

بررسی و تحلیل توحید افعالی از منظر شیخ اشراق

سیّده عطیه خاتمی ساروی^۱، سیّد محمود صادقی^۲، محمّد مهدی کریمی نیا^۳، مجتبی انصاری مقدم^۴

^۱ دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، طلبه سطح چهار (دکتری) رشته تفسیر تطبیقی

^۲ دکتری تصوف و عرفان اسلامی، استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

^۳ استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، طلبه و پژوهشگر حوزه علمیه قم

^۴ دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر (نویسنده مسئول)

چکیده

توحید افعالی مانند توحید ذاتی و صفاتی از مراتب نظری توحید است؛ یعنی به حوزه باورهای انسان تعلق دارد؛ توحید افعالی به معنای حصر فاعل و موثر حقیقی به خداست. دین پژوهان در تبیین توحید افعالی دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده‌اند برخی مانند اشاعره جانب (توحید افعالی) جبر را گرفته و برخی هم مانند عالمان تجربی در نقطه مقابل، جانب نظام علیت را مقدم داشتند. در این بین برخی هم تلاش نموده اند با راهکارهای مختلف - مثل علل اعدادی، علل طولی و تشان - به امکان جمع آن دو تاکید نمایند در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه سهروردی را در موضوع توحید افعالی به شیوه توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به کتاب‌های ایشان، مورد دقت و بررسی قرار گیرد. نتایج حاصل از تحقیق حاکی از آن است که از منظر شیخ اشراق هر فعل واثری در عالم هستی حدوثا و بقاء فعل حق است و به اراده ازلی حق تعالی منسوب است و هیچ کس نمی تواند به اراده مستقل خود فعلی اثری را تحقق بخشد. خدای متعال هم خالق تمام جهان هستی هم مربی عالم وهم بر رازق و حاکم بر آفرینش می باشد و هیچ کس نیست که در این امور شریک او باشد هر فعلی در عالم منسوب به خدا و مشمول اراده حق است و هیچ کس با او در هیچ اراده و فعلی شرکت ندارد بنابراین هر اراده و فعلی که از انسان صادر می شود در حقیقت فعل و اراده خدا و منسوب به اوست. ایشان در مسئله توحید افعالی نه مانند اشاعره جانب جبر را گرفته و نه مانند عالمان تجربی جانب نظام علیت را مقدم داشتند. بلکه با راهکار علل طولی به امکان جمع آن دو تاکید کرده است.

واژه‌های کلیدی: توحید، توحید افعالی، شیخ اشراق، سهروردی، علل طولی

مقدمه

توحید به معنای یگانه کردن و یکی کردن باری تعالی است و در اصطلاح فلاسفه به معنای وحدت و یکتایی و یکی دانستن استعمال شده است. این یکتایی حق تعالی از جنبه های گوناگونی می تواند مورد بررسی قرار گیرد که از مهمترین آنها توحید ذاتی که به معنای ذات پروردگار یگانه است مثل و مانند و شریک ندارد، توحید صفاتی وحدت و عینیت تمامی صفات با ذات حق تعالی است و توحید افعالی یعنی هر فعل و اثری در عالم هستی حدوثا وبقا فعل حق است و به اراده ازلی حق تعالی منسوب است و هیچ کس نمی تواند به اراده مستقل خود، فعلی یا اثری را تحقق بخشد. که خدای متعال هم خالق جهان هستی، هم مربی عالم هم رزاق و حاکم بر آفرینش می باشد و هیچکس در این امور با او شریک نمی باشد.

اندیشمندان اسلامی اعم از متکلمان، عارفان و فیلسوفان براساس مبنای خود تعاریف متعددی از توحید افعالی ارائه داده اند. متکلمان و حکیمان به دو اصل معتقدند. الف: خداوند در انجام افعال خود یکتاست و هیچ گونه شریک و یاور ندارد؛ بلکه اساسا وجود شریک برای او (در انجام افعال) محال است. ب: هیچ موجودی غیر از خداوند در فعل خود مستقل نیست و هیچ فعلی در عالم واقع نمی شود مگر آنکه با اراده و خواست او باشد حاصل کلامش هر چه در عالم واقع می شود فعل خداوند است که همان عبارت معروف (لا حول ولاقوه الا...) در این بین شیخ شهاب الدین سهروردی نیز به عنوان سردمدار مکتب اشراق در کنار دیگر فیلسوفان مانند ابن سینا و ملاصدرا و فارابی تحت عنوان علل طولی به امکان جمع بین دو نظریه جبری که اشاعره بیان می دارد و نظام علیتی که عالمان تجربی بیان می کند، تاکید می ورزد.

رسیدن به یک دیدگاه درست در مسئله توحید افعالی نقش مهمی را در شکل گیری باورهای دینی و همچنین نظام تربیتی انسان ها خواهد داشت به گونه ای که گاهی می توان گفت پذیرش دیدگاه نادرست در این زمینه موجب ضلالت در مسائل دینی و نرسیدن به کمالی که انسان ها در پی آنند خواهد شد علاوه اینکه در حقیقت ارزش و آثار توحید نیز به درک درست از توحید استوار است. و از آنجایی که توحید افعالی در میان گروه های فکری اسلامی اعم از متکلمان، عارفان و فیلسوفان به گونه های مختلف بیان شده است. در بیان اهمیت این مسئله، سهروردی می گوید: «توحید افعالی یکی از مسائل بسیار پیچیده و در عین حال شریف فلسفه است و کسانی که به باطن و نهایت فهم آن رسیده باشد، بسیار اندکند از آن رو آرا و نظریات، نسبت به آن مختلف و مذاهب گوناگون گشته اند؛ به گونه ای که این اختلاف فهم، آدمیان را دچار حیرت نموده و آرا و نظریات بزرگان دانش را گرفتار اضطراب نموده است.

این تفاوت در تعاریف حقیقت اهمیت پرداختن به موضوع را دوچندان می کند. در مقاله حاضر ابتدا به مفهوم شناسی واژگان کلیدی پرداخته، سپس به دیدگاه مهمترین مکاتب فلسفی، کلامی و حکماء اشاره شده است و در پایان به تحلیل و بررسی رای سهروردی پرداخته می شود.

۱. مفهوم شناسی واژه توحید

در هر نوشته ای قبل از بیان مباحث اصلی، شناخت مفاهیم و واژگان کلیدی برای فهم دقیق و درست یک نوشته، ضروری می باشد؛ از این رو در این تحقیق به بررسی مفاهیم واژگان کلیدی پرداخته می شود که به شرح زیر است:

۱-۱. توحید در لغت

واژه «توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «و - ح - د» و در لغت به معنای یکی ساختن چیزی و حکم به یکتایی آن است. اهل لغت در کتب متعدد ریشه ی این واژه را وحد و به معنای انفراد و تنهایی تعریف نموده اند. (قرشی، قاموس قرآن ج ۷، ص ۱۸۸؛ صاحب، المحيط، ج ۳، ص ۱۸۱؛ فراهیدی، العین، ج ۳، ۱۴۰۹، ص ۲۸۰) در کتاب تهذیب اللغة ذیل واژه توحید آمده است: «التَّوْحِيدُ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ ذُو الْوَحْدَانِيَّةِ وَ التَّوْحِيدِ.» (زهري، ج ۵، ۱۴۲۱ ه.ق. ص ۱۲۵). کلمه «وحد» در زبان عربی دست کم در دو معنا به کار رفته است:

۱-۱-۱. ایجاد وحدت (یکی کردن)

مانند تکثیر که به معنای ایجاد کثرت و متعدد کردن است. همانگونه که در کتاب الطراز الأول آمده است: «و الله تعالى واحداً، بِمَعْنَى: أَنَّهُ لَا ثَانِيَّ لَهُ فِي الْوُجُودِ وَ الْوُجُوبِ، وَ بِمَعْنَى: أَنَّهُ لَا كَثْرَةَ فِي ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ بِوَجْهِ لَا ذَهْنًا وَ لَا خَارِجًا لَا بِمَعْنَى كَوْنِهِ مَبْدَأً لِلْعَدَمِ كَمَا يَتَصَوَّرُهُ الْأَكْثَرُونَ؛ در وجود و وجوب برایش دومی راه ندارد و یعنی کثرتی در ذات و صفاتش در ذهن و عالم خارج نیست.» مدنی، ج ۶، ۱۳۸۴ ه.ش. ص ۳۰۶

۱-۱-۲. واحد دانستن (یکی شمردن)

مانند تعظیم، تکفیر و تنزیه که به معنای بزرگ شمردن، کافر شمردن و منزّه دانستن است. در کتاب شمس العلوم به این معنا اشاره شده و آمده است: «توحيد الله تعالى: الشهادة له بالوحدانية و التنزيه له عن مشابهة المخلوقين؛ گواهی به وحدانیت ذات الهی و مبرا ساختن از مشابهت با سایر مخلوقات است.» (حمیری، ۱۴۲۰ ه.ق. ص ۷۰۹۶)

۱-۲. توحید در اصطلاح

توحید به منزله پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی اسلام، در بیانات دینی، عرف مسلمانان می باشد که در میان دانشمندان علوم اسلامی، به معنای اعتقاد به «یگانگی خداوند» است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۴) در سه رویکرد متفاوت کلامی، عرفانی و فلسفی، سه نگرش متفاوت 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، ش ۵۵، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴) توحید در فلسفه، درباره وحدت واجب الوجود به عنوان یک مفهوم است، 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، ش ۳۳، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶)

توحید در احادیث نقل شده از پیامبر (ص) و امامان شیعه از جمله امام علی علیه السلام و امام صادق (ع)، به معنای شهادت دادن به مضمون «لا اله الا الله وحده لا شریک له» و مشابه آن به کار رفته است. (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۴)

توحید از منظر کلام مبتنی بر پذیرش یکی بودن خداوند است. (طباطبایی، ش ۵۵، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴) واژه توحید برای اشاره به مباحث کلامی مرتبط با یگانگی خدا، صفات و افعال او هم به کار رفته است. امام صادق (ع) و امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤالاتی درباره معنای توحید، به برخی مباحث کلامی از جمله نفی صفات انسانی از خداوند اشاره کرده‌اند. (همان، ص ۴۸ -

ارائه ی تعریف جامع از توحید که شامل همه ی اقسام آن گردد، کار دشواری است، لکن در یک تعریف اجمالی می توان گفت: توحید عبارت است 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، ص ۶۷)

۲. مفهوم شناسی واژه توحید افعالی

توحید افعالی ترکیب وصفی می باشد از توحید، به معنایی که بیان شد و افعالی که به معنی کارها و کردارها می باشد. اما «توحید افعالی» که گاهی از آن به «توحید در آفرینش» یا «توحید در خالقیت» تعبیر می شود که در نظر فلاسفه، متکلمین و حکماء در ذیل به آن پرداخته شده است.

۲-۱. توحید افعالی از منظر فلاسفه

از منظر فلاسفه، توحید افعالی به معنای این است که همه نظامها و سنتها و علل و معلومات و اسباب و مسببات، فعل خدا و کار او و ناشی از اراده خداست. موجودات عالم همچنان که در ذات خود، استقلال وجودی از خدا ندارند، در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند همانطور که در ذات خودش شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد و هر فاعل و سببی، خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد. (مطهری، ج ۲، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳)

معنا و مفهوم توحید افعالی این است که سراسر جهان فعل و کار خداست تمام کارها، حرکتها، تأثیر و تأثرها به ذات پاک او منتهی میشود، حتی اگر شمشیر می برد، آتش می سوزاند، گیاهان می رویند همه به اراده و فرمان اوست و خلاصه هر موجودی هر اثری دارد از ناحیه اوست. انسان و دیگر موجودات هیچ کدام در کارهایش مفوض نیست و نیز هیچ کدام در مقام تأثیر و علیت استقلال ندارند. این به آن معنا نخواهد بود که نظام عالم، نظام جبری است، نه، بلکه نظام، نظام علت و معلول، اسباب و مسببات است، ولی موجودات در همین نظام اسباب و مسببات تأثیری که میگذارند به اذن خداست. (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۱ - ۵۳؛ جوادی آملی، ج ۷، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹ - ۱۴۱ و ۳۱۱)

به گفته استاد مطهری، توحید افعالی به معنای باور به این مسئله است که همه نظامهای علی و معلولی موجود در جهان و هر چیزی که در جهان اتفاق می افتد، فعل خدا است. همچنین هیچ موجودی مستقلاً نمی تواند فعلی انجام دهد و همه موجودات در انجام کارهای خود به فعل خدا و اراده او وابسته اند. برپایه توحید افعالی همان طور که خداوند در ذاتش شریکی ندارد، در فاعلیت هم شریک ندارد؛ یعنی هر کاری که هر مخلوقی انجام می دهد، فعل خدا است.

حقیقت «توحید افعالی» خداوند دقیقاً مصداق تسبیح مبارک «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» است که در فلسفه تحت عنوان قاعده «لَا مُؤْتَرَّ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» بیان می شود. (ملاصدرا، ج ۲، ۱۹۸۱، ص ۲۱۹-۲۱۶؛ طباطبایی، ج ۳، ۱۳۷۸ ص ۶۷۷) و شناخت خداوند از طریق آثار و افعال او صورت می گیرد.

پرواضح است که این امر هیچ گونه منافاتی با اختیاری بودن افعال انسان ندارد زیرا از جمله مقدمات فعل اختیاری، خود اختیار است که خدای تعالی قدرت این اختیار را به انسان تملیک کرده و اراده و مشیت او بر فعل اختیاری انسان تعلق گرفته است.

۲-۲. توحید افعالی از منظر متکلمین

قبل از شروع بحث برای روشن شدن بهتر مطالب لازم می باشد به دیدگاه مکاتب مهم کلامی یعنی؛ اشاعره، معتزله و امامیه در مسئله توحید افعالی نگاهی اجمالی شود.

۳. دیدگاه اشاعره در باره توحید افعالی

اشاعره «یا «جبریه» معتقدند که انسان در افعال خودش هیچ گونه اختیاری ندارد بلکه در انجام کلیه امور مجبور می باشد. لذا فرقی بین حرکت دست مرتعش با دست مختار قائل نیستند. آنان به مذهب خود استدلال کرده اند به این که:

اولاً: خداوند قادر علی الاطلاق است و هیچ گونه محدودیتی در قدرت او تصور نمی شود. و اگر افعال بندگان از حیثه قدرت او خارج باشد و خودش مختار در انجام آنها باشند محدودیت در قدرت لازم می آید با قدرت مطلقه ذات احدیت سازگار نیست.

ثانیاً: اعتقاد به مختار بودن بندگان موجب شرک در آفرینش می شود. چون، اگر افعال صادره از انسان کار و فعل خودشان باشد باید در جهان غیر از خدا، اعتقاد به فاعل مختار دیگری معتقد شویم که آفریننده افعال خودش باشد و این همان شرک در آفرینش است که خداوند منزه از هر گونه شرکی است. (ربانی گلیپگانی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱، ص ۷۹)

ثالثاً: آیات قرآن دلالت بر این دارد که انسان ها هیچ گونه اختیاری در افعال خودشان ندارند و همه امور از جانب خداوند سبحان صادر می گردد و مستند به ذات احدیت است مانند: «ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ اِنَّ اسْتِخَارَةَ رَبِّهِ لَمِنْ حَيْثُ مَدَّ يَدَهُ بِرَبِّهِ يَخْفَىٰ لَهَا سَائِرٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ وَهُوَ يَخْفَىٰ لَهَا سَائِرٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ وَهُوَ يَخْفَىٰ لَهَا سَائِرٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ» (فرقان/۲).

در آیات دیگر همچون آیه ۹۶ صافات (و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) و ۳۰ سوره انسان (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) و ۲۹ تکویر (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) نیز به همین مساله اشاره دارد.

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. هدف اصلی اشاعره گسترش قدرت خدا در تمام کارها و نفی شرک از او است. (تفتازانی، بی تا، ص ۲۲۳)

۴. دیدگاه معتزله در باره توحید افعالی

«معتزله» یا «مفوضه» که در مقابل اشاعره قرار دارند قائل به این مساله اند که سلب اختیار از انسان منافات با عدل الهی 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: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»؛ ما به آنها ستم نکردیم، اما آنها به خودشان ظلم و ستم می کردند.» (زخرف/۷۶)

در آیه دیگر با انتساب نگاشتن کتاب اعمال به خود انسان او را در اعمال خود مختار دانسته و می فرماید: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ؛ وای بر آنها که نوشته ای به دست خود می نویسند.» (بقره/۷۹) لذا انسان در تمام افعال خودش مستقل است و

خداوند هیچ گونه دخالتی در افعال بندگان ندارد. (ربانی گلپایگانی، عقاید استدلالی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۷۹؛ عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، ص ۳۳۲ و ۳۲۶).

۵. دیدگاه امامیه در باره توحید افعالی

امامیه، مراد از امامیه اخص از شیعه است که پیروان مکتب دوازده امامی هستند، نه معتقد به جبر هستند و نه تفویض بلکه معتقدند: «لا جبر و لا تفویض بَلِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» توضیح این که: انسان در اراده اش مستقل است اما در تصرفاتش هیچ گونه استقلالی ندارد چون نظام آفرینش انسان به گونه‌ای است که در انجام تمام کارها آزاد و استقلال تام دارد اما در تصرف و مقام عمل با نیروی الهی انجام می‌دهد. و این همان معنای «بَلِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است.

به باور متکلمان شیعه، نظریه اشاعره مستلزم این است که انسان موجودی مختار نباشد و این با مسائلی چون تکلیف‌هایی که خداوند برعهده انسان گذاشته و عذاب و پاداش اخروی سازگاری ندارد. همچنین دیدگاه معتزله با توحید در خالقیت و فراگیر بودن قدرت خداوند منافات دارد. به عقیده شیعیان توحید افعالی از آن رو با اختیار انسان در تعارض قرار نمی‌گیرد که افعال انسان در طول فعل خداوند است. بنابراین آنها را هم می‌توان فعل خدا دانست و هم فعل انسان. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۸۰)

۶. توحید افعالی از منظر حکما

در کنار متکلمین، حکماء نیز از جمله شیخ شهاب الدین سهروردی سردمدار مکتب اشراق در مسئله توحید افعالی نظراتی را ارائه نموده اند که بعد از بیان اجمالی نظرات ابن سینا و ملاصدرا به تبیین عقیده ی شیخ اشراق در این مسئله پرداخته خواهد شد.

۶-۱. توحید افعالی از منظر ملاصدرا

(قسم الالهیات)، در اثبات توحید، مبتنی بر تبیین حقیقت وجود است؛ زیرا ذات این حقیقت مبین بساطت و محض بودن کامل آن است و از آنجا که حقیقت صرف و بسیط، در واقع کل اشیا است غیری برای این حقیقت باقی نمی ماند که بتواند دومی او باشد. همه چیز در این حقیقت اندکاک می یابد.

بیان برهانی این شیوه بدین ترتیب است: چون واجب‌الوجود، منتها و غایت هر حقیقتی است پس وجودش نه متوقف بر چیزی است و نه متعلق به چیزی و در واقع «بسیط‌الحقیقه» است. این بساطت اقتضا می کند که هیچ جهت امکانی در او نباشد زیرا هر وجه امکانی مستلزم ترکیب از وجود و ماهیت است و فرد دوم برای این موجود فقط در صورتی قابل فرض است که هیچ رابطه ذاتی و وجودی با او نداشته باشد، چون چنین رابطه‌ای به معنای علیت یکی نسبت به دیگری است. (علامه حلی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۸) در این صورت این دیگری واجب‌الوجود دوم نخواهد بود. نفی رابطه وجودی میان این دو نیز مستلزم آن است که هر یک فاقد مرتبه کمال وجودی باشد که دیگری واجد آن است و فاقد بودن نیز با حقیقت بسیط فراگیر که بالفعل محض است سازگار نیست؛ پس فرض فرد دوم برای واجب‌الوجود باطل است.

صدرالدین شیرازی، غیر از طریق خاص خویش در اثبات توحید که مبتنی بر اصالت وجود و بساطت حقیقت وجود است، روش دیگر فلاسفه اسلامی را نیز مورد امان نظر قرار داده است. وی در یک دسته‌بندی کلی برهانهای توحید را در دو گروه قرار می‌دهد:

الف) آنهایی که وحدانیت ذات خداوند را اثبات می‌کنند

ب) آنهایی که برای اثبات وحدانیت پروردگار جهان (إله العالم) اقامه شده‌اند

در دسته اول برهان‌هایی را که مبتنی بر نفی ترکب از ذات الاهی اند بیان نموده است، اما سعی کرده استدلال فیلسوفان دیگر را با شیوه خاص خود تطبیق دهد و اصل بساطت وجود را مطرح کند. وی،

همچنین شیوه دیگری در اثبات وحدانیت بکار برده است که دقیقاً به بحث صفات الاهی بازمی‌گردد. این شیوه نیز مخصوص اوست. وی وحدانیت را بر اساس «صمد» بودن خداوند یعنی بی‌نیازی ذات الاهی از غیر و نیازمندی همه به او، بیان کرده است. این استدلال بر پایه قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیی منها» اقامه شده است؛ از این رو، در واقع تبیین دیگری از همان شیوه خاص صدرالدین است.

دسته دوم استدلال‌هایی اند که — به ویژه با استشهاد به همان آیاتی که ابن‌رشد در اثبات توحید در نظر داشت — کم و بیش همان اصل ابن‌رشد را مطرح می‌سازند مبنی بر این که وحدت جهان دلیل بر وحدانیت خداست. اما صدرالدین شیرازی با انتساب این برهان به ارسطو، ابتدا وحدت جهان را اثبات کرده و مانند ابن‌رشد آن را امری بدیهی تلقی نکرده است. (فارابی، ۱۹۸۲، ص ۲۰۱)

به این صورت که یک «وحدت شخصی» و یک «وحدت طبیعی» برای جهان اثبات می‌نماید سپس از این وحدت به وحدت خداوند جهان می‌رسد. دومین تفاوت روش وی با ابن‌رشد، استفاده از «اصل تشخص» است. از نظر وی تشخص به وجود است؛ از این رو تشخص معلول وابسته به تشخص علت اوست.

بدین ترتیب جهان در صورتی واجد وحدت شخصی است که علت آن، امری واحد باشد. وی با استفاده از این اصل، برهان اثبات توحید را بر اساس اصول فلسفه خویش اثبات و در عین حال نوع وحدت فعل (=جهان) و وحدت فاعل (=خدا) را نیز مشخص کرده است. راه خود را در اثبات توحید، طریقه صدیقین و هماهنگ با مسلک اهل ذوق دانسته و اظهار کرده که در این طریق، سالک و مسلوک و مسلک متحدند و بنابر آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...» (سوره آل عمران: ۱۸)، این همان برهان ذات احدیت بر خویشتن است

۲-۶. توحید افعالی از منظر ابن سینا

«واجب‌الوجود بالذات» را به صورت اصلی‌ترین تعبیری که مبین ذات الاهی باشد، بکار برده است. واجب‌الوجود بالذات یعنی موجودی که عدم آن به هر نحو محال است. در فلسفه ابن‌سینا، تبیین و اثبات توحید بر اساس همین معنا مطرح می‌شود. وی همانند فیلسوفان پیش از خود، وحدت واجب‌الوجود بالذات را از طریق برهان خلف اثبات کرده ولی تکیه او بر این نکته است که خود معنا و حقیقت واجب‌الوجود بالذات، مبین اصل توحید است و نفی توحید با توجه به معنای واجب‌الوجود بالذات، مستلزم خلف و تناقض است؛ چرا که لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات نباشد. در حالی که در فلسفه

کندی یا فارابی، معمولاً امر محالی که از فرض تعدد خدا لازم می آید، متوجه معنای اولیت، محدث بودن و یا تقدم خدا نسبت به خلق و جهان است. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۱۷۸)

در اثبات توحید که به اصل «نفی ترکیب» (بساطت) در ذات باری بازمی گردد، این است که کثرت واجب‌الوجود در هر صورت مستلزم یک نحو انقسام در معنای واجب‌الوجود است. این انقسام به یکی از دو صورت ممکن است و وجه دیگری قابل فرض نیست. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۹۷)

۳-۶. توحید افعالی از منظر شیخ اشراق

از نظر سهروردی توحید (یکتایی خداوند) دارای سه مرتبه است:

توحید ذاتی (یکتایی ذات خداوند)، توحید صفاتی (وحدت و عنیت تمامی صفات با ذات حق تعالی) و توحید افعالی. از منظر شیخ، توحید افعالی یعنی هر فعل و اثری در عالم هستی، حدوثاً و بقاء فعل حق است و به اراده ازلی حق تعالی منسوب است و هیچ کس نمی تواند به اراده مستقل خود، فعلی یا اثری را تحقق بخشد.

بنا بر تعریف توحید افعالی، خدای متعال، هم خالق تمام جهان هستی، هم مربی عالم و هم رازق و حاکم بر آفرینش می باشد و هیچ کس نیست که در این امور شریک او باشد، هر فعلی در عالم، منسوب به خدا و مشمول اراده حق است و هیچ کس با او در هیچ اراده و فعلی شرکت ندارد؛ بنابراین، هر اراده و فعلی که از انسان صادر می شود، در حقیقت فعل و اراده خدا و منسوب به او است.

سهروردی می گوید: «معتزله چنین اعتقاد دارند که خدای تبارک و تعالی بندگان را آفرید و آنها را بر افعال خویش قدرت بخشید و تمام اختیار را به ایشان تفویض فرمود؛ در نتیجه، انسان خالق افعال خود گردید و در اراده، قدرت و عمل، به استقلال رسید. ایشان از این طریق خواستند که صحت تکلیف، کفر و ایمان، وعده و عید و استحقاق ثواب و عقاب را توجیه نمایند و ساحت اقدس اله را از قبایح، شرور، اراده کفر و عصیان پاک سازی نمایند، غافل از این که توحید افعالی حق تعالی را به کلی انکار نموده و هر انسانی را شریک در خالقیت و ربوبیت خدای متعال معرفی نموده اند.»

و در مورد دیدگاه اشاعره نسبت به توحید افعالی میگوید: اشاعره - بر خلاف معتزله - بر این اعتقادند که تمام آنچه در هستی است، بدون واسطه به اراده خدای متعال منسوب است و هر فعلی که در عالم واقع می شود، به قضا و قدر الهی تحقق می یابد. تمام کارها، اراده ها، شوق ها، حرکت ها، طاعت ها و حتی معصیت های بندگان، به اراده خداوند انجام می شود و همگان مجبورند در این امور مطابق میل او رفتار نمایند و از خویش اراده ای نداشته باشند.»

سپس به روایتی از پیامبر اکرم (ص) تمسک می کنند که آن حضرت (ص) فرموده است: «آنچه را خدای متعال بخواهد، می شود و آنچه را نخواهد، نمی شود» و نتیجه می گیرند که «پس هیچ خالق و مؤثری جز خدای متعال در عالم نیست و در مورد اموری که دارای اسباب و علل خاصی می باشند، سنت و عادت الهی بر آن است که چنین باشند.» «عقل را نیز مجالی برای تحسین و یا تقبیح اعمال نیست؛ زیرا که هر عملی، از حق تعالی صادر می شود و معلوم است که هر عملی از او حسن است.» نهایتاً این اعتقاد برتر است؛ زیرا موجب تعظیم قدرت الهی و تقدیس آن حضرت از شائبه نقص و نیاز به واسطه چیزی دیگر در تأثیر است؛ غافل از این که با نظریه خود، اراده آزاد انسان و قدرت انتخاب او را به کلی نفی نموده، صحت تکلیف، وعد و وعید،

استحقاق ثواب و عقاب و حسن و قبح ذاتی اعمال را زیر سؤال می‌برند و آن را غیر قابل توجیه می‌نمایند». سهروردی در مسئله توحید افعالی نه‌مانند، اشاعره جانب جبر را گرفته و نه‌مانند عالمان تجربی جانب نظام علیت را مقدم داشتند. بلکه با راهکار علل طولی به امکان جمع آن دو تاکید کرده است.

۷. تحلیل و بررسی علیت طولی شیخ اشراق

برخی بر نظریه علیت طولی جناب سهروردی اشکالاتی مطرح کرده‌اند که اینجا به نقل اشکالات همراه با تحلیل آنها می‌پردازیم:

۱-۷. برگشت به تفویض (تنافی با اطلاق قدرت و توحید افعالی)

قول به علیت طولی و توصیف اسباب و انسان به علت قریب و مباشر، و توصیف خدا به علت بعیده و علّة العلل نوعی تفویض و به رسمیت شناختن علل و فاعل‌های غیر خداست که خروجی‌اش این می‌شود که فاعلیت خدا به معلول مباشر محدود و اختصاص یافته، و خدا به نحو مستقیم بر ایفای نقش در معالیل دیگر قادر نیست. به دیگر سخن، لازمه قول فوق قول مفوضه است؛ در حالی که ظاهر بل نص آیات و روایات بر فاعلیت و خالقیت مطلق خدا در تمامی اشیاء و پدیده‌ها و به نحو مباشر دلالت می‌کند؛ به گونه‌ای که واژگان «كُلِّ شَيْءٍ» منسوب به خدا با نسبت‌های مختلف مثل «شهید»، «حسب»، «علم»، «رب»، «رحمت»، «وکیل»، «شهید»، «حفیظ»، «رقیب»، «مقتدر» صد مرتبه در قرآن تکرار شده است.

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان: ۲).

استاد جوادی به نقل از سهروردی در تبیین اشکال فوق می‌فرماید

«با معرفتی که قرآن کریم از فاعلیت مطلق خدای سبحان ارائه می‌دهد، نه راه حل فاعل‌های طولی قانع‌کننده است، و نه راه حل فاعل حقیقی و اعدادی شبهه را ریشه‌کن می‌کند؛ زیرا وقتی قرآن کریم هرچه را که عنوان «شیء» بر آن صادق است مخلوق و فعل خدا می‌داند، چگونه می‌توان پنداشت خدا فاعل بعید باشد؟ آیا این سخن محدود کردن قلمرو فاعلیت خدا و نوعی تفویض آفرینش به غیر خدا نیست؟» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳).

مستند دیگر منتقدان دیدگاه فوق آیاتی است که بیانگر احاطه کامل خدا بر همه ابعاد هستی است، مانند:

وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶)،

وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (انفال: ۲۴).

در تقریر دلالت آیات فوق بر رد علیت طولی گفته شده است:

«خداوند به هر معلول حقیقی یا اعتباری، ایجاد یا اعدادی از هر چیزی حتی از علت احتسابی او نزدیک‌تر است. با نزدیک‌تر بودن خداوند به طور مطلق، فرض صحیح ندارد که چیزی علت قریب چیزی، هر چند اعتباری یا اعدادی باشد و خداوند نسبت

به آن معلول، علت بعید باشد، و چنین تصویری که خداوند را سایه‌افکن، محیط، مشرف و حاضر در هر چیز و بر هر چیز می‌داند، با توحید افعالی مناسب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳). سهروردی می‌گوید.

اولاً: منتقدان تنها مدعای قایلان به علیت طولی را تکرار و آن را به عنوان اشکال ذکر می‌کنند، این که خدا علت بعید و نه قریب است، نه اشکال بلکه دقیقاً مدعای آنان است. در باره اطلاق توحید افعالی و قدرت خدا قایلان به علل طولی از اول معتقدند که فعل و قدرت الهی به محالات تعلق نمی‌گیرد، و در زعم آنان تعمیم فعل مباشر خدا به تمام کائنات محال است، لذا عدم تعلق فعل مباشر خدا بدان، و تعلق آن به علل طولی، تحدید فعل و قدرت خدا محسوب نمی‌شود؛ چنان که عدم قدرت خدا بر خلق مربع دایره نقص شمرده نمی‌شود.

به تقریر دیگر، تفویض باطل، قول به نقش علل طولی به صورت مستقل و بدون ربطانگاری وجود آن علل است، که مدعای این دیدگاه نیست.

ثانیاً: قرب الهی به اشیاء با علیت طولی منافاتی ندارد، چرا که علیت طولی منکر وجود امکانی، فقری و ربطی موجود ممکن نیست، لذا از حیث وجود و ذات، خدا به ذات و شیئیت تمام اشیاء از همه چیز نزدیک تر است، اما مساله فعل و تاثیر گذاری، مرحله بعد از هستی و ذات است، که در این مرحله علیت طولی و قرب و بعد مطرح می‌شود.

۲-۷. ناسازگاری با آیات دال بر اطلاق خالقیت، فاعلیت و موثریت خدا

۸. رای نهایی سهروردی درباره دو اصل مهم توحید افعالی و اصل علیت

دو اصل توحید افعالی و نظام علیت، از مبانی و آموزه‌های مهم کلام اسلامی است. توحید از نظر سهروردی، به معنای یکی انگاری موجود دارای صفات کمالی مطلق است؛ به این معنا که موجود دارای صفات کمالی مطلق و بدون نقص فقط به وجود خداوند منحصر شده است

در این اصطلاح نوعی اعتقاد نهفته است، یعنی اعتقاد به وجود خدای واحد. تعریف فوق از توحید، به ذات الوهی و با قطع نظر از مقام فعل ناظر است. اما وصف «توحید» علاوه بر اضافه به وجود و ذات خدا، به افعالش نیز منسوب می‌گردد که از آن به توحید افعالی تعبیر می‌شود. مقصود از آن - چنان که از اسمش پیداست - این است که تمامی فعل و انفعالها، حرکات و اثرات جهان ممکن را در قلمرو فعل و فاعلیت الهی تفسیر نماییم و برای آنها فاعل حقیقی و مستقل جز خدا نینگاریم. به تعبیری، تمام فعل هستی از بدو خلقت تا انتها یعنی معاد (بهشت و جهنم)، از شروع خلقت (حدوث) و ابقا و تدبیر (بقا) و فرجام آن، جملگی فعل حقیقی خدا به‌شمار می‌آیند و خداوند در این باره شریک و همتایی ندارد.

بر این اساس تعریف قدر متیقن از توحید افعالی عبارت از این است که در هر فعل و اثر و حرکتی نقش حقیقی و تکوینی خداوند باید ملحوظ شود، اما این که علل واسطه و ظاهری، مثل نقش انسان در فعل خود یا نقش آتش در سوزاندن پنبه، آیا تاثیر حقیقی دارند یا نه، بحث آن در ادامه خواهد آمد.

به موجب توحید افعالی، تمام افعال و آثار واقع در عالم هستی - اعم از عالم مجردات و مادیات - فعل و اثر الهی است؛ لکن اصل علیت بر استناد هر فعل و اثر به علت خاص و مشخص غیر از خدا تاکید می‌کند، که ظاهرش تعارض و ناهمسانی با توحید افعالی است. در باره امکان یا عدم امکان جمع این دو اصل، اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به امکان جمع، و برخی دیگر

منکر آن شدند. منکران، در فرض تعارض، در باره تقدم اصل علیت یا توحید افعالی بر یکدیگر دیدگاه‌های مختلفی را ارایه کرده‌اند که در این جا به تبیین دیدگاه و ادله آنها پرداخته می‌شود.

۸-۱. دیدگاه اول: عاده الله و انکار علیت

اکثریت قریب به اتفاق اشاعره از معتقدان سرسخت توحید افعالی هستند که آن بر دو پایه سلبی (انکار نظام علی جهان) و ایجابی (نظریه عاده الله) مبتنی است. آنان در جهان بینی خود، نخست نظام علی و معلولی جهان را نفی و انکار می‌کنند، و سپس در مقام توجیه پدیده‌های آن نظریه عاده الله را مطرح کرده‌اند.

غزالی تعاقب و تحقق دو شیء پشت سر هم، مثل شفای بیمار بعد از مصرف دارو، و احتراق پنبه بعد از تماس آتش را قبول می‌کند، لکن رابطه آن دو را نه رابطه علی و معلولی، بلکه عادت الهی توصیف می‌کند که می‌تواند با وجود تعاقب فوق (تماس آتش با پنبه)، احتراق اتفاق نیفتد

ایچی و جرجانی هرگونه علیت طبیعی و غیر طبیعی را نفی می‌کنند، حتی دلالت علی معجزات را بر رسالت انبیا مردود، و آن را عادت الهی می‌شمارند

شهرستانی ضمن اظهار ناخرسندی از سخن امام الحرمین در باره علیت و تأثیر طبایع، آن را متأثر از فلاسفه، و مخالف مذهب اسلام توصیف می‌نماید: «و لیس ذلک مذهب الاسلامیین» (شهرستانی، بی تا، ۱: ۱۱۲)

این راه حل هر چند تعارض توحید افعالی و علیت را نفی می‌کند، لکن اصل مدعای آن یعنی انکار علیت و قول به نظریه عاده الله اول کلام است که با دلیل ثابت نشده است، به تعبیری در این راه حل نه رفع تعارض، بلکه حذف یک طرف تعارض، آن هم بر حسب ظاهر و ادعا شده است؛ در حالی که اصل علیت و حاکمیت آن بر جهان، در جای خود اثبات شده است. در ادامه مقاله، تقریرات مختلف از نظام علیت ذکر خواهد شد.

۸-۲. دیدگاه دوم: نظریه علل طولی

دیدگاهی با قبول تعارض ظاهری بین توحید فاعلی و علیت، می‌کوشد با تصرف و تعدیل در هر دو طرف، به رفع تعارض بپردازد. نظریه علل طولی نقش خدا بر جهان هستی و پدیده‌های آن را قبول دارد، اما بر این باور است نقش خدا به صورت مباشر به معلول اول اختصاص یافته است، و در سایر آفریده‌ها از طریق نظام علیت و شبکه‌ای صورت می‌گیرد. لازمه این نظریه نیز نوعی تحدید فاعلیت خداست. به تعبیری، در این نظریه تأثیر و قدرت بین خدا و علل تقسیم و توزیع شده است؛ چرا که آن تأکید دارد که علل واسطه، خود در امور و وقایع دارای فعل و تأثیرند. به تقریر دیگر، تحقق هر نوع فعل - اعم از خلقت و تأثیر و تحریک در هستی - معلول دو نوع علت (خدا به عنوان علت بعیده و علل، و علل ممکن به عنوان علت قریبه و میانجی) هستند. پس فاعلیت خدا نه مطلق و منحصر به فرد، بلکه همراه علل ممکن است.

نکته قابل ذکر این که نظریه علل طولی با دو دیدگاه اصالت ماهیت یا اصالت وجود و قول به تباین موجودات سازگار است، اما با نظریه اصالت وجود تشکیکی بهتر می‌توان به تبیین نسبت علل و توحید افعالی و نقد شبهات پرداخت

مثلا این آتش است که کاغذ را میسوزاند در این فعل واثر گذاری خلقتی از عدم اتفاق نمی افتد بلکه د اثر تماس آتش با کاغذ شکل و عَرَض آن تغییر می کند، و به اصطلاح تغییر فیزیکی و شیمیایی انجام می گیرد.

۳-۸. دیدگاه سوم: نظریه علل اعدادی

علت به دو قسم حقیقی (موجده) و اعدادی تقسیم می شود، که قسم نخست در ایجاد و تحقق معلول نقش حقیقی دارد؛ به نحوی که وجود معلول از وجود علت نشأت می گیرد، لذا به آن «ما منه الوجود» اطلاق می شود. مثل وجود صورت های ذهنی که از نفس انسان صادر می شود

علت اعدادی، به علتی اطلاق می شود که نقش آن آماده کردن زمینه تأثیر و علیت علت حقیقی نسبت به معلول است

مانند کشاورزی که با کاشتن بذر و مهیا نمودن خاک و آب مناسب زمینه رشد و بدست آمدن محصولات کشاورزی را فراهم می کند، که از آن علت به «ما به الوجود» تعبیر می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷: ۲۹۸).

در نظریه علیت طولی، همه علل اعم از قریبه و بعیده در تحقق معلول دارای نقش تکوینی و حقیقی هستند، به نحوی که معلول هم به علل مادی و هم به خداوند حقیقتا نسبت داده می شود؛ لکن نظریه علیت اعدادی منکر نقش تکوینی علل واسطه به عنوان علت حقیقی شده، و قایل است که نقش تمام علت های ممکن نقش اعدادی یعنی زمینه سازی تأثیر علت حقیقی - یعنی خداوند- بر مخلوقات است، و خودشان نقشی در ایجاد معلول ندارند، مثل بنا یا کشاورز که مثالش گذشت.

سهروردی با اشاره به مصادیق علل طبیعی مثل کاشتن بذر، احراق آتش و تولید نسل، و نیز تفکیک علت در علوم طبیعی و فلسفه الهی تاکید دارد حتی نسبت دادن محرک و علت تحریک در اجسام به علل طبیعی از علل معدّه است نه علت ذاتی دیدگاه فوق در کلام هم مطرح، و طرفدارانی دارد، مثلا خواجه ضمن قبول قاعده الواحد، فعل واحد خدا را مطلق فعل الهی توصیف می کند که عام و فراگیر و به تعبیر خود خواجه مشترک بوده، و از عقل اول تا آخرین وجود را شامل می شود، لکن صدور و بسط این افعال از طریق وسایط و معدّاتی صورت می گیرد

خواجه طوسی نظام علیت فلاسفه را علیت وسایط و اعداد تفسیر می کند (محقق طوسی، ۱۴۰۵، ۲۰۰). میرزا حسن لاهیجی (فرزند عبد الرزاق لاهیجی) منشأ اشکال و طعن متکلمان بر فلاسفه (لزوم نسبت عجز به خدا) را غفلت از درک مراتب فاعلیت خدا ذکر می کند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ۱۱۰).

۹. ادله دیدگاه

در این جا به ادله مدعا (حصر علت فاعلی حقیقی به خداوند و اعدادی انگاری نظام علیت) اشاره ای می شود:

۱-۹. ممکن الوجود و عین الربط بودن کائنات

خداوند یگانه موجود واجب الوجود بالذات است که مبدأ و منشأ خلقت تمام معالیل و کائنات است، که سایر وجودات به علت امکان ذاتی و نفس معلولیت شان در مقام حدوث و بقاء بدان متقوم است. به تعبیر حکمت متعالیه سایر وجودات نه وجود وابسته بل عین الربط به واجب الوجودند، که چنین ویژگی مقتضی استناد حقیقی آنها به یک علت و منشأ به نام واجب الوجود

است. مانند خورشید که علت و منشأ تمام نورهاست، اعم از نوری که مستقیماً از ذات خورشید ساطع می‌شود، یا آخرین مرتبه نوری که به زمین و جسم می‌رسد

۹-۲. وحدت وجود

با نظریه عرفانی ملا صدرا حتی با نظریه سهروردی می‌توان اعدادی بودن وسایط را اثبات نمود، به این صورت که وقتی اصل و حقیقت وجود به یک وجود (خداوند) منحصر شد، تکلیف سایر وجودات و علل نیز روشن می‌شود که آن‌ها به وجود حقیقی واحد برگشته و ظهور و فعل آن محسوب می‌شوند؛ چرا که طبق این نظریه خلقت کائنات و هستی آن‌ها به ظهور و پرتو یک وجود بر می‌گردد

۹-۳. جسم ناتوان از فاعلیت (علیت حقیقی اجسام مستلزم تأثیر «عدم» در ایجاد)

اجسام به دلیل ترکیب از قوه و صورت، فاقد نقش خلقت و تحریک و تأثیر گذاری‌اند؛ چرا که ایفای هر نوع نقش اعدادی می‌بایست با تحریک جسمی مثل نزدیک یا دور کردن دو جسم از یکدیگر انجام گیرد، که آن به وجود محرک متوقف است، که محرک حرکت اجسام هم علت مفارق و مجرد است. پس علل مادی نمی‌توانند به عنوان علل ایجادی و فاعلی مطرح شوند، و لذا تنها نقش علل اعدادی برای آنها باقی می‌ماند.

۱۰. تحلیل و بررسی

۱۰-۱. عدم اثبات اعدادی بودن علل:

در تحلیل نظریه علل اعدادی باید متذکر شد که علل اقامه شده فوق بیشتر بر رد نظریه علل طولی ناظر است، به تعبیری ادله فوق نقش سلبی در نفی نظریه رقیب (علیت طولی) دارند که علل متحقق در عالم خارج علل طولی نیستند، اما این که بعد از نفی طولی بودن علل میانجی و واسطه، آیا آنها علل اعدادی‌اند؟ پاسخ آن از ادله پیش گفته بر نمی‌آید؛ چرا که در آنها به نقش علل واسطه اشاره نشده است. باری می‌توان مدعی شد ادله فوق هم با توجیه خلقت و تدبیر جهان با علل اعدادی، و هم با تکثر ظهورات حق تعالی سازگار است.

۱۰-۲. تنافی با توحید افعالی

علل اعدادی از دو فرض بیرون نیست؛ یا دارای نقش یا فاقد نقش حقیقی‌اند. عنوان علیت اعدادی را نمی‌توان به فرض دوم اطلاق کرد؛ چرا که حسب فرض، فاقد نقش است. فرض اول با توحید افعالی ناسازگار است. به تعبیری، وقتی آیاتی خلقت کل شیء را برای خداوند نسبت می‌دهند، فرض علل معدّه و نسبت برخی از پدیده‌ها به آن‌ها به عنوان علل قریبه، و توصیف علیت خدا به علیت بعیده، با اطلاق آیات فوق ناهمخوان هستند

۱۰-۳. برگشت به تفویض

تأثیر و نقش علل معدّه حتی در همین حد اعداد و تقریب معلول به علت و طولیت آن، اگر حقیقتاً به خود علل معدّه متعلق شود، تفویض، نفوذ و ظهور فعل علت مستقل معدّه در قلمرو فعل و فاعلیت الهی لازم می‌آید که با نصوص دینی متعارض است. به تعبیری نفس اطلاق علت- حتی علت اعدادی- بر هر شیء‌ای نوعی به رسمیت شناختن نقش آن است، که آن با توحید افعالی همخوانی ندارد.

۴-۸. دیدگاه چهارم: نظریه تشان عرفا

اصل علیت- خصوصاً توصیف خداوند به فاعلیت- در عرفان و حکمت خصوصاً در نظریه صدرا به فاعلیت بالتجلی بر می‌گردد، که به موجب آن تمام کائنات نه معلول که ظل، ظهور و تجلی خداوندند. توضیح این‌که:

لازمه قول به معلولیت، تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن است، که لازم آن نیز پذیرفتن وجود معلول است، که در مرحله بعد نوبت به تفسیر وجود آن به وجود وابسته و نشأت گرفته از علت فاعلی می‌رسد، اما در نظریه تشان، ذات وجودات ممکن عین ربط و وابستگی به غیر- یعنی علت فاعلی (به تعبیر دقیق یگانه موجود حقیقی = ذات الوهی)- است که در این صورت در عالم واقع یک وجود حقیقی (ذات باری تعالی) بیش نیست، و سایر وجودات و معالیل نه وجود که سایه و ظهور وجود حقیقی است.

یکی از لوازم دیدگاه فوق این است که فعل خدا واحد اما ظهور آن در ابعاد و زوایا تلطیف و مشکک شده خواهد بود، که با ظاهر آیه شریفه: (وما أمرنا إلا واحدة) نیز سازگارتر است. لازمه تشکیک در مظاهر این است که وجودی که از مبدء صادر می‌شود، میان با دیگر موجودات نبوده، بلکه معلول و صادر اول به علت شمول بر کمالات بیشتر بر همه موجودات مقیده، احاطه ظلّی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۱۵)؛ لذا اصلاً علل واسطه در بین نیست تا به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و تقسیم فعل خدا به مباشر و غیر مباشر روی آورد.

صدرا با تعریف علت به صرف علیت، یعنی حذف و تنزه از هر آنچه در علیت نقشی ندارد، و تعریف معلول به صرف معلولیت، یعنی تجرد از هر آنچه در معلولیت نقشی ندارد، چنین نتیجه می‌گیرد که با این تعریف و نگاه به علت و معلول، آن دو یکی می‌شود، و چنین نیست که معلول ذات مستقل از علت خود حتی در تعقل باشد که یکی مفیض و دیگر مفاض باشد، بلکه حقیقت معلول نه ذات دارای اضافه، بلکه صرف اضافه و اثر، و به تعبیری وجودهای ممکن به عنوان معلول شئون، اسماء، نعوت، اطوار و جهات خداوند است

ایشان در موضع دیگر به تبیین نسبت مجعول (مخلوق) با جاعل (خالق) پرداخته و آن را به تطور جاعل در اطوار و منازل افعال خویش توصیف نموده (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۴۴) و وجود را به وجود حقیقی واحد منحصر نموده است

صدرا بعد از تحلیل علیت به تشان، به رهاورد مهم آن، یعنی انحصار وجود به خدا و نفی وجود دوم تصریح می‌کند (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۶: ۳۷۳-۳۷۴). اکثر فلاسفه متأخر از صدرا از این دیدگاه جانب‌داری نموده‌اند، که اینجا می‌توان به سبزواری (۱۳۶۰، ۴۷۳)، امام خمینی (بی‌تا، ۱۰۱ و ۱۱۱)، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۳، ۱۱۲)، مطهری (۱۳۶۶، ۳: ۹۷ - ۹۹ و ۱۲۹، همو، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۳ و ۲۶۵) و جوادی آملی (۱۳۸۳، ۲: ۴۵۶) اشاره کرد.

حاصل آن‌که:

۱. نظریه تشان با نظریه علیت مطرح در حکمت متعالیه و علیت طولی با قرائت شیعی سازگار است، و این راه حل بهترین راه حل جمع بین نصوص مختلف دینی در رابطه با توحید افعالی و نظام علیت است، که نمی‌توان از یکی به بهانه دفاع از دیگری دست برداشت.

۲. وجود علیت و نقش و مؤثریت علل واسطه در حد تأثیر و اثر بخشی - نه خلقت - با نظریه تشان همخوانی دارد؛ چرا که نظریه تشان اصل خلقت ممکن را شأن و جلوه وجود الهی، و هم‌چنین قدرت تأثیر علل میانجی را به مظهریت علل مزبور نسبت می‌دهد، و این با اسناد تأثیر و اثر بخشی به علل میانجی ممکن، و به دلیل در طول علل الهی بودن قابل جمع است. صدرالمتألهین بعد از تحلیل علیت به تشان، مورد کامل آن را به خلقت خصوصاً مقام واحدیت ذکر می‌کند (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۳۳۱).

ایات متعددی وجود دارد که خلقت و خالقیت را با صراحت در خداوند منحصر، و از غیر او نفی می‌کند، یا آیاتی که خداوند را خالق همه اشیا می‌شناساند، که لازمه آن، نفی نقش و مشارکت انسان در آفریدن اعمال خود است: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ (فاطر: ۳)،

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (رعد: ۱۶)

قرآن کریم هرچه را که عنوان «شیء» بر آن صادق است مخلوق و فعل خدا می‌داند، پس چگونه می‌توان پنداشت خدا فاعل بعید باشد؟ طرح دو علت و فاعلیت - و لو در طول فاعلیت خدا - نوعی محدود کردن قلمرو فاعلیت خدا و نوعی تفویض آفرینش به غیر خدا، و در نهایت، تعارض با توحید افعالی است؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است:

وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶)، بلکه می‌فرماید: خدا بین انسان و قلب او حایل می‌شود؛ وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (انفال: ۲۴).

آیات فوق از علم خدا به منویات قلبی وی بلکه به قرب وی از حیث وجودی خبر می‌دهند؛ لذا چگونه می‌توان انسان را فاعل قریب و مباشر، و خدا را فاعل بعید و غیر مباشر دانست؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳).

بررسی: قابل به علیت طولی می‌تواند مدعی شود که اطلاق خالقیت و توحید افعالی با فعل الهی - اعم از مباشر و غیر مباشر - همخوان است و از آن‌ها اعتبار مباشرت استنتاج نمی‌شود، و پاسخ اشکال بعید بودن علیت خدا یا قرب آن به اشیا از جواب پیشین روشن شد.

۴-۱۰. ابهام در چگونگی فاعلیت علل طولی

نکته دیگر ابهام در علیت و تأثیر گذاری علل قریبه (اجسام) است، خود فلاسفه فاعلیت جسم را در تأثیر و تحریک - و نه خلق و اعطای وجود - منحصر نموده و متذکر شدند که علیت فوق (تحریک) نیز به معنای علیت اعدادی است. آنان در مقام تعلیل خاطر نشان ساختند که جسم به علت ترکیب از قوه و صورت، فاقد نقش و قدرت افاضه وجود و علیت به معنای فاعلیت و لو در طول فاعلیت خداوند است؛ زیرا جسم مشتمل بر هیولی و صورت است و هیولی صرف قوه و احتیاج است که سبب وجود نمی‌تواند باشد. اما این که جنبه فاعلیت به صورت و جهت بالفعل جسم استناد شود، باید خاطر نشان کرد که اصل وجود صورت، و نیز تأثیر و فاعلیت آن به واسطه هیولی است، که در این صورت لازم می‌آید هیولی علت قریب فاعلیت جسم باشد، در حالی که آن، امر عدمی است و نمی‌تواند به وصف علیت متلبس شود

پس فقدان و معنای عدمی در متن جسم نهفته است، و شیئی که فقدان و معنای عدمی در آن نهفته است نمی‌تواند منشأ اثر وجودی باشد، زیرا فاعلیت وجود و اصل ایجاد بر وجود و استقلال فاعل وابسته است. استدلال فوق را استاد جوادی آملی به صورت قیاس استثنایی چنین تقریر می‌نماید:

«اگر امور مادی و طبیعی در فاعلیت ایجاد و حقیقی نقشی داشته باشند، لازم می‌آید که عدم و امور عدمی در ایجاب مؤثر باشند، لیکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد. دلیل ملازمه این است که جسم مشتمل بر هیولی و صورت است، و هیولی چیزی جز صرف قوه و احتیاج نیست و به همین دلیل هیولی سبب وجود نمی‌تواند باشد، و صورت نیز بدون هیولی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس فقدان و معنای عدمی در متن جسم نهفته است، و شیئی که فقدان و معنای عدمی در آن نهفته است نمی‌تواند منشأ اثر وجودی باشد، پس جسم نمی‌تواند منشأ اثر وجودی و فاعل حقیقی باشد» (جوادی آملی به نقل از سهروردی، ۱۳۸۶، ۲-۴: ۳۲).

لذا اگر اصرار شود که جسم با فرض فوق (ترکیب از امر عدمی) علت فاعلی حقیقی می‌گردد، لازم می‌آید که امر عدمی در ایجاد و خلق نقش داشته باشد، که عقل آن را بر نمی‌تابد. پس معطی وجود باید علت فرامادی باشد. برهان مزبور را در قالب قیاس استثنایی می‌توان چنین بیان کرد.

اگر امور مادی و طبیعی در فاعلیت ایجاد و حقیقی نقشی داشته باشند، لازم می‌آید که عدم و امور عدمی در ایجاب مؤثر باشند، لیکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد (جوادی آملی، به نقل از صدر المتالهین، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۱۴).

در پاسخ این اشکال باید گفت:

اولاً: علیت طولی به عالم ماده اختصاص ندارد و شامل عوالم مجردات هم می‌شود، پس اشکال فوق به عالم ماده اختصاص خواهد داشت.

ثانیاً: در اشکالات نظریه تشآن اشاره خواهد شد که خود آن نظریه، هم در مرحله تصور و ثبوت، و هم در مرحله اثبات و نحوه تاثیر، دارای ابهام و محذور است.

ثالثاً: اشکال فوق در باره عالم ماده منکر تاثیر گذاری علیت طولی به نحو خلقت از عدم است که خود قایل به علیت طولی مدعی آن نیست، بلکه وی علیت طولی را به نحو تاثیر و تحریک قبول دارد؛ چنان که در تصویر و تبیین نظریه «امر بین الامرین»، انسان نه موجد فعل خویش بلکه موثر در آن است، و علل مادی نیز نه به صورت خلق از عدم بلکه به نحو تاثیر گذاری و تحریک موثر واقع می‌شوند.

نتیجه

دو اصل توحید افعالی و نظام علیت، از مبانی و آموزه‌های مهم کلام اسلامی است. به موجب اصل اول، تمام افعال و آثار واقع در عالم هستی - اعم از عالم مجردات و مادیات - فعل و اثر الهی است؛ لکن اصل علیت بر استناد هر فعل و اثر به علت خاص و مشخص غیر از خدا تاکید می‌کند، که ظاهرش تعارض و ناهمسانی با توحید افعالی است. در باره امکان یا عدم امکان جمع آن دو اصل، اختلاف نظر وجود دارد.

فرقه‌ها و مذاهب اسلامی گرچه توحید افعالی را می‌پذیرند، درخصوص رابطه آن با اختیار انسان اتفاق نظر ندارند. اشاعره می‌گویند: از آنجاکه علتی جز خدا وجود ندارد، انسان علت افعال خود نیست و افعال او در واقع افعال خداوندند. معتزله معتقدند خداوند افعال انسان را به خود آنها واگذار کرده است. بنابراین افعال اختیاری انسان مخلوق خداوند نیست. شیعیان امامی بر این باورند که انسان مختار است و افعال او واقعا کارهای او هستند؛ اما او در انجام دادن آنها علت مستقل نیست و خداوند علت مستقل همه افعال او است. سهروردی در مسئله توحید افعالی نه مانند، اشاعره جانب جبر را گرفته و نه مانند عالمان تجربی جانب نظام علیت را مقدم داشتند. بلکه با راهکار علل طولی به امکان جمع آن دو تاکید کرده است.

سهروردی معتقد است تمام فعل هستی از بدو خلقت تا انتها یعنی معاد (بهشت و جهنم)، از شروع خلقت (حدوث) و ابقا و تدبیر (بقا) و فرجام آن، جملگی فعل حقیقی خدا به‌شمار می‌آیند و خداوند در این باره شریک و همتایی ندارد.

بر این اساس تعریف قدر متیقن از توحید افعالی عبارت از این است که در هر فعل و اثر و حرکتی نقش حقیقی و تکوینی خداوند باید ملحوظ شود، اما علل واسطه و ظاهری، مثل نقش انسان در فعل خود یا نقش آتش در سوزاندن پنبه، نقش حقیقی دارند. به عبارت دیگر تحقق هر نوع فعل - اعم از خلقت و تاثیر و تحریک در هستی - معلول دو نوع علت (خدا به عنوان علت بعیده و علل العلل، و علل ممکن به عنوان علت قریبه و میانجی) هستند. پس فاعلیت خدا نه مطلق و منحصر به فرد، بلکه همراه علل ممکن است.

منابع

- قرآن کریم

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، چاپ: اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۲- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ: اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ه.ق.
- ۳- بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، چاپ: دوم، تهران، ناشر: اسلامی، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۴- حسن زاده آملی، حسن، بررسی تطبیقی توحید افعالی در آیات و روایات با نظام وجود شناختی عرفانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۵- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، چاپ: اول، دمشق، دار الفکر ۱۴۲۰ ه.ق.
- ۶- زکی افشاگر، احمد، «توحید افعالی و آموزه‌های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا»، ۸۹، نشریه طلوع، ۱۳۸۹.
- ۷- سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی ۱، چاپ بیست و نهم، ناشر کتاب طه، ۱۳۹۷.
- ۸- سهروردی، شهاب الدین، حکمت اشراق، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
- ۹- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، چ چهارم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۰- صاحب، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، چاپ: اول، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۱- صدر الدین محمد، ملاصدرا؛ اسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۹۸۱.
- ۱۲- طباطبایی، فاطمه، «توحید شهودی از منظر امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۵۵، ۱۳۹۱.

- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، بی‌جا، چاپ مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۶.
- ۱۴- علامه حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، جعفر سجادی، ۱۳۷۵.
- ۱۵- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ: دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ه.ق.
- ۱۶- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، چاپ: اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ه.ق.
- ۱۷- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، چ: ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ه.ش.
- ۱۸- لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: زوار، ۱۳۸۷
- ۱۹- محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، رساله قواعدالعقائد، لبنان، چاپ علی حسن خازم، ۱۴۳۰ق.
- ۲۰- مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، چاپ: اول، مشهد مقدس، موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث ۱۳۸۴ ه.ش.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی، خدانشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن) بازنگری: امیر رضا اشرفی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۹۶
- ۲۲- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۸
- ۲۳- مطهری، مرتضی، جهان بینی توحیدی، تهران، صدرا، ۱۳۸۶. جوادی آملی، تفسیر موضوعی، قم: اسراء، ۱۳۷۸
- ۲۴- هادی بن مهدی سبزواری، شرح الاسماء، او، شرح دعاءالجوشن الکبیر، تهران چاپ نجفقلی حبیبی، ۱۳۷۵