوم.