

نقد و بررسی ادله توحید افعالی در اندیشه فخر رازی

علی‌رضا فارسی‌نژاد*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۲

چکیده

در میان اندیشمندان اشعری، فخر رازی صراحتاً از واژه توحید افعالی بهره برده و تلاش کرده تا با اقامه دلایل متعدّد عقلی و نقلی، این مسئله را برهانی نماید. مقاله حاضر، ضمن بررسی تقریرهای مختلف فخر رازی از توحید افعالی، دلایل عقلی وی را در چهار دسته - دلایل وجودی؛ دلایل توحیدی؛ دلایل تفویض ستیزانه؛ دلایل جبرگرایانه - مورد ارزیابی قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که هر چند توحید افعالی در اندیشه او یک بحث کاملاً برهانی است؛ اما همه دلایل او توان اثبات قرائتی درست از توحید افعالی را ندارد. برخی از این دلایل، توحید افعالی به معنای یگانگی خداوند در خالقیت و فاعلیت (نفسی شریک در فاعلیت) را اثبات می‌کند؛ برخی، توحید افعالی به معنای فاعلیت بی‌واسطه یا باواسطه خداوند نسبت به همه افعال را اثبات می‌کند؛ برخی، هر دو معنای پیشین را اثبات می‌کند؛ برخی، تنها دلیلی بر نفی تفویض و عدم استقلال بنده در افعال است؛ برخی، قرائتی جبرگرایانه از توحید افعالی را اثبات می‌کند؛ و برخی نیز اشکالات و نواقصی دارد که از عهده اثبات هیچ یک از قرائت‌های توحید افعالی بر نمی‌آید.

واژگان کلیدی

توحید افعالی، توحید در خالقیت، جبر، تفویض، فخر رازی

مقدمه

توحید افعالی، یکی از اساسی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین و پر ابهام‌ترین مسائل کلامی، فلسفی و عرفانی است و با مسائلی چون «قضا و قدر»، «جبر و اختیار» و «سرنوشت انسان»، ارتباطی وثیق دارد. این بحث معمولاً تحت عنوان «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و در دو زمینه مطرح می‌شود که یکی اعم از دیگری است؛ گاه در مورد تأثیر و علیت در کل عرصه خلقت، و گاه در ارتباط با تأثیر و فاعلیت انسان به میان می‌آید، و محور اصلی غموض این بحث را همین رابطه آن با اختیار انسان در فعالیت‌های اختیاری او شکل می‌دهد.

فخر رازی از جمله کسانی است که در آثار متعددش، به ویژه در دو کتاب «مفاتیح الغیب» و «المطالب العالیه»، این مسئله را تحت عنوان قضا و قدر مورد بررسی قرار داده و با دلایل متعدد عقلی و نقلی به اثبات آن پرداخته و سعی کرده است تا میان آن و اختیار انسان جمع نماید؛ هر چند در تبیین این نظریه توفیقی نیافته و آن را به گونه‌ای تبیین نموده که به جبر منجر شده است (نک: بهشتی و فارسی‌نژاد، ۱۳۹۰، صص ۳۳-۴۱). نگاهی به دلایل وی در این مسئله، حقیقت فوق را آشکار می‌سازد.

۱. تقریرهای مختلف توحید افعالی در اندیشه فخر رازی

فخر رازی، بر خلاف بسیاری از اشاعره که نامی از توحید افعالی به میان نیاورده‌اند، صراحتاً از توحید افعالی نام برده است:

«اعلم انه تعالی واحد فی ذاته و صفاته و أفعاله.» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۲۵۷)

در آثار فخر رازی، توحید افعالی به صورت‌های گوناگونی تقریر شده است. در یک تقریر، توحید افعالی به معنای مؤثر بودن و علیت داشتن خداوند نسبت به همه ممکنات است:

«والله سبحانه هو المؤثر فی الكل.» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۲۵۴؛ همو، ۱۳۳۵، ص ۷۴)

در تقریر دیگر، توحید افعالی به معنای این است که هیچ مؤثری جز خداوند نیست:

«أن المؤثر لیس إلا الواحد و هو الله تعالی.»

(رازی، ۱۹۹۲، صص ۲۱ و ۴۶؛ همو، ۱۳۳۵، صص ۷۴ و ۳۳۳).

در تقریر سوم، توحید افعالی به معنای یگانگی خداوند در خالقیت و فاعلیت است:

«... او همچنانک در ذات و صفات یگانه است، در آفریدگاری و از نیست هست کردن هم یگانه است.» (رازی، ۱۳۳۵، ص ۷۴)

در تقریر چهارم، توحید افعالی بدین معناست که جز خداوند موجودی نیست که بی واسطه یا با واسطه، مبدأ همه ممکنات باشد؛ بلکه تنها اوست که مبدأ بی واسطه یا با واسطه برای جمیع ممکنات است:

«أما أنه واحد في أفعاله فهو أنه ليس في الوجود موجود يكون مبدءاً لجميع الممكنات إما بغير واسطة و إما بواسطة إلا هو.» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۲۵۷)

۲. ارزیابی تقریرهای مختلف توحید افعالی در اندیشه فخر رازی

تقریر اول توحید افعالی، یکی از معانی مقبول نزد متکلمان امامیه و فیلسوفان مسلمان است (نک: قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹۶؛ سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۲۴) ولی ابهاماتی دارد؛ از قبیل این که آیا خداوند مؤثر حقیقی است یا مجازی؟ آیا مؤثر با واسطه است یا بی واسطه؟

تقریر دوم، معروف ترین بیان توحید افعالی است و معمولاً با عبارت «لامؤثر فی الوجود الا الله» بیان می شود که هم با تقریر معروف اشاعره سازگار است که خدای متعال را فاعل بی واسطه برای همه پدیده ها قلمداد کرده و همه آثار را مستقیماً به خداوند نسبت داده و خالقیت مستقل و غیر مستقل را مخصوص خداوند دانسته و ظاهراً به فاعل و علتی جز خداوند معتقد نیستند (رازی، ۱۳۳۵، ص ۷۴؛ همو، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۳۵ و ۷۸؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۷۳)؛ و هم با تقریر امامیه سازگار است که خداوند را تنها فاعل و مؤثر مستقل دانسته و تأثیر استقلالی را از سایر اشیا سلب کرده اند، نه مطلق تأثیر را، هر چند به صورت غیر مستقل یا در حد علت معدده باشد؛ زیرا فخر رازی در کتاب های خود به وفور از علیت و تأثیر گذاری صحبت کرده است (نک: رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، صص ۴۵۶-۴۶۸) و این نشان دهنده آن است که ممکن است منظور او از سلب تأثیر از سایر موجودات، سلب تأثیر استقلالی باشد، نه سلب مطلق تأثیر.

تقریر سوم نیز یکی از معانی مورد قبول امامیه و متناظر با تعریف فخر رازی از توحید ذاتی و به ویژه توحید صفاتی است، که چندان مورد اختلاف نیست.

تقریر چهارم - که رساترین بیان فخر رازی در باب توحید افعالی است - بیان کننده نوعی نفی تشبیه در فاعلیت و تعبیر دیگری از تقریر سوم ولی اعم از آن است و شامل معنای اول نیز می‌شود؛ چون معنای این تقریر چنین است که غیر خداوند، گرچه موجود است، اما مبدأ همه ممکنات نیست، نه بی‌واسطه و نه باواسطه؛ حال یا اصلاً مبدأ نیست، یا اگر مبدأ است، مبدأ برای همه نیست اما مانعی ندارد که مبدأ بی‌واسطه یا باواسطه برای برخی از موجودات باشد. در صورت اول، سخن او همان رأی مشهور اشاعره و در صورت دوم، سخن او همان سخن فلاسفه مشاء خواهد بود. بنابراین، آنچه در این تقریر مهم است، این است که خداوند مبدأ همه ممکنات است و در این ویژگی، یگانه و بی‌نظیر است و هیچ چیز دیگری به جز او، مبدأ همه ممکنات نیست.

۳. دلایل توحید افعالی در اندیشه فخر رازی

فخر رازی، دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر توحید افعالی اقامه کرده است. برخی از این دلایل، همان دلایل وجود واجب‌الوجود است؛ برخی همان دلایل اثبات توحید و وحدت اله است؛ برخی همان دلایل اثبات عدم استقلال بنده یا نفی تفویض است؛ و برخی نیز همان دلایل اثبات عمومیت قضا و قدر الهی است. این دلایل را می‌توان در چهار دسته قرار داد: دلایل وجودی، دلایل توحیدی، دلایل تفویض ستیزانه، و دلایل جبرگرایانه.

۳-۱. دلایل وجودی

از میان دلایل وجود واجب‌الوجود، برخی تنها وجود او؛ و برخی هم وجود او و هم بعضی صفات او را توجیه می‌کنند. در اینجا، به یکی از محکم‌ترین دلایلی که هم وجود واجب‌الوجود و هم توحید افعالی را توجیه می‌نماید، اشاره می‌شود و آن، دلیل امکان ذاتی است. در این دلیل، با تقسیم موجودات به واجب و ممکن، و بر مبنای نیازمندی هر ممکنی به علت و مؤثر، اثبات می‌شود که همه موجودات ممکن (ما سوی الله)، در هستی و تمام شئون هستی خود، باواسطه یا بی‌واسطه به غیر خود - که همان واجب‌الوجود بالذات است - نیازمند می‌باشند (رازی، ۱۹۸۰، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۰۶-ب، ص ۱۴؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۷، ص ۱۴)؛ و بخشنده وجود همه ممکنات، فقط یکی است و آن همان واجب‌الوجود بالذات است (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۶۴-۶۵؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۵۰).

تقریر دلیل به این صورت است که همه ممکنات، در وصف امکان مشترک و برابرند و وصف امکان، علت احتیاج به مؤثر است؛ و این از دو حال خارج نیست: یا این که وصف امکان، علت احتیاج به مؤثر معین است، و یا علت احتیاج به مؤثر نامعین. قسم دوم باطل است؛ زیرا نامعین، موجود نیست و احتیاج به ناموجود محال است. علت معین نیز یا ممکن است یا ناممکن. آن علت نمی تواند ممکن باشد؛ چون خودش محتاج است و لازم می آید که محتاج به خود باشد و چنین چیزی دور باطل است. بنابراین یک حالت بیشتر باقی نمی ماند و آن این که آن علت معین، واجب الوجود لذاته است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، صص ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۳۵۳، ص ۳۳۴).

در ارزیابی این دلیل - که در واقع، همان برهان اثبات واجب الوجود و مبتنی بر اصل علیت، مناط بودن امکان برای نیازمندی به علت، امتناع ترجیح بلا مرجح و بطلان دور و تسلسل است - باید گفت که مهم ترین و عمومی ترین برهان بر اثبات توحید افعالی، همین دلیل است و نه تنها فاعلیت خداوند نسبت به همه افعال را اثبات می کند؛ بلکه با توجه به توحید ذاتی، می توان بی نیازی او به شریک در فاعلیت و خالقیت را نیز - که یکی از تفسیرهای توحید افعالی است - به اثبات رساند.

۲-۳. دلایل توحیدی

فخر رازی، در برخی آثار خود دلایل متعددی برای اثبات توحید ذاتی و توحید در الوهیت اقامه کرده است که بسیاری از آنها، با اندکی دخل و تصرف، توحید افعالی را نیز اثبات می کند. از جمله در کتاب «اسرار التنزیل»، دوازده دلیل بر نفی تعدد آلهه آورده که برخی از آن دلایل، در واقع نفی تعدد خالق و مدبر است، که از شئون توحید افعالی است. در اینجا، برخی از آن دلایل را که ارتباط بیشتری با توحید افعالی دارد، ارزیابی می کنیم.

۱-۲-۳. دلیل کمال مطلق

طبق این دلیل، اگر دو اله فرض شود، یا یکی از این دو اله برای خلقت و تدبیر جهان کافی است، یا کافی نیست. اگر یکی از آن دو اله برای خلقت و تدبیر جهان کافی باشد، دیگر به اله دوم نیازی نیست و این، نقص در الوهیت است؛ و ناقص نمی تواند اله باشد. اما اگر یکی از آن دو اله برای خلقت و تدبیر جهان کافی نباشد، باز هم نقص در الوهیت است؛ و ناقص نمی تواند اله باشد (رازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۰). بنابراین در

صورت فرض دو اله و خالق و مدبّر، هیچ یک نمی‌تواند اله و خالق و مدبّر باشد. پس وجود دو اله و مدبّر ممکن نیست و اله و مدبّر، بیش از یکی نیست. در ارزیابی این دلیل باید توجه کرد که آن، بر کمال مطلق خداوند مبتنی است و برای نفی خالق و فاعلی در عرض خالقیت و فاعلیت خداوند، دلیلی قابل قبول است. در واقع، دلیلی است بر اثبات توحید افعالی به معنای نفی شریک در فاعلیت؛ اما با این دلیل نه می‌توان توحید افعالی به معنای فاعلیت خداوند نسبت به همه افعال را اثبات کرد؛ و نه می‌توان فاعلیت طولی دیگر موجودات را انکار کرد.

۳-۲-۲. دلیل کفایت یک فاعل

از جمله دلایل دیگر این است که عقل به نیازمندی فعل به فاعل حکم می‌کند و یک فاعل، برای تحقق فعل کافی است. اگر بیشتر از یک فاعل فرض شود، لازمه آن وجود بی‌نهایت فاعل برای فعل واحد است - چون هیچ تعداد معینی بر تعداد دیگر اولویت ندارد - و چنین چیزی محال است. بنابراین قول به وجود دو فاعل یا دو اله نیز باطل است (رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۰).

درباره این دلیل توجه به چند نکته حائز اهمیت است: نخست این‌که باید مراد از فاعل در اینجا، فاعل ایجابی باشد؛ دوم این‌که فاعل، تام الفاعلیه باشد؛ سوم این‌که فاعل همان اله باشد؛ چهارم این‌که توارد دو علت تام الفاعلیه بر معلول واحد محال باشد. با توجه به نکات فوق، این دلیل نیز همانند دلیل پیشین، برای نفی دو فاعل تام الفاعلیه و مستقل نسبت به فعل واحد، دلیل خوبی است؛ اما در اینجا هم توحید افعالی به معنای نفی شریک اثبات می‌شود. با این دلیل نمی‌توان ثابت کرد که کدام یک از دو اله مفروض، فاعل باشد؛ چون اگر فرض شود که دو اله و خالق مستقل وجود دارد و به فرض، یک فاعل هم کافی باشد، اولویتی وجود ندارد که کدام یک از آن دو فاعل باشد و به دیگری نیاز نباشد. بنابراین با این دلیل نمی‌توان اثبات کرد که غیر خدا فاعل و مؤثر نیست؛ چون فرض این است که دو خدا وجود دارد، مگر این‌که از اول فرض شود که یکی از خدایان مفروض، فاعل تام الفاعلیه است و همین یک فاعل کافی است و به خدای دوم نیازی نیست؛ که در این صورت، توحید افعالی به معنای نفی شریک اثبات می‌شود. اما این‌که همه افعال، فعل مباشر خداوند است، با دلیل فوق قابل اثبات

نیست؛ چون لازمه آن، مصادره به مطلوب است؛ زیرا ابتدا باید فرض کرد که خداوند فاعل تام الفاعلیه نسبت به همه افعال است و سپس با این دلیل اثبات کرد که خداوند، فاعل تام الفاعلیه برای همه افعال است.

۳-۲-۳. دلیل مخالفت

در این دلیل گفته می‌شود که اگر دو اله و خالق مستقل فرض شود، یا صحیح است که یکی از آن دو، کاری بر خلاف دیگری انجام دهد، یا صحیح نیست.

اگر مخالفت صحیح باشد، این مخالفت به سه صورت ممکن است: یا مراد هر دو حاصل می‌شود، که لازمه آن تناقض و محال است. یا مراد هیچ یک حاصل نمی‌شود، که باز هم محال است؛ چون مانع از وجود مراد یکی، وجود مراد دیگری است. پس امتناع مراد هر یک از آن دو متوقف است بر حصول مراد دیگری. حال اگر هر دو با هم ممتنع باشند، باید هر دو با هم موجود باشند، و چنین چیزی محال است. صورت سوم این است که مراد یکی از آن دو حاصل شود و مراد دیگری حاصل نشود، که این نیز محال است؛ چون هر یک از آن دو قدرت بر بی‌نهایت دارد و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. به علاوه، آن دیگری که مراد او حاصل نمی‌شود، عاجز خواهد بود و عاجز بودن او محال است؛ زیرا اگر عاجز او ازلی باشد، بدین معناست که ممکن‌الوجود ازلی است، و می‌دانیم که ازلیت ممکن‌الوجود محال است. اما اگر عاجز بودن او حادث باشد، بدین معناست که در ازل قادر بوده و سپس قدرت او زائل گردیده، و لازمه آن معدوم شدن قدیم است.

اما اگر مخالفت آن دو صحیح نباشد، باز هم باطل است؛ چون وقتی هر دو بر همه مقدورات قدرت دارند و صدور مقذور از قادر هم صحیح است، در چنین شرایطی، در صورتی فعل حرکت از یکی از آن دو جایز است که دیگری نباشد، و در صورتی فعل سکون از دیگری جایز است که آن یکی نباشد. پس تا هنگامی که یکی از آن دو، انجام کاری را قصد نکرده است، قصد انجام فعل برای دیگری ممنوع نیست. ولی از آنجا که تقدّم قصد یکی از آن دو، بر دیگری اولویتی ندارد، محال است که قصد یکی، مانع قصد دیگری و صحت مخالفت باشد (رازی، ۱۹۸۴، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۸، ۹۵-۹۷). بنابراین همواره بیش از یک اله و خالق موجود نیست.

درباره این دلیل باید گفت که آن، تقریر دیگری از دلیل تعارض و البته عام‌تر از آن است و بر اصولی چون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، عمومیت قدرت الهی و امتناع ترجیح بلامرجح مبتنی است، ولی در اثبات مطلوب نارساست؛ چون می‌توان شق اول - یعنی صحت مخالفت - را پذیرفت اما در عین حال معتقد بود که آن‌ها با هم مخالفت نمی‌کنند. این دلیل، همانند دلیل تمانع، با کمک دلیل قدرت مطلقه یا دلیل کفایت می‌تواند برخی از تفسیرهای توحید افعالی را اثبات کند.

۳-۲-۴. دلیل تمانع

از دیگر دلایلی که بر توحید در الوهیت اقامه شده و می‌تواند دلیلی بر اثبات توحید در فاعلیت نیز باشد، برهانی است که از طریق نفی عجز، بر توحید اله استدلال می‌کند، و تقریر آن چنین است: اگر دو اله یا خالق یا فاعل مستقل فرض شود، وقتی یکی از آن دو حرکت چیزی را می‌خواهد و دیگری سکون آن را، سه حالت قابل فرض است: یا مراد هر دو حاصل می‌شود؛ یا مراد هیچ یک حاصل نمی‌شود؛ و یا مراد یکی حاصل می‌شود. حالت اول مستلزم اجتماع ضدین، و محال است. لازمه حالت دوم عجز آن‌هاست و عاجز نمی‌تواند اله و معبود باشد. در حالت سوم نیز کسی که مراد او حاصل می‌شود اله و خالق است و آن دیگری عاجز است و نمی‌تواند اله باشد. البته چون هر دو مستقل در ایجاد هستند، عجز هیچ کدام بر دیگری اولی نیست، و این فرض، مستلزم ترجیح بلامرجح و محال است. بنابراین در هر صورت، اله و خالق، یکی بیشتر نیست (رازی، ۱۹۸۰، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۳۵).

درباره این دلیلی گفتنی است که آن، یکی از دلایل مشهور اشاعره بر اثبات توحید در خالقیت است که بر امتناع اجتماع ضدین، قدرت مطلقه خداوند و امتناع ترجیح بلامرجح مبتنی است؛ اما به تنهایی برای اثبات مطلوب کافی نیست. البته با کمک دلیل قدرت مطلقه یا دلیل کفایت، می‌تواند نتایج دو دلیل مذکور را داشته باشد.

۳-۳. دلایل تفویض ستیزانه

فخر رازی از کسانی است که به شدت با مسئله تفویض مخالف است؛ با آن سر ستیز دارد و تلاش زیادی برای نفی تفویض داشته است. با توجه به این‌که نفی تفویض و استقلال از بنده مستلزم توحید افعالی است، لذا دلایل نفی تفویض نیز به نوعی دلایل توحید افعالی محسوب می‌شوند. در اینجا به برخی از آن دلایل اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۳. دلیل قدرت مطلق

در این دلیل گفته می‌شود: خداوند بر هر ممکنی که فرض شود قدرت دارد و در ایجاد آن مستقل است. بر این اساس، هیچ ممکنی به وجود نمی‌آید مگر به قدرت خداوند (رازی، ۱۹۸۴، ص ۴۱۶؛ همو، ۱۳۵۳، ص ۳۳۳؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۸، صص ۹۳-۹۵)؛ زیرا اگر سبب مستقل دیگری فرض شود که اقتضای ایجاد آن ممکن را داشته باشد، لازمه آن، اجتماع دو سبب مستقل بر اثر واحد است، که محال است؛ زیرا در این صورت، یا هر دو در آن اثر می‌کنند، یا هیچ یک اثر نمی‌کند، یا یکی از آن دو اثر می‌کند.

این‌که هر دو مؤثر واقع شوند، باطل است؛ چون با وجود مؤثر تام، اثر واجب‌الوقوع می‌شود و هر چه واجب‌الوقوع شود، بی‌نیاز از غیر می‌شود. بنابراین واجب‌الوقوع بودنش با این مؤثر، او را از آن مؤثر بی‌نیاز می‌کند و واجب‌الوقوع بودنش با آن مؤثر، او را از این مؤثر بی‌نیاز می‌کند. حال اگر هر دو مؤثر در آن اثر کنند، لازم می‌آید در عین حال که به هر دو وابسته و نیازمند است، به هیچ یک وابسته و نیازمند نباشد، و چنین چیزی محال است.

مؤثر نبودن هیچ کدام نیز باطل است؛ زیرا امتناع وقوعش به یکی از آن دو، معلول وقوعش به دیگری است. حال اگر وقوعش به هر دو ممتنع باشد، لازم می‌آید در عین حال که وقوعش به هر دو محال است، به هر دو واقع شود، و چنین چیزی محال است. اما باطل بودن مؤثریت یکی از آن دو به این دلیل است که وقتی هر دو سبب مستقل باشند، وقوع فعل به هیچ یک از آن دو اولی از دیگری نیست و گر نه، مستلزم ترجیح بلا مرجح و محال است. و نیز نمی‌توان گفت که یکی قوی‌تر از دیگری است؛ چون فرض این است که هر دو مؤثر، مستقل و مساوی‌اند و گر نه، اگر چنین چیزی جایز بود، قطعاً قدرت خدا قوی‌تر از قدرت دیگری بود و در این صورت، قدرت خداوند غالب می‌شد؛ چون اولی است (رازی، ۱۹۹۲، صص ۴۳-۴۴ و ۵۸؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۲، صص ۱۴۴-۱۴۵). بنابراین همه ممکنات به قدرت خداوند واقع می‌شوند (رازی، ۱۹۸۴، ص ۴۱۷).

این دلیل، به گونه‌های دیگری نیز تقریر شده است (نک: رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۶۸؛ ج ۱۹، ص ۶۰).

درباره این دلیل باید گفت که آن، یکی از دلایل معروف در زمینه نفی تفویض و اثبات توحید افعالی است که بر اصولی از قبیل امتناع توارد دو قدرت مستقل بر اثر واحد، امتناع تحلف معلول از علت تامه، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و امتناع ترجیح بلا مرجح مبتنی است. با تمسک به این دلیل، می‌توان توحید افعالی به معنای نفی شریک در فاعلیت و نیز توحید افعالی به معنای استناد همه افعال به خداوند را اثبات کرد.

البته تذکر این نکته لازم است که دلیل فوق به گونه مزبور، گر چه وقوع فعل به قدرت دو قادر مستقل را رد کرده و توحید افعالی به معنای نفی شریک در فاعلیت را اثبات می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند اثبات کند که خداوند، فاعل بی‌واسطه برای همه ممکنات است؛ بلکه فقط اثبات می‌کند که فاعل مستقل یا غیر مستقل دیگری نیست که در عرض خداوند، فاعل و خالق ممکنات باشد. اما این فرض که فاعل غیر مستقلی در طول فاعلیت خداوند وجود داشته باشد، با این برهان نفی نمی‌شود. بنابراین با این برهان تنها می‌توان اثبات کرد که خداوند، خالق همه ممکنات است؛ چه بی‌واسطه و چه باواسطه.

۳-۲-۳. دلیل ترجیح

در این دلیل گفته می‌شود که به هنگام فعل، بنده یا قدرت بر ترک دارد یا ندارد. اگر قدرت بر ترک نداشته باشد، معنای آن بطلان تفویض و استقلال است؛ و اگر قدرت بر ترک داشته باشد، یا ترجیح فعل بر ترک، نیاز به مرجح دارد یا نیاز به مرجح ندارد. اگر نیاز به مرجح نداشته باشد، لازمه آن ترجیح بلا مرجح است، که بطلان آن بدیهی است. و اگر نیاز به مرجح داشته باشد، آن مرجح یا از جانب بنده است، یا از جانب غیر. اگر از جانب بنده باشد، باز از مرجح آن سؤال می‌شود و چون تسلسل باطل است، ناچار آن مرجح باید به مرجحی منتهی شود که از بنده نباشد. حال با وجود این مرجح، یا عدم حصول فعل ممکن است، یا محال. اگر با وجود مرجح، همچنان عدم فعل ممکن باشد، پس اختصاص فعل به یک وقت خاص و نه غیر از آن - با وجود تساوی نسبت آن به همه اوقات - ترجیح بلا مرجح و محال است. و اگر با وجود آن مرجح، عدم فعل ممتنع و محال باشد، پس وجود فعل واجب است و در این صورت، بنده استقلالی از خود ندارد (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۲۱۸-۲۱۹).

با توجه به آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که به هنگام انجام یک فعل، بنده چه قدرت بر ترک نداشته باشد و چه قدرت بر ترک داشته باشد ولی ترجیح فعل بر ترک به مرجح نیاز داشته باشد، در هر صورت، استقلالی در فعل ندارد (نک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۲۸۱)؛ چون فعل، به هنگام حصول همه مرجحات - از قبیل قدرت و اراده جازمه و حصول وقت و ابزار و مصلحت و ازاله همه موانع - واجب الحصول می‌شود و در این صورت، فرق چندانی بین قادر و موجب نیست (رازی، ۱۹۸۷، ج ۴، صص ۱۰۸-۱۰۹).

این استدلال، دلیل مناسبی بر نفی تفویض و عدم استقلال بنده در افعال صادره از اوست؛ و بر وجوب وجود فعل با وجود علت تامه و بطلان ترجیح بلا مرجح، تسلسل و اولویت مبتنی است. اما باید توجه داشت که با این دلیل، فقط می‌توان اختیار مطلق را نفی کرد، نه مطلق اختیار را.

۳-۳-۳. دلیل تعارض

دلیل دیگری که فخر رازی بر موجد بودن بنده نسبت به افعال خود ارائه کرده چنین است: لازمه موجد بودن بنده این است که میان بنده و خدا تعارض حاصل شود؛ به این صورت که اگر خداوند انجام چیزی را بخواهد و بنده ترک آن را، یا مراد هر دو حاصل می‌شود، که محال است؛ چون اجتماع نقیضین محال است. یا مراد هیچ کدام حاصل نمی‌شود، که باز هم محال است؛ چون ارتفاع نقیضین جایز نیست. و یا مراد بنده حاصل می‌شود و مراد خداوند حاصل نمی‌شود، که لازمه آن ترجیح بلا مرجح و شکست خداوند است، که محال است؛ و یا مراد خداوند حاصل می‌شود و مراد بنده حاصل نمی‌شود، که این هم مستلزم ترجیح بلا مرجح و خلف است و با قدرت و اختیار بنده - که مفروض گرفته شده - منافات دارد؛ چون فرض این است که هر دو قدرت، در عرض هم و مستقل در تأثیرند و نسبت به اقتضای وجود این مقدر مساوی‌اند و اگر تفاوتی هست، در امور خارجی است. بنابراین وقتی همه فرض‌ها محال است، پس خالق و موجد بودن بنده نیز باطل و محال است (رازی، ۱۹۸۷، ج ۹، صص ۸۳-۸۴؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۲۳).

درباره این دلیل باید گفت که آن، تقریر دیگری از دلیل تمناع است؛ با این تفاوت که در آنجا، وجود قادر واجب‌الوجود دیگری در عرض خداوند انکار می‌شود اما در اینجا، وجود قادر ممکن‌الوجودی در عرض خداوند نفی می‌شود.

این دلیل، بر اصولی مثل مطلق بودن قدرت الهی، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و امتناع ترجیح بلا مرجح و استقلال بنده در ایجاد مبتنی است؛ اما دلیل دقیق و جامعی نیست؛ چرا که اولاً می‌توان فرض کرد که هر دو فاعل، یک چیز را بخواهند. ثانیاً می‌توان فاعلیت و قادریت آن‌ها را در طول هم فرض کرد، نه در عرض هم؛ بلکه باید گفت هم‌عرض دانستن قدرت خدا و قدرت بنده اشتباه بزرگی است؛ زیرا فرض هم‌عرض دانستن مخلوق و معلول با خالق و علت، فرض غلطی است؛ معلول همیشه در رتبه بعد از علت واقع شده و ضعیف‌تر از آن است و اصلاً امکان تعارض میان آن دو وجود ندارد (خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۵۵-۱۵۶). ثالثاً در این دلیل، فاعلیت و خالقیت خداوند مفروض گرفته شده، در حالی که با این برهان باید اثبات شود. البته اگر طرف مقابل، فاعلیت و خالقیت استقلالی خداوند را قبول داشته باشد و در عین حال، قدرت بنده را نیز مطلق یا مستقل در ایجاد بداند - همان گونه که قول مشهور معتزله نیز همین است - این دلیل برای ابطال و رد این پندار، دلیل قابل قبولی است.

۳-۳-۴. دلیل عدم علم تفصیلی

این دلیل مبتنی بر این پیش‌فرض است که فاعل و خالق مختار باید به جزئیات افعال خود آگاه باشد؛ چون ایجاد اختیاری، بدون علم به تفصیل فعل ممکن نیست. فخر رازی بر این مبنا گفته است: اگر بنده خالق و موجد افعال خود بود، به تفصیل فعل خود نیز آگاه بود؛ ولی چون بنده به جزئیات و تفصیل اعمال خود جاهل است، پس خالق و موجد اعمال خود نیز نیست (رازی، ۱۳۴۰، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۵۹؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ ج ۳۰، ص ۵۹۰).

این دلیل نیز یکی از دلایل مشهور و مشترک بین غالب اشاعره است که از آیات «قرآن» اقتباس شده (نک: ملک/ ۱۴) و هدف آن، نفی خالقیت غیر خداست؛ اما چند اشکال به آن وارد است: نخست این‌که علم تفصیلی را به عنوان شرط خالقیت فرض کرده‌اند، در حالی که علم اجمالی کافی است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۷؛ حمود،

۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۲۵). دیگر این که مطلق خالقیت را از غیر خدا نفی کرده‌اند، در حالی که می‌توان خالقیت استقلالی را نفی کرد و خالقیت غیر حقیقی و غیر استقلالی را پذیرفت. سوم این که با تمسک به این دلیل، نفی اختیار را نتیجه گرفته‌اند، در حالی که داشتن اختیار لزوماً به معنای خالق بودن نیست. البته اشکال دیگری نیز به این برهان وارد شده مبنی بر این که ایجاد، مستلزم علم نیست؛ چرا که گاهی از فاعل‌های بی‌شعور و طبیعی نیز افعالی صادر می‌شود، در حالی که به افعال خود علم ندارند (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۷؛ حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۲۵). ولی به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نیست؛ چون اولاً خداوند در «قرآن کریم» ایجاد را مستلزم علم دانسته و فرموده است: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ» (ملک/ ۱۴). ثانیاً این اشکال، اعاده دعواست؛ زیرا طرف مقابل، این موارد نقض را قبول ندارد؛ بلکه فعل همین‌ها را نیز فعل و خلق مستقیم خداوند می‌داند، در حالی که برای نقض یک مدعا باید به مواردی استناد شود که مدعی آن‌ها را قبول داشته باشد.

۳-۳-۵. دلیل عدم توقف فعل بر اراده بنده

در این دلیل گفته می‌شود که اگر بنده خالق فعل خود بود، باید وجود فعل به اراده او باشد. لکن وجود فعل به اراده او نیست، بنابراین بنده خالق افعال خود نیست. دلیل فخر رازی بر موقوف نبودن فعل به اراده بنده این است که گاهی انسان، چیزی - مثلاً کفر و جهل - را نمی‌خواهد ولی محقق می‌شود و گاهی چیزی - مثلاً ایمان و علم - را می‌خواهد ولی محقق نمی‌شود (رازی، ۱۹۸۰، ص ۵۹؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۹، صص ۹۷-۹۹).

این دلیل، یک قیاس استثنائی رفع تالی است که کبرای آن اشکال دارد؛ زیرا برای اثبات کبری به دو مورد مثال زده‌اند که هر دو قابل مناقشه است؛ چون تکرار مدعاست؛ زیرا یک طرف دعوا ادعا کرده است که فعل به اراده انسان وابسته است و طرف دیگر ادعا می‌کند که فعل به اراده انسان وابسته نیست و بعد به کفر و ایمان مثال می‌زند، در حالی که طرف مقابل، همین‌ها را هم ارادی می‌داند. بنابراین برای اثبات مدعا، به دلیل جداگانه‌ای نیاز است.

۳-۳-۶. دلیل عجز بنده از تصرف در بدن خود

اگر بنده موجب افعال خود بود، می‌توانست در بدن خود تصرف کند و می‌توانست مرگ و بیماری و غضب و غفلت را از خود دفع کند؛ ولی نمی‌تواند. وقتی انسان نمی‌تواند

در بدن خود تصرف کند، پس موجد و خالق افعال خود نیز نمی‌تواند باشد (رازی، ۱۹۸۰، ص ۵۹).

این دلیل نیز همانند دلایل پیشین، چیزی جز اعاده مدعا نیست، در حالی که دعوا بر سر همین هاست. به علاوه، با تمسک به این که کسی نمی‌تواند برخی کارها را انجام دهد، نمی‌توان ادعا کرد که او هیچ کاری را نمی‌تواند انجام دهد؛ بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که قدرت و اختیار او محدود و مقید است، نه نامحدود و مطلق. بدین ترتیب می‌توان این استدلال را یک دلیل نقضی بر رد نظریه تفویض قلمداد کرد؛ ولی نمی‌توان مطلق اختیار را انکار کرد.

۳-۴. دلایل جبرگرایانه

از آنجا که توحید افعالی مورد نظر اشاعره، به نوعی همان مسئله عمومیت قضا و قدر الهی است - که عموماً با اختیار انسان نیز ناسازگار است - بسیاری از دلایل اثبات توحید افعالی، جبرگرایانه است. در اینجا برخی از آن دلایل را ارزیابی می‌کنیم.

۳-۴-۱. دلیل علم مطلق الهی

یکی از دلایلی که فخر رازی و سایر اشاعره برای اثبات توحید در خالقیت و نفی تفویض، بسیار بدان تمسک جسته‌اند، دلیل علم مطلق الهی است. تقریر این دلیل چنین است: خداوند، قبل از ایجاد اشیا، به آن‌ها علم دارد. هر چه را خداوند می‌داند که واقع می‌شود، وقوع آن واجب می‌شود و هر چه را می‌داند که واقع نمی‌شود، عدم وقوع آن واجب می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۱۷؛ ج ۲۴، ص ۵۲۷؛ همو، ۱۴۰۶-الف، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۹۱؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۹، ص ۶۳). بنابراین برای این که علم خداوند جهل نشود، فعل باید همان گونه که خداوند می‌داند واقع شود؛ و در این صورت، فعل، مقدر بنده نخواهد بود.

فخر رازی، در جای جای کتاب «مفاتیح الغیب» و سایر آثار خود، در پاسخ به اشکالات معتزله، به ویژه قاضی عبدالجبار معتزلی، به این دلیل استناد کرده و آن را معارض با همه دلایل آن‌ها دانسته است (رازی، ۱۹۸۴، ص ۴۸۵). وی، حتی در جایی گفته است که چون خداوند به همه معلومات عالم است، پس علت بی‌واسطه همه ممکنات هم خود اوست (رازی، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۳۹۴).

در ارزیابی این دلیل با توجه داشت که آن، مبتنی بر جبرگرایی است؛ چون اولاً علم ازلی حق تعالی را علت پدیده‌ها دانسته - همان گونه که خود فخر رازی نیز بدان تصریح کرده است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۹۱؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۶۰۵) - و این در واقع نادیده گرفتن اختیار انسان و سایر موجودات مختار و دخالت آن‌ها در سرنوشت خود است. ثانیاً خدا را علت بی‌واسطه همه ممکنات دانسته است. علاوه بر این، مستلزم دور نیز هست؛ چرا که وی در جای دیگری، برای اثبات علم خداوند، به خالقیت و فاعلیت او استناد کرده (نک: رازی، ۱۴۰۶الف، ص ۳۰۶) و در اینجا برای اثبات فاعلیت و خالقیت خداوند، به علم او استناد کرده است. البته خود فخر رازی نیز به این اشکال توجه داشته و برهان مبتنی بر متناقضین را بر این برهان ترجیح داده است (رازی، ۱۹۸۷، ج ۹، ص ۶۴).

در برابر این استدلال، یک پاسخ نقضی ارائه شده مبنی بر این‌که اگر این گونه باشد، بعد از علم خداوند به وقوع یک پدیده، آن فعل مقدور خود خدا نیز نخواهد بود. فخر رازی در پاسخ به این اشکال گفته است: اگر این گونه باشد، لازم می‌آید که خداوند هیچ مقدوری نداشته باشد؛ چرا که هر چیزی یا معلوم الوجود است و یا معلوم العدم. درست است که آنچه را خداوند می‌داند که واقع می‌شود، واجب الوقوع می‌شود، اما این وجوب نسبت به علم خداست و چون آن چیز هم‌چنان ذاتاً ممکن است، پس مقدور است. به علاوه، باید گفت که علم به وقوع، تابع وقوع است که خود، تابع قدرت است؛ و متأخر، متقدم را باطل نمی‌کند (رازی، ۱۹۸۴، صص ۲۵۹-۲۶۰).

قابل ذکر است که در برابر این استدلال - که در واقع همان شبهه تعارض علم پیشین الهی و اختیار انسان است - پاسخ‌های حلی فراوانی نیز داده شده که به جهت رعایت اختصار، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود (نک: رازی، ۱۹۹۲، ص ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶، صص ۳۸۴-۳۸۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۸۹-۱۰۰).

۳-۴-۲. دلیل حکم ازلی خداوند

در این برهان گفته می‌شود: هر چه واقع می‌شود، به این سبب واقع می‌شود که خداوند به وقوع آن حکم کرده و خبر داده است و اگر واقع نشود، خبر خداوند کذب می‌شود؛ و چنین چیزی محال است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۶۸).

در این استدلال نیز حکم ازلی خداوند به وقوع پدیده‌ها، علت وقوع دانسته شده که مستلزم جبر است. در این باره باید گفت که حکم و خیر خدا نیز همانند علم و قدرت و اراده الهی، به افعال با همه شرایط و ویژگی‌های آنها تعلق می‌گیرد؛ لذا خیر خداوند در مورد افعال اختیاری این است که با وصف اختیار انجام می‌شود و اگر عکس آن اتفاق بیفتد، خیر خداوند جهل می‌شود.

۳-۴-۳. دلیل اراده مطلق الهی

در این دلیل گفته می‌شود که اراده الهی عام است و همه چیز را در بر می‌گیرد؛ بنابراین هرچه واقع می‌شود، به این دلیل واقع می‌شود که خداوند وقوع آن را خواسته است و اگر واقع نشود، اراده خدا به تمناً تبدیل می‌شود، و چنین چیزی محال است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۶۸). بر این اساس، افعال انسان نیز متعلق اراده الهی هستند و تحقق آنها قطعی و حتمی است. بنابراین انسان نمی‌تواند بر خلاف آنچه خداوند برای او خواسته، کاری انجام دهد.

درباره مفاد این دلیل باید گفت که همه فلاسفه و بیشتر متکلمان، اراده الهی را مطلق دانسته و شامل همه پدیده‌ها می‌دانند. «قرآن» و سنت نیز به این مسئله تصریح کرده‌اند. بنابراین درباره این مطلب که اراده الهی عام و فراگیر است شککی نیست. حتی در این مطلب نیز که اراده تکوینی الهی تخلف ناپذیر است، شککی نیست و تقریباً همه آن را قبول دارند. آنچه در اینجا باید مورد توجه باشد، چگونگی تعلق اراده خداوند به اشیاء است. آیا اراده خدا به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی به اشیا - و از جمله افعال اختیاری انسان - تعلق می‌گیرد؟ یا این که اراده خداوند نیز همانند قدرت خداوند، به هر چیزی با تمام ویژگی‌ها و شرایط آن تعلق می‌گیرد؟ در صورت اول، اراده مطلق الهی در خصوص افعال اختیاری انسان به جبر منجر می‌گردد؛ اما در صورت دوم، نه تنها اختیار ساقط نمی‌شود؛ بلکه با این اصل، مورد تأکید هم قرار می‌گیرد؛ چون بیان کننده این نکته است که خواست خداوند چنین است که انسان با اختیار خود کار کند و چون تخلف مراد از اراده الهی محال است، بنابراین محال است که انسان مختار نباشد؛ و محال است که یکی از کارهای اختیاری انسان، بدون اختیار از وی صادر شود (ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۰۵-۱۱۵).

در این استدلال، اراده خداوند علت وقوع دانسته شده، که لازمه آن جبر است. آنچه این استلزام را توجیه می‌کند این است که فخر رازی می‌گوید: اگر خداوند از بنده کفر را بخواهد، در این صورت ایمان آوردن او محال است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۴۲). این سخن، گرچه به وجهی حق است؛ اما باید دید منظور از اراده، کدام نوع اراده است: اراده تکوینی یا اراده تشریحی؟ آنچه تخلف‌ناپذیر است، اراده تکوینی است، نه اراده تشریحی؛ چون متعلق اراده تشریحی الهی، افعال اختیاری بندگان است. به نظر می‌رسد که در این برهان، این مسئله مغفول مانده است؛ چون اگر اراده تشریحی منظور باشد، خداوند هیچ‌گاه به اراده تشریحی خود کفر را نمی‌خواهد؛ اما اگر اراده تکوینی منظور باشد، درست است که اگر خداوند از بنده‌ای کفر بخواهد، ایمان آوردن او محال است؛ اما با توجه به نکته پیش‌گفته، خداوند هیچ‌گاه نمی‌خواهد که بنده جبراً کافر شود، بلکه همان‌گونه که علمای شیعه و محققین امامیه گفته‌اند، خداوند خواسته است که بنده، با اختیار خود کافر شود، نه با اکراه یا جبر (خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۶).

توجه جدی به این نکته می‌تواند اختلاف بین معتزله و اشاعره در مسئله اراده را برطرف سازد؛ چون بیشترین دعوای معتزله با اشاعره - و از جمله فخر رازی - در مسئله جبر و اختیار، به مسئله اراده و نوع اراده خداوند برمی‌گردد؛ ولی به نظر می‌رسد که سبب اصلی این اختلاف، تشخیص نادرست محل نزاع است. به عنوان مثال، وقتی معتزله می‌گویند که خداوند از همه ایمان خواسته و کفر را از هیچ کس نخواست است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۴۳)؛ یا جایی که می‌گویند خداوند از بنده ایمان و طاعت را خواسته و بنده، کفر و معصیت را می‌خواهد و مراد بنده حاصل می‌شود، در این موارد، مقصود معتزله از اراده، اراده تشریحی است. اما اشاعره و فخر رازی که می‌گویند خداوند از بنده‌ای کفر را خواسته و مراد خداوند حاصل می‌شود، منظورشان از اراده، اراده تکوینی است. البته خود فخر رازی نیز همین مطلب را با این بیان که خداوند خواسته اما دوست نداشته (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۵۳) یا خداوند نهی کرده ولی خواسته، و امر کرده ولی نخواست است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۵۱) مطرح کرده است؛ و این همان چیزی است که گاهی تحت عنوان اراده حبی و بغضی مطرح می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد دعوی معتزله و فخر رازی بر سر اراده خداوند، دعوی لفظی است و اگر محل نزاع درست مشخص شود، می‌توان نظر این دو گروه را با هم جمع کرد؛ به این صورت که گفته شود: خداوند به اراده تشریحی خود، از همه موجودات مختار، و به اراده تکوینی حبی از همه مؤمنان، ایمان را خواسته است و به اراده تشریحی، کفر را از هیچ کس نخواست است؛ اما به اراده تکوینی بغضی، از همه کافران کفر را خواسته است. بنابراین ایمان مؤمن و کفر کافر به اراده خداوند است؛ با این تفاوت که خداوند ایمان را خواسته و بدان راضی است، کفر را هم خواسته اما بدان راضی نیست؛ چنان‌که خداوند در «قرآن کریم» نیز فرموده است: «و لا یرضی لعباده الکفر» (زمر/ ۷).

۳-۴-۴. دلیل امتناع تسلسل اراده و اختیار

در این دلیل گفته می‌شود که فعل اختیاری، موقوف به حصول اختیار است. اگر حصول اختیار بدون فاعل باشد، مستلزم ترجیح بلا مرجح و باطل است؛ و اگر از جانب بنده باشد، مستلزم تسلسل است، که باطل است. بنابراین برای پرهیز از محذور تسلسل، باید سلسله اختیارات به اختیار و قصدی برسد که صادر از اختیار بنده نباشد و خداوند ضرورتاً در او می‌آفریند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۷۷؛ ج ۲۱، ص ۴۵۹)؛ و در این صورت، بنده از خود اختیار و استقلال ندارد.

فخر رازی در کتاب «مناقب شافعی» نیز مشابه همین بیان را دارد ولی به جای لفظ «اختیار»، از لفظ «مشیت» و «اراده» استفاده کرده است. او گفته است: صدور فعل از بنده، موقوف به حصول مشیت آن فعل در قلب اوست ولی حصول آن مشیت، به مشیت دیگری از جانب بنده نیست و گر نه، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین برای پرهیز از محذور تسلسل، باید آن مشیت به مشیتی منتهی شود که به اراده خداوند حاصل می‌شود (رازی، ۱۴۰۷، صص ۱۱۹-۱۲۲).

از نظر فخر رازی، این دلیل آن قدر قوی است که در کتاب‌های مختلف، آن را با عبارات متعددی بیان کرده (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۴۴۶؛ ج ۲۲، ص ۳۲) و گفته است که اگر تمام انسان‌ها جمع شوند تا از این برهان رهایی جویند نمی‌توانند؛ مگر این‌که یا ملتزم به ترجیح بلا مرجح و انسداد باب اثبات صانع شوند، یا قول ما را که می‌گوییم خداوند فعال مایشاء است بپذیرند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۴۶).

این دلیل، چنان که آشکار است، بر غیر اختیاری بودن اراده و اختیار مبتنی است، و آن را دلیلی بر درستی جبر و نفی اختیار انسان دانسته است. برخی از فلاسفه و محققین، در پاسخ به این شبهه و برای دفع محذور جبر گفته‌اند که اختیاری بودن فعل به این است که فعل، به اراده و اختیار او باشد، نه آن که اراده آن فعل هم به اراده او باشد و اختیار آن فعل هم به اختیار او؛ و گر نه، لازم می‌آید که اراده خداوند عین ذات او نباشد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۸۸؛ سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰).

پاسخ دیگری که به این شبهه داده شده، چنین است: معنای اختیار، تساوی نسبت قدرت به طرفین فعل و ترک است؛ به عبارت دیگر، قادر کسی است که قبل از تحقق داعی و با قطع نظر از اراده، فعل و ترک از او صحیح باشد. اما این که فعل به سبب اراده و با حصول مرجح و داعی واجب الحصول شود، با اختیاری بودن آن منافات ندارد. یا گفته‌اند: معنای اختیار این است که فعل، مسبوق به مبادی چهارگانه (حیات، علم، قدرت، و مشیت) باشد و این، با وجوب و دوام فعل منافاتی ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲، صص ۳۲۶-۳۲۷).

بر مبنای اصول حکمت متعالیه، به گونه دیگری نیز می‌توان به این استدلال پاسخ داد. می‌توان گفت که اختیار انسان، به تبع وجود انسان است و به عنوان یکی از ذاتیات یا لوازم ذاتی انسان، وجود فی نفسه لغیره دارد؛ پس همان گونه که انسان - و سایر ممکنات - حقیقتاً موجود است ولی استقلال از خود ندارد، حقیقتاً دارای اختیار است ولی در داشتن اختیار، مستقل نیست.

۳-۴-۵. دلیل خلق داعی در بنده

فخر رازی در کتاب «معالم اصول الدین»، برای اثبات این که جمیع افعال بندگان، مخلوق و مراد خداوند است، دلیلی آورده که تقریر آن چنین است: خدا داعی را در بنده خلق می‌کند و به دنبال خلق داعی در بنده، فعل از بنده صادر می‌شود؛ به عبارت دیگر، داعی، سبب فعل بنده است و خداوند، سبب داعی. از طرفی نیز فاعل سبب، فاعل مسبب است؛ بنابراین خداوند فاعل افعال بندگان است (رازی، ۱۹۹۲، ص ۷۶).

در ارزیابی این دلیل باید گفت که این دلیل، برای اثبات مخلوق بودن افعال اختیاری بندگان اقامه شده؛ اما به گونه مزبور مستلزم جبر است. در حالی که اولاً فعل اختیاری، تنها با وجود داعی به مرحله وجوب و وجود نمی‌رسد؛ بلکه به مقدمات دیگری از جمله قدرت نیز نیاز دارد. ثانیاً بر خلاف ادعای اشاعره، خداوند ابتدائاً داعی را در بنده نمی‌آفریند؛ بلکه مقدمات آن ممکن است توسط خود انسان یا انسان‌های دیگر یا تفکر و خلاقیت خود فرد فراهم شده باشد.

نتیجه‌گیری

با انجام پژوهش حاضر، نتایج زیر حاصل شد:

(الف) در اندیشه فخر رازی، توحید افعالی در چهار معنا به کار رفته است:

- ۱- به معنای مؤثر بودن و علیت داشتن خداوند نسبت به همه ممکنات.
 - ۲- به معنای این که هیچ مؤثری جز خداوند نیست.
 - ۳- به معنای یگانگی خداوند در خالقیت و فاعلیت.
 - ۴- به این معنا که جز خداوند موجودی نیست که بی‌واسطه یا باواسطه، مبدأ همه ممکنات باشد؛ بلکه تنها اوست که مبدأ بی‌واسطه یا باواسطهٔ جمیع ممکنات است.
- (ب) توحید افعالی در اندیشه فخر رازی، مسئله‌ای کاملاً برهانی است و وی دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر توحید افعالی اقامه کرده است.
- (ج) دلایل عقلی او را می‌توان در چهار دسته جای داد:

۱- دلایل وجودی: این دلایل، در واقع همان دلایل وجود واجب‌الوجود هستند که مهم‌ترین و محکم‌ترین آن‌ها، که با آن می‌توان توحید افعالی را نیز اثبات کرد، دلیل امکان ذاتی است.

۲- دلایل توحیدی: این دلایل را فخر رازی برای اثبات توحید ذاتی و توحید در الوهیت اقامه کرده که با توجه به رابطه توحید الوهی و توحید افعالی، دلایل توحید افعالی نیز محسوب می‌شوند. برخی از این دلایل عبارت‌اند از: دلیل کمال مطلق، دلیل کفایت یک فاعل، دلیل مخالفت، دلیل تمایز.

۳- دلایل تفویض‌ستیزانه: با توجه به این که فخر رازی در مسئله جبر و اختیار، بسیار تفویض‌ستیز است و با توجه به این که نفی تفویض، مستلزم توحید افعالی است،

بنابراین دلایل نفی تفویض نیز به نوعی دلایل توحید افعالی محسوب می‌شوند. برخی از این دلایل عبارت‌اند از: دلیل قدرت مطلق، دلیل ترجیح، دلیل تعارض، دلیل عدم علم تفصیلی، دلیل عدم توقّف فعل بر اراده بنده، دلیل عجز بنده از تصرف در بدن خود. ۴- دلایل جبرگرایانه: این دلایل، بر نگاه جبرگرایانه به مسئله قضا و قدر مبتنی هستند و چون عمومیت قضا و قدر الهی همان توحید افعالی است، بنابراین دلایل اثبات عمومیت قضا و قدر الهی، به نوعی همان دلایل توحید افعالی هستند. برخی از این دلایل عبارت‌اند از: دلیل علم مطلق الهی، دلیل حکم ازلی خداوند، دلیل اراده مطلق الهی، دلیل امتناع تسلسل اراده و اختیار، دلیل خلق داعی در بنده.

د) چنین نیست که همه دلایل فخر رازی، توان اثبات قرائتی درست از توحید افعالی را داشته باشند: برخی توحید افعالی به معنای یگانگی خداوند در خالقیت و فاعلیت (نفی شریک در فاعلیت) را اثبات می‌کنند؛ برخی توحید افعالی به معنای فاعلیت بی‌واسطه یا باواسطه خداوند نسبت به همه افعال را اثبات می‌کنند؛ برخی هر دو معنای پیشین را اثبات می‌کنند؛ برخی تنها دلیلی بر نفی تفویض و عدم استقلال بنده در افعال خود است؛ برخی قرائتی جبرگرایانه از توحید افعالی را اثبات می‌کنند؛ و برخی نیز اشکالات و نواقصی دارند که نمی‌توان از آن‌ها در اثبات توحید افعالی بهره برد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- بهشتی، احمد؛ فارسی‌نژاد، علی‌رضا (۱۳۹۰ش)، «فخر رازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴۱، زمستان ۱۳۹۰.
- حمود، محمد جمیل (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیة فی شرح عقائد الامامیه، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ج ۱.
- خرازی، سیدمحسن (۱۴۱۷ق)، بدایة المعارف الالهیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی‌تا)، اسرار التنزیل و انوار التأویل، تحقیق محمود احمد محمد و بابا علی الشیخ عمر و صالح محمد عبدالفتاح، بی‌جا: بی‌نا، ج ۱.
- همو (۱۳۳۵ش)، الرسالة الکمالیه فی الحقائق الالهیه، تصحیح و مقدمه محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۴۰ش)، چهارده رساله، ترجمه و تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.

- همو (۱۳۴۱ش)، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.
- همو (۱۳۵۳ق)، الأربعین فی أصول الدین، حیدرآباد: بی‌نا.
- همو (۱۴۰۶ق - الف)، لوامع البینات، راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
- همو (۱۴۰۶ق - ب)، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران: بی‌نا.
- همو (۱۴۰۷ق)، اعتقادات فرق المسلمین، تحقیق محمد معتصم بالله البغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- همو (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۲.
- همو (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴۰.
- همو (۱۹۸۰م)، المسائل الخمسون، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: المكتب الثقافی للنشر و التوزیع.
- همو (۱۹۸۴م)، محصل أفكار المتأخرین و المتأخرین، راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد، بیروت: دار الكتاب العربی.
- همو (۱۹۸۷م)، المطالب العالیة، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۹.
- همو (۱۹۹۲م)، معالم أصول الدین، تقدیم و تعلیق سمیح دغیم، بیروت: دار الفكر اللبناني.
- همو (۱۹۹۳م)، اساس التقدیس فی علم الکلام، تقدیم محمد العریبی، بیروت: دار الفكر اللبناني.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱ش)، جبر و اختیار، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، الفكر الخالد، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ج ۱.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲ش)، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۰ق)، اسرار الحکم، مقدمه و حواشی از ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۴.
- همو (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، آیات ولایت در قرآن، قم: نسل جوان، چاپ سوم.