

توحید افعالی در آثار امام صادق علیه السلام

مهدی صفائی اصل*

مهدی ارتقائی**

چکیده

توحید افعالی پس از توحید ذات و صفات، یکی از مهم ترین و چالشی ترین باورهای مسلمانان بوده که حتی باعث شکل گیری برخی فرقه ها و نحله ها در اسلام شده است. مقاله پیش رو با روشی توصیفی - تحلیلی، به بررسی توحید افعالی و بیان مراتب آن در روایات امام صادق علیه السلام پرداخته است. از نظر ایشان، توحید افعالی به این معنا است که جز خدای سبحان هیچ مؤثر مستقلی در عالم نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هر یک بر دیگری مترتب بوده، تنها از آن خداست. ایشان در برابر قائلان به ثنویت، روایات استوار و نابی دارد که متکلمان امامیه با تمسک به آنها تفکر اعتقادی شیعه را رقم زده اند.

کلیدواژه ها

توحید افعالی، توحید خالقی، توحید مالکی، توحید ربوبی، توحید رازقی، توحید ولایی، توحید در هدایت.

Email: safai30@yahoo.com

Email: Jim171261@gmail.com

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام.

** دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم، گرایش کلام اسلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۷.

مقدمه

توحید افعالی مقوله‌ای پُر دامنه و دارای مراتب متعدد و گوناگونی، مانند توحید خالقی، توحید ربوبی و توحید مالکی است. این اصل اعتقادی دلایل و شواهد فراوانی در عقل و شرع دارد که در این نوشتار، مراتب و مصادیق توحید افعالی در کلمات و آثار امام صادق علیه السلام را بررسی می‌کنیم.

باور به توحید در صدر آموزه‌های دین و توحید افعالی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی بسیاری از ادیان، به‌ویژه اسلام است؛ به‌گونه‌ای که نپذیرفتن توحید افعالی مستلزم شرک در خالقیت یا ربوبیت خواهد بود. از این رو، موشکافی و واکاوی در مبانی و ریشه‌های این اصل اعتقادی در روایات معصومان علیهم السلام از اهمیت والایی برخوردار است.

توحید افعالی، یعنی باور به تأثیر انحصاری خدا در عالم که در جای‌جای قرآن کریم و کلمات اهل بیت علیهم السلام و متکلمان متقدم به چشم می‌آید و نخستین کسی که این مضمون را زیر عنوان «توحید افعالی» مطرح کرد، جناب ابن عربی بود (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۵۷) که بعدها ملاصدرا نیز از این اصطلاح بهره برد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶). توحید افعالی و گستره آن، از دیرباز محل کشمکش میان دو فرقه مطرح اسلامی، یعنی معتزله و اشاعره بوده است؛ به‌گونه‌ای که اشاعره به حاکمیت فعل الهی روی آوردند که در نتیجه، به نفی اختیار از انسان گرفتار آمدند و در برابر این باور، معتزله با اصل قرار دادن عدل الهی و آزادی و اختیار انسان و به حاشیه راندن توحید افعالی، اصول اعتقادی خویش را سامان داده‌اند. درباره توحید افعالی، کتاب، رساله و مقاله‌های بسیاری نگاشته شده که در پاره‌ای از آنها نیز توجه ویژه‌ای به روایات ائمه هدی علیهم السلام شده است؛^۱ با این حال پژوهش مستقلی از دیدگاه امام صادق علیه السلام انجام نشده است که در این نوشتار به این مهم پرداخته می‌شود. بنابراین، پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که توحید افعالی در روایات امام صادق علیه السلام چگونه تبیین شده است؟ همچنین، مراد از توحید افعالی و مراتب آن چیست و چگونه در روایات امام صادق علیه السلام منعکس شده است؟ افزون‌براین، پاسخ امام به شبهات این آموزه چیست؟

البته عنوان «توحید افعالی» به دلیل انتزاعی بودن، تنها از راه مراتب خود در روایات به کار رفته است که در ادامه این نوشتار، آن مراتب را بررسی می‌کنیم.

۱. مراتب توحید افعالی

۱.۱. توحید خالقی

منظور از «توحید در خالقیت» این است که خالق اصیلی جز خداوند متعال در عالم هستی وجود ندارد و همه ممکنات، آثار و افعال آنها مخلوقات خداوند هستند؛ به طوری که ممکنات یا بی‌واسطه و یا باواسطه به خداوند متعال نسبت داده می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۳).

ملاصدرا برای اثبات توحید خالقی در ذیل روایتی از امام صادق علیه السلام^۲ می‌گوید:

اگر خداوند در خلق موجودات محتاج به چیز دیگری باشد، آن چیز یا واجب است و یا خیر. فرض اول با براهین توحید و وحدت ذات باطل می‌گردد. بر فرض دوم یا مخلوق خداوند است و فرقی ندارد که باواسطه یا بی‌واسطه به خدا منتهی گردد و یا تا بی‌نهایت به غیر او منتهی می‌گردد. فرض دوم به دلیل بطلان دور و تسلسل قابل قبول نیست و فرض اول که همه چیز به خدا منتهی گردد، ثابت خواهد شد. بنابراین تمام اشیا، چه بی‌واسطه و چه باواسطه به خداوند متعال منتهی می‌گردند و این همان مقتضای توحید خالقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸).

امام صادق علیه السلام در سخنی دیگر، عمومیت خلق را این گونه بیان می‌فرماید: «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيءُ كُلِّ شَيْءٍ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۹). «بَدِيءُ» مانند «بَدِيعُ»، یعنی ایجاد شدن چیزی که در قبل معمول نبوده و ناشناخته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۳). این روایت از عمومیتی برخوردار است که شامل هر چیزی می‌شود و این برداشت از اضافه شدن کلمه «کل» به «شیء» به دست می‌آید. حضرت در بیانی دیگر، تکوین و شکل‌گیری همه اشیا را به خداوند متعال نسبت داده و می‌فرماید: «خداوند متعال از ابتدا (ازل) بود و هیچ موجودی خالق او نیست، بلکه خداوند تمامی اشیا را به وجود آورد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۰).

خیشمه نیز در روایتی صحیح از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «هر چیزی که بتوان اسم شیء را بر آن گذاشت، غیر از خداوند متعال، مخلوق است و خداوند خالق هر چیزی است» (کلینی، ١٤٠٧، ج ١، ص ٨٣). امام در این بیان نورانی فرمود: «هر چیزی که بتوان اسم شیء را بر آن گذاشت» و نفرمود: هر چیزی. از این تفاوت بیان می‌توان چنین برداشت کرد که مخلوق و یا مجعول، مفهوم اشیا نیست؛ بلکه افراد و وجودات آنها (خارجی و ذهنی) است. بنابراین جعل مثلاً به مفهوم انسان (بما هو مفهوم) تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه صادر اصلی، وجود فردی از افراد انسان است. پس هر چیزی که به آن «شیء» اطلاق شود و مفهومش موجود باشد (اگرچه مفهوم شیء پس از اعتبار کردن آن موجود می‌شود) غیر از خداوند متعال و مخلوق اوست (صدرالدین شیرازی، ١٣٨٣، ج ٣، ص ٥٠). بنابراین حدیث شریف، همگی موجودات جز خداوند متعال، اعم از جوهر و عرض، احوال و افعال موجودات و دیگر حیثیات، مخلوق خداوند متعال بوده و چیزی خارج از قلمرو خالقیت او نیست؛ چراکه حضرت با بیانی کلی، همه موجودات جز خدا را مخلوق خوانده و با بیان کلی دیگری، خداوند را تنها خالق آنها دانسته و از دو نظر این مطلب را تأکید کرده است.

مرحوم صدوق نیز در *امالی* از قول امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «من (خداوند) یکتا و تنها کسی هستم که تمام اشیا را خلق کرده و همه چیز ساخته من است و تمام مخلوقاتم به سوی من بر می‌گردند» (ابن بابویه، ١٣٧٦، ص ٥١٥). حضرت در این روایت نیز با دو واژه «الْأَحَدُ» و «الْمُنْفَرِدُ» بر انحصار خالقیت خداوند متعال تأکید کرده و از سوی دیگر، آفرینش همه اشیا را به همین خالق یکتا نسبت داده است. سپس همین مخلوقات را مصنوع و ساخته خود دانسته و تأکیدی بر تأکیدهای پیشین افزوده است. به عبارتی، این بیان شریف با تأکیدات فراوان بر توحید خالق، راهی برای برداشتی غیر از عمومیت خلق و صنع الهی باقی نمی‌گذارد.

مرحوم کلینی در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت درباره وحی خداوند متعال به حضرت موسی علیه السلام فرمود:

من همان خدایی هستم که غیر از من معبودی وجود ندارد. مخلوقات را خلق کرده و سپس خیر را خلق نمودم؛ آنگاه خیر را در حق هر کس که دوست داشته باشم، جاری

خواهم کرد. پس خوشابه حال کسی که خیر را در دست او قرار دهم. من همان خدایی هستم که غیر از من معبودی وجود ندارد. مخلوقات را خلق کرده و سپس شر را خلق نمودم؛ آنگاه شر را برای هر کس که اراده کنم، جاری خواهم کرد. پس وای به حال کسی که شر را در دست او قرار دهم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۴).

عمومیت حدیث بالا، درباره آفرینش مخلوقات و حتی افعال آنها چنان فراگیر است که مرحوم مولی صالح مازندرانی در شرح اصول کافی، ظاهر این حدیث را نشان گر مذهب اشاعره و قائلان به جبر دانسته است؛ چرا که خداوند در این حدیث، خود را آفریدگار افعال بندگان، اعم از خیر و شر می‌داند. البته ایشان در ادامه، بحث و جوب تأویل ظاهر این روایت را با دلایل پُر شمار عقلی و نقلی لازم و بایسته می‌داند و سرانجام خیر و شری را که مخلوق خداوند است، به معنای تقدیر آن دو توسط خداوند دانسته و می‌گوید:

خلق در لغت به معنای ایجاد و تقدیر اشیا آمده است و خداوند سبحان تمام اشیا را تقدیر کرده و حدود و نهایت آنها را مشخص نموده است و مسلماً تقدیر اشیا، مستلزم جبر نیست (۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۹۰).

عبارت‌های بسیار^۳ امام صادق علیه السلام، به روشنی بر خالقیت تام و تمام الهی گواهی داده و این گستره را به هیچ حد و مرزی محدود نکرده‌اند. بنابراین سراسر هستی، اعم از ذوات موجودات و افعال آنها، مخلوق خداوند هستند و این همان «توحید در خالقیت» است.

۱.۱.۱. شرک در خالقیت

با توجه به رویارویی توحید و شرک و فضای باز فکری که در زمان امام صادق علیه السلام شکل گرفت، روایات نابی از ایشان در زمینه نقد ثنویت و تعدد خالق بیان شده که باعث هدایت شیعیان از گذشته تاکنون بوده است. در همین راستا، مرحوم صدوق به اسناد هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که از امام پرسیدم: چه دلیلی بر واحد بودن خدا وجود دارد؟ حضرت فرمود: پیوستگی تدبیر و تمامیت صنع الهی دال بر وحدت اوست؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۰). این برهان نزد متکلمان به «برهان تمنع» مشهور شده و حاصل آن چنین است: زمانی که ما به عالم هستی نگاه

می‌کنیم، همه اجزای عالم را تابع نظمی خاص می‌یابیم که هیچ‌گونه تداخل و فساد در آن راه ندارد. از سویی، اگر در عالم دو مدبّر وجود داشت، این امر مستلزم تعدد نظام در عالم هستی بوده و لازمه تعدد نظام، فساد و ازهم‌گسیختگی عالم خواهد بود؛ در حالی که نظمی واحد بر عالم حکم فرماست، پس مدبّر عالم نیز باید واحد باشد. در همین راستا، خواجه نصیرالدین طوسی در *تجربید الاعتقاد*، وجوب وجود را دلیل بر نفی شریک می‌داند. علامه حلی در توضیح این عبارت می‌نویسد:

اکثر عقلا بر وحدت واجب‌الوجود اتفاق نظر دارند؛ هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی. اما دلیل عقلی همان واجب‌الوجود بودن خداوند متعال است؛ چون اگر واجب‌الوجود دیگری هم وجود داشت، در مفهوم وجوب وجود مشترک بودند، و در این صورت یا از هم تمایز داشتند که این فرض مستلزم ترکیب بوده و باطل می‌باشد. و اگر واجب نباشد، باید ممکن باشند؛ با اینکه فرض کردیم هر دو واجب باشند و این خُلف است و اگر هم تمایز نداشته باشند، مطلوب ما ثابت می‌شود که همان نفی شرکت است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۴).

۱.۲. توحید مالکی

مراد از توحید مالکی این است که خداوند متعال مالک حقیقی همه هستی است و موجودات مملوک او هستند؛ به گونه‌ای که اگر ملکیتی هم در میان مخلوقات وجود دارد، در طول ملکیت خداوند و به اذن و مشیت اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۴)؛ چراکه در بسیاری از آیات قرآن، خداوند خود را مالک یگانه عالم و ملک دانسته و می‌فرماید: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ (زمر: ۶)؛ این است خدا، پروردگار شما، فرمانروایی از آن اوست». با توجه به عمومیت این دسته از آیات، می‌توان گفت که چیزی خارج از قلمرو مالکیت خدا نیست.

امام صادق علیه السلام به نقل از پدر بزرگوارش می‌فرماید:

گروهی از اهالی فلسطین به نزد ایشان آمده و از معنای «الصمد» در سوره توحید پرسیدند. امام باقر علیه السلام در ضمن توضیح این کلمه فرمود: اما میم در واژه «الصمد» بر ملک خداوند متعال دلالت می‌کند و او حقیقتاً مالک و پادشاهی سرمدی است که

ملکش زائل شدنی نیست و اما «دال» در این واژه دلیل بر دوام ملک اوست و اینکه او دائمی است و از هر گونه زوال و تغیر به دور است، بلکه او تمام کائنات را خلق کرده و عالم هستی وجودش را از او گرفته است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۹۲).

حضرت در عبارت نورانی بالا، مالکیت حقیقی را از آن خداوند متعال دانسته و نشانه حقیقی بودن آن را نیز ازلی و ابدی بودن آن معرفی می کند. بنابراین مالکیتی را که سلب شدنی نباشد، می توان مالکیت حقیقی دانست که به این مسئله در روایت بالا اشاره شده است. در ادامه، حضرت برای این دوام - که خود دلیل بر حقیقی بودن ملک است - استدلال آورده و می فرماید: خالقیت الهی همان دلیل بر مالکیت اوست. با توجه به همین روایت شریف، برخی متکلمان بر مالکیت مطلق الهی دلیل عقلی اقامه کرده اند؛ به طوری که خود مخلوق و آنچه متعلق به اوست، ملک خداوند متعال است؛ زیرا مخلوق از خود چیزی نداشته و هر چه دارد از آن خالق اوست (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۰). همچنین براساس این روایت، مالکیت خداوند محکوم زمان و مکان نیست و نسبت موجودات به خداوند، پیش از وجود، پس از وجود و هم زمان با آن یکسان است و همگی نزد خدای متعال حاضرند؛ پس خداوند متعال مالک ممکنات پیش از ایجاد و پس از فنای آنها خواهد بود.

مرحوم کلینی نیز از امام صادق علیه السلام دعای شریفی را بدین ترتیب نقل می کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَصْبَحْنَا وَالْمَلِكُ لَهُ ... يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مَالِكُ الْمُلْكِ وَرَبَّ الْأَرْبَابِ»؛ سپاس خدایی را که ما صبح کرده و پادشاهی عالم متعلق به اوست... ای خدا، ای رحمان، ای رحیم، ای مالک هر ملکی و ای پروردگار هر مربی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲۴). منظور از «اصباح» داخل شدن در صبح بوده و «واو» نیز حالیه است. کلمه «ملک» نیز در این عبارت توسط «ال» معرفه شده و منظور از آن هر چیزی غیر از خداوند متعال است. و البته می توان منظور از آن را سلطنت مطلق الهی دانست که شامل هر چیزی می شود (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۲۸۴).
مرحوم علامه مجلسی در کتاب شریف *مرآة العقول* در شرح این روایت می فرماید:

این روایت، عظمت و سلطه مطلق الهی را می رساند؛ به طوری که هر چه را اراده کند، انجام می دهد؛ زیرا ملک حقیقی مخصوص خداوند بوده و او مالک هر چیزی غیر از خود است؛ همان طور که خداوند می فرماید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ». در این حدیث

امام می‌فرماید: «عبدك في قبضتك». این عبارت کنایه از اقتدار و تسلط کامل الهی بر مخلوقات است؛ زیرا اگر چیزی در دست شخصی باشد، آن شخص هر کاری که بخواهد با آن شیء می‌تواند بکند و خداوند در این رابطه می‌فرماید: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» و این مطلب اشاره به حقارت مخلوقات و سلطه مطلق الهی دارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۲۳۴).

امام صادق علیه السلام در سخنی دیگر، اختصاص مالکیت حقیقی به خداوند را افزون بر تقدیم خبر بر مبتدا و آوردن «ال» جنس بر «ملک»، با کلمه «کل» تأکید بیشتری کرده و می‌فرماید: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كُلُّهُ وَ لَكَ الْمُلْكُ كُلُّهُ وَ إِلَيْكَ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۳۷۶). همچنین بازگشت همه امور را به خداوند می‌داند که این امر تنها هنگامی ممکن است که خدا مالک حقیقی و تام عالم هستی باشد.

امام موسی بن جعفر علیه السلام درباره پدر بزرگوار خود می‌فرماید: «هرگاه شب فرا می‌رسید، پدرم می‌فرمود: اَمْسِينَا وَ اَمْسَى الْمُلْكُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ... اَمْسَيْتُ لَأَمْلِكُ مَا أَرْجُو، وَ لَا أَدْفَعُ شَرَّ مَا أَخْشَى، اَمْسَى الْأَمْرُ لِغَيْرِي» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۱). حضرت، نخست مالکیت عالم هستی را مخصوص خداوند یکتا برشمرده و در ادامه خود (انسان) را بسیار ضعیف می‌داند که حتی مالک نفع و ضرر خویش هم نیست؛ به گونه‌ای که به تنهایی نمی‌تواند به امیال خود برسد و یا دفع شرور از خود کند. گویا امام علیه السلام این عبارت را از آیه شریفه: «قُلْ لَا أَمْلِكُ نَفْسِي نَفْعاً وَ لَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعراف: ۱۸۸) برگرفته است.

امام صادق علیه السلام در ضمن دعایی که آن را با فضیلت‌ترین دعاها برشمرده، می‌فرماید: «يَا مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ الْأَرْضِينَ وَ السَّمَاوَاتِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۳۱). بیشتر لغت‌شناسان، واژه «ملکوت» را مرادف واژه «ملک» گرفته‌اند و آن را مصدر «ملک» که تاء به آن اضافه شده، دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷۵). واژه «ملکوت» چهار بار در قرآن تکرار شده است که صاحب «قاموس قرآن»، منظور از آن را حکومت و تدبیر و نظمی می‌داند که در آسمان‌ها و زمین است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۷۵). طریحی در مجمع البحرین، ملکوت را به عزت، سلطنت و مملکت ترجمه کرده و می‌افزاید:

همان‌طور که جبروت بالاتر از عالم ملکوت است، ملکوت نیز بالاتر از عالم ملک است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۰). بنابراین اگر «ملک» در برابر «ملکوت» قرار بگیرد، مراد از «ملک»، عالم ظاهر است و مراد از «ملکوت»، عالم باطن؛ و گرنه هردو به یک معنا خواهند بود. برآیند بحث مطرح شده، این است که امام صادق علیه السلام در روایات و دعاهاى مختلف خویش و از راه‌های گوناگون، اعم از منحصر کردن مالکیت برای خداوند و یا سلب مالکیت حقیقی از انسان، «توحید در مالکیت» را بیان کرده و بر آن پای فشرده است.

۱.۳. توحید ربوبی

توحید ربوبی، عبارت است از اعتقاد به اینکه تدبیر عالم ممکنات به دست خداوند است و اسباب و علل طبیعی، همگی سربازان و کارگزاران خداوند هستند که به امر و مشیت او عمل می‌کنند. قرآن تصریح می‌کند که در این عالم موجوداتی هستند که به اذن الهی به تدبیر امور عالم می‌پردازند؛ مانند آیه: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵). تدبیر هستی در حقیقت، همان تداوم آفرینش است. به سخن دیگر، هر جزء از نظام هستی، به دلیل فقر امکانی، فاقد وجود ذاتی است، ولی فقر او منحصر به آغاز آفرینش او نیست؛ بلکه در بقا نیز این فقر همراه اوست. بنابراین تدبیر عالم، جدای از خلق و ایجاد عالم نیست و تدبیر، همان خلق و ایجاد پیوسته است (سبحانی ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۴).

توجه به تعمیم ربوبیت الهی در روایات امام صادق علیه السلام دیده می‌شود. گاهی در دعاها و مناجات‌های روایت شده از این بزرگوار به این عمومیت اشاره شده و گاهی در استدلال‌هایی که در برابر دهریون و زنادقه داشته‌اند، آن را به کار برده‌اند. در همین راستا، حضرت در مقام احتجاج معروف خود با زندیقی می‌فرماید:

وقتی ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم خلقت رشته منظمی دارد و گردون، گردش یکنواختی و تدبیر یکسان است و شب و روز و خورشید و ماه را هم می‌بینیم. درستی کار و تدبیر، هماهنگی جریان هستی دلالت دارند که مدبر یکی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۰).

حضرت در این سخن، از وحدت نظم عالم، به واحد بودن ناظم و مدبّر جهان استدلال کرده است. تلازم یادشده به این دلیل است که مقتضای ربوبیت، غلبه و تسلط بر غیر و همچنین یکتایی در حکومت است. بنابراین، وقوع اختلاف و فساد حتمی خواهد بود. اما توافق دو مدبّر نیز معقول نیست؛ چرا که توافق آنها یا از روی خضوع و یا تسلط یکی بر دیگری است. در صورت نخست، خضوع با ربوبیت سازگار نیست و در فرض تسلط نیز پروردگار مسلط، همان خدای واحد است. بنابراین تنها فرض متصور درباره ربوبیت الهی، انحصار آن در خداوند است.

امام علیه السلام در جای دیگر، تدبیر عالم را منحصر در خداوند متعال دانسته و می‌فرماید: «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مُدَبِّرُ الْأُمُورِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۴۲). در این سخن، «مُدَبِّرُ الْأُمُورِ» وصف برای محصور (انت) قرار گرفته است. بدین ترتیب، تدبیر عالم هستی نیز منحصر در خداوند متعال خواهد بود. امام ربوبیت الهی را به‌زیبایی در دعایی دیگر، به همه آفریدگان و موجودات نسبت داده و می‌فرماید: «يَا رَبَّ الْخَلَائِقِ وَالْبَرِيَّاتِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۳۱). عمومیت تدبیر خداوند در این فراز نیز از قرار گرفتن «ال» جنس بر واژه‌های «خَلَائِقِ» و «بَرِيَّاتِ» فهمیده می‌شود.

سرانجام، امام علیه السلام تقدیر همه موجودات، اعم از حیوان و نبات را به حکمت و تدبیر واسعه الهی منتسب کرده و می‌فرماید: «كُلُّ مَا عَلَيْهَا مِنْ حَيَوَانٍ وَ نَبَاتٍ فَقَدَرَهَا اللَّهُ بِحِكْمَتِهِ وَ تَدْبِيرِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۱۷۵). در این عبارت نیز امام با به‌کارگیری واژه «کل»، عمومیت تدبیر الهی را بیان می‌کند. بنابراین، به‌راحتی می‌توان «توحید ربوبی» را از عبارات‌ها و سخنان پیش‌گفته به‌دست آورد؛ بلکه می‌توان «توحید در ربوبیت» را در بالاترین مراتب اثبات کرد؛ زیرا امام تدبیر کل عالم هستی را به‌خداوند نسبت می‌دهد. به‌سخن دیگر، همه افعال، شئون و حالات خویش و جمیع ممکنات را تحت تدبیر الهی و قوانین کلی نظام هستی می‌داند که از سوی خداوند متعال وضع شده است.

توحید ربوبی دارای نمودهای گسترده‌ای است که از این میان، به پاره‌ای از آنها که در فرمایشات امام صادق علیه السلام به‌کار رفته، اشاره خواهد شد.

۱.۳.۱. توحید رازقی

این مرتبه از توحید که شامل رزق مادی و معنوی می‌شود، از نظر فراوانی روایات، بسیار مورد توجه ائمه علیهم السلام بوده است. امام ششم در بخشی از مناجات با خداوند متعال می‌فرماید: «خداوند! همانا به وسیله عظمت، جلال و عمومیت رزق و بخشندگی‌ات از تو درخواست می‌کنم» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳). امام در این بیان شریف، آشکارا از عمومیت رزق الهی سخن گفته و آن را به هیچ چیز دیگری مقید نکرده و از این رو ابراز نیاز و خواسته را منحصر در خداوند کرده است.

حضرت در سخن دیگری، خداوند متعال را عهده‌دار رزق و روزی انسان دانسته و این باور را زُداینده غم‌ها و نگرانی‌های انسان معرفی می‌کند: «إِنْ كَانَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ تَكْفَّلَ بِالرِّزْقِ فَاهْتِمَامُكَ لِمَا ذَا وَإِنْ كَانَ الرِّزْقُ مَقْسُومًا فَالْحِرْصُ لِمَا ذَا؛ اگر خداوند تبارک و تعالی رزق و روزی را به عهده گرفته است، غم و اندوه برای چیست و اگر رزق تقسیم شده است، حرص برای چیست؟ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۳). در عبارت بالا، عمومیت و انحصار رزق الهی را می‌توان از «ال» در واژه «الرزق» و همچنین «قد» که به منظور تحقیق و مسجل کردن عهده‌داری خداوند بر کلمه «تکفل» وارد شده است، برداشت کرد. عمومیت رازقیت الهی را که توسط ورود «ال» محقق می‌شود، در دیگر عبارات امام، مانند توضیح و تأویلی که درباره برخی حروف مقطعه به کار می‌برد، می‌توان یافت: «المَرِّ فَمَعْنَاهُ أَنَا اللَّهُ الْمَحْيِي الْمُمِيتُ الرَّازِقُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۲) و یا فرازی که حضرت، گسترش رزق الهی را به خالقیت او عطف کرده است: «أقسم بالذی خلق الخلق و بسط الرزق» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۵۰). در این بیان گویا، امام روزی دادن را منوط و متفرع بر خلق می‌داند و از آنجا که حتی مشرکان هم تنها خداوند متعال را خالق می‌دانند، رزق نیز منحصر در اوست.

امام صادق علیه السلام در دعای شریف صباح، رزق هر چیزی را بر عهده خداوند متعال دانسته و می‌فرماید: «يَا مَنْ رَزَقُ كُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۴). این عبارت به روشنی با اضافه شدن واژه «کل» به «شیء» دلالت بر توحید در رازقیت می‌کند. امام موسی کاظم علیه السلام نیز از پدر بزرگوار خود روایتی را نقل می‌کند که با لای نفی جنس و ادات استثنا، رازقیت را از

غیر خداوند متعال نفی کرده و آن را تنها برای حضرت حق اثبات می‌کند: «بِأَنِّي أَشْهَدُ أَنَّ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا رَازِقَ وَ لَا مَعْبُودَ ... إِلَّا اللَّهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۸). این دو روایت، با اطلاق و عمومیت خود، جایی برای فرض واسطه مستقل نگذاشته و این امر را در خداوند منحصر کرده‌اند.

۱.۳.۲. توحید ولایی

یکی دیگر از مراتب توحید ربوبی، توحید در ولایت است که در کلمات ائمه علیهم‌السلام به آن اشاره شده و منظور این است که ولایت حقیقی متعلق به خداوند متعال است.

امام صادق علیه‌السلام در مقام دعا از خداوند متعال درخواست می‌کند تا ولایت او را به دیگری نسیار و این امر مهم را تنها خداوند بر عهده گیرد: «وَلَا تُؤَلِّمْ غَيْرَكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۹). پرسشی که ممکن است به ذهن برسد، این است که درخواست امام مبنی بر تصدی ولایت او توسط خداوند، حاکی از این است که غیر خدا نیز در عالم هستی ولایت دارد. این امر با توجه به نسبت دادن ولایت به شیطان (نساء: ۷۶) و طاغوت (بقره: ۲۵۷) در قرآن، قوت می‌گیرد. در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که ولایت نسبت داده شده به دیگران، براساس رابطه طولی آنها، سرانجام به خداوند بازمی‌گردد و اذن آن توسط خالق و بنابر حکمت امتحان و رخصت به شیطان صادر شده است.

همچنین در حدیثی قدسی از قول پروردگار عالم می‌فرماید: «[بنده من] بر من توکل کن تا تو را کفایت کنم و غیر من را ولی خود قرار مده که خواری می‌گردانم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۲۸۹). امام صادق علیه‌السلام در این بیان لطیف هرگونه ولایت غیر الهی را مستوجب خواری بنده می‌داند. به عبارتی، تمسک به ولایت حقیقی الهی موجب سربلندی بنده و کفایت شدن او از جانب خدا بوده و در برابر آن، ولایت غیر خداوند باعث خواری بنده خواهد بود. خداوند در قرآن کسانی را که ولایت شیطان را بپذیرند، مستحق گمراهی دانسته و می‌فرماید: «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ» (اعراف: ۳۰). در آیه چهارم سوره حج نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يَضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ». ضلالت و عذاب دردناکی که در دو آیه

گذشته به آن اشاره شد، برپایه این آیه: «رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (آل عمران: ۱۹۲)، همان خفت و خواری است که در روایات امام به آن اشاره شده و همسویی روایات یادشده با قرآن کاملاً نمایان است.

۱.۳.۳. توحید در حاکمیت و تشریح

ربوبیت دارای دو قسم تکوینی و تشریحی است. از آنجا که ربوبیت تکوینی بنا بر خالقیت حضرت حق، منحصر در اوست، حق قانون‌گذاری و تشریح نیز مخصوص خداوند است. از این رو خداوند متعال کسی را که به غیر شریعت او حکم کند، کافر، ظالم و فاسق خوانده است (مائده: ۴۴-۴۷). امام صادق علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرماید: «هر کس در مورد دو درهم به غیر آنچه خدا نازل کرده حکم کند، به خداوند بزرگ کافر شده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۸). بنابراین حتی کمترین سرپیچی از تشریح الهی را گناهی نابخشودنی و هم‌ردیف کفر دانسته و این حاکی از منحصر دانستن تشریح و حاکمیت الهی است. اما اینکه منظور از کفر مزبور چیست؟ امام در روایتی دیگر به این امر اشاره کرده و انواع کفر را برمی‌شمرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۹). براساس این روایت، کفر معنای وسیعی دارد که از کفر به خدای متعال آغاز شده و به کفر نعمت می‌انجامد. ایشان در ضمن اقسام پنج‌گانه کفر، به یکی از اقسام آن که ترک اوامر الهی است، اشاره می‌کند که در این فرض، معنای لغوی کفر، یعنی «پوشاندن حق» مد نظر است.

حضرت در بیانی دیگر می‌فرماید: «إِنَّكَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ وَتَحْكُمُ مَا تُرِيدُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۶، ص ۳۷۳). منظور از فعل «تَحْكُمُ»، انشاء احکام و یا اوامر الهی است و عبارت «مَا تُرِيدُ» برای مبالغه در اجرای حکم است؛ به طوری که هیچ مانعی نمی‌تواند در برابر حکم کردن خداوند متعال بایستد. بنابراین خداوند هرگونه که بخواهد و هر زمان که ایجاب کند، اوامر خود را انشاء می‌کند. اطلاق و سعه یادشده در حکمرانی خداوند، تنها با «توحید در تشریح» سازگار است. حضرت در حدیثی همه امور را تحت حاکمیت و قضای الهی دانسته و باور به این مطلب را زداینده اندوه انسان برمی‌شمرد: «إِنْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ بِقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرِهِ فَالْحُزْنُ

لِمَاذَا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۳). ایشان با بیان عمومیت حکم و قضای الهی، به یکی از ره‌آورد‌های مهم این باور، یعنی زدودن اندوه و کسب آرامش حقیقی نیز اشاره می‌کند. ایشان روایتی از دیدار با عموی بزرگوارش، امام حسن مجتبی علیه السلام با عبدالله بن جعفر نقل کرده است که حضرت در سخنانی، حاکمیت مطلق الهی را بر بندگان بیان می‌کند:

حسن بن علی علیه السلام به عبدالله بن جعفر بر خورد و به او فرمود: ای عبدالله! چگونه مؤمن، مؤمن باشد، با آنکه از قسمت مقدر خود ناراضی باشد و مقام خود را کوچک کند، در صورتی که حاکم بالای سر او خدا است و من ضامنم برای کسی که جز خدا در دلش خطور نکند، دعا کردنش به درگاه خدا مستجاب شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲).

امام حسن علیه السلام با بیان جمله «الْحَاكِمُ عَلَيْهِ اللَّهُ»، تنها حاکم بر بندگان و مخلوقات را خداوند متعال معرفی کرده و این بیان را با «ال» جنس در حاکم، جمله اسمیه و تقدم خبر (حاکم) بر مبتدا (الله) تأکید کرده است.

۱.۳.۴. توحید در هدایت

منظور از توحید در هدایت این است که تنها خداوند هادی انسان‌ها و موجودات است و دیگر مخلوقات تنها می‌توانند واسطه در هدایت دیگری قرار گیرند و هیچ‌گونه استقلال در این زمینه ندارند. هدایت درباره انسان‌ها به دو مفهوم به کار رفته است؛ هدایت عامه که همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد؛ مؤمن باشند یا کافر و آن، نشان دادن راه خیر و سعادت در پیمودن مسیر زندگی انسان است؛ ولی هدایت خاصه، ویژه مؤمنان بوده و آن، تأمین‌کننده راه کمال و سعادت اخروی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶). همچنین، هدایت به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. هدایت تکوینی به این معناست که هدایت در متن خلقت و در فطرت مخلوقات وجود دارد؛ نشانه‌های هدایت تکوینی، مانند «عقل، غریزه، شعور، عاطفه و انواع اداراکات» است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۶۱۵). بنابراین هدایت تکوینی خداوند، غیراختیاری بوده و همه موجودات را دربر می‌گیرد. اما هدایت تشریحی تنها ویژه انسان‌هاست؛ یعنی خداوند افزون بر

هدایت تکوینی که در فطرت انسان وجود دارد، با فرستادن پیامبران و وحی، انسان را هدایت می‌کند.

امام صادق علیه السلام همین مطلب را به یکی از اصحاب خود گوشزد کرده و می‌فرماید:

هرگاه جمیع اهل آسمان‌ها و زمین بخواهند بنده‌ای را هدایت کنند، اما خداوند اراده گمراهی او را داشته باشد، قادر به هدایت او نخواهند بود و اگر تمامی اهل آسمان و زمین بخواهند بنده‌ای را گمراه کنند، ولی خداوند متعال طالب هدایت او باشد، نمی‌توانند او را گمراه کنند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۰).

از روایت بالا برمی‌آید که همه سازوبرگ‌های هدایت در دست خداست و اگر او اراده کند، انسان را هدایت می‌کند و دیگران نیز با تدبیر او سبب هدایت می‌شوند. به سخن دیگر، امام هر هدایتی را وابسته و در طول هدایت خداوند معرفی کرده است که بدون اذن الهی هیچ هدایتی رخ نمی‌دهد و این چیزی جز «توحید در هدایت» نیست.

امام در جایی دیگر، خطاب به سلیمان بن خالد می‌فرماید:

ای سلیمان! همانا برای تو قلب و گذرگاهی است؛ هرگاه خداوند بخواهد کسی را هدایت کند، گذرگاه قلب او را باز می‌کند و اگر غیر هدایت او را اراده کند، آن گذرگاه را می‌بندد. بنابراین چنین بنده‌ای هیچگاه هدایت و اصلاح نمی‌شود (همان).

امام در روایت بالا، هدایت را مربوط به قلب انسان دانسته و دیگر اسباب، مانند خواندن، شنیدن و استدلال کردن را به عبور از گذرگاه قلب منوط کرده است. به عبارتی، همه اسباب هدایت از گذرگاهی می‌گذرند که این گذرگاه در گرو اراده الهی است و تا او نخواهد، کسی هدایت نخواهد شد.

چنان‌که گذشت، از مجموع سخنان بالا برمی‌آید که توحید در هدایت، یکی از مباحث مهم و مورد توجه امام صادق علیه السلام بوده و این بزرگوار به انحصار هدایت در خداوند متعال تأکید کرده‌اند.

۱.۳.۵. توحید در مغفرت

مغفرت الهی موضوعی است که در بسیاری از آیات و روایات به آن اشاره شده و این بخشش فراگیر الهی در سخنان متعددی از امام صادق علیه السلام منحصر در خداوند متعال دانسته شده است. حضرت با استفاده از قالب «نفی به همراه استثنا» می‌فرماید: «سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَغْفِرُ لِي ذُنُوبِي كُلَّهَا جَمِيعاً فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ كُلَّهَا جَمِيعاً إِلَّا أَنْتَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۹۸). امام در این عبارت، بر گناهان با دو واژه «كُلَّهَا» و «جَمِيعاً» تأکید کرده و تنها آمرزنده آنها را حضرت حق معرفی می‌کند. از سویی، کلمه «الذُّنُوبَ» را با «ال» استغراق به کار برده و همچنین پس از ادات استثنا ضمیر منفصل «أَنْتَ» را به کار برده که همه این تأکیدات پنج‌گانه، حاکی و کاشف از عمومیت مغفرت و انحصار آن در خداوند متعال است.

حضرت در مقامی دیگر، مغفرت الهی را به صیغه اسم فاعل به کار می‌برد که نشانه استمرار بوده و آن را به واژه «الذَّنْبِ» به همراه «ال» استغراق همراه می‌کند. این قالب نیز نشانه عمومیت مغفرت الهی است: «لَكَ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى غَافِرُ الذَّنْبِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۲۶۲) اما آخرین فرازی که از امام صادق علیه السلام در این بخش بیان خواهد شد، عبارتی است سرشار از تأکیدات بر عمومیت و انحصار مغفرت خداوند. حضرت می‌فرماید: «فَأَغْفِرُ لِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴). در این عبارت نیز با «إِنَّ» و همچنین ضمیر منفصل «أَنْتَ» بر این موضوع تأکید شده است.

بنابراین امام صادق علیه السلام، با توجه به روایات پیش گفته که همگی بیانگر ملجأ و مرجعی واحد برای بخشش گناهان است، خداوند متعال را مرجع بخشش همه گناهان می‌دانند که بی‌گمان این بیان، تعبیری از «توحید در مغفرت» است.

۱.۳.۶. توحید در احیا و اماته

این مرتبه از توحید ربوبی نیز با تأسی از آیات قرآن در روایات امام صادق علیه السلام مورد اشاره قرار گرفته است. حضرت گاهی خلقِ مرگ و زندگی را به خدا نسبت داده و زمانی به طور عمومی و فراگیر، مرگ و زندگی انسان‌ها و موجودات را تنها به دست خداوند متعال می‌دانند که در ادامه بحث به این فرازا اشاره خواهد شد.

امام علیه السلام در روایتی، مرگ و زندگی را وابسته به حضرت حق دانسته و می‌فرماید: «اللَّهُمَّ بَكَ نُمِسِي وَبِكَ نُصْبِحُ وَبِكَ نَحْيَا وَبِكَ نَمُوتُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۳۷). در این عبارت نیز تقدم جار و مجرور «بک»، دلالت بر انحصار می‌کند. افزون‌براین، امام با به کارگیری حرف جرّ «باء»، همه اسباب مرگ و زندگی را منوط به خدا کرده و هر سببی را در پرتو این اصل مهم و در طول آن معنا می‌کند.

حضرت در دعای معروف «عهد» نیز حیات خداوند را مقدم بر همه موجودات دانسته و تنها او را زنده کننده مردگان و میراننده زنده‌ها معرفی می‌کند: «يا حَيًّا قَبْلَ كُلِّ حَيٍّ و يا حَيًّا بَعْدَ كُلِّ حَيٍّ و يا حَيًّا حِينَ لَا حَيٍّ و يا مُحْيِي الْمَوْتِي وَ مُمِيتِ الْأَحْيَاءِ يا حَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۱۱). نخست این عبارت دلالت بر وجود سرمدی خداوند متعال داشته و هر موجودی که چنین باشد، زندگی و مرگ دیگر موجودات هم وابسته به آن است. ازسویی، «ال» در دو واژه «الاحياء» و «الموتی»، برای جنس بوده و دلالت بر عمومیت مدخول خود، یعنی تمام موجودات (مرده‌ها و زنده‌ها) می‌کند.

امام علیه السلام در فرازی دیگر، خداوند متعال را آفریننده مرگ و زندگی دانسته و می‌فرماید: «همانا کسی که مرگ را آفرید، همو خالق زندگی نیز هست» (همان، ج ۳، ص ۱۵۲). حضرت این سخن را در پاسخ به نامه مفضل بن عمر فرموده است. استدلال یادشده در برابر گروهی که منکر ربوبیت الهی بودند، به کار رفته است. آن حضرت، مرگ و زندگی را آفریده‌های خداوند معرفی می‌کند و آفریدگان به‌طور کامل زیر سلطه و سیطره آفریدگار خویش هستند. بنابراین هیچ آفریده‌ای از این حکم مستثنا نیست و همین استدلال، عمومیت و انحصار «احیاء و اماته الهی» را ثابت می‌کند.

۲. شبهات توحید افعالی

آموزه توحید افعالی با توجه به دقت و ظرافت ویژه‌ای که دارد، گاهی باعث سوء برداشت فرقه‌های گوناگون اسلامی شده و حتی در برخی موارد، سبب پیدایش فرقه‌های جدید گردیده است. ازاین‌رو، امامان معصوم علیهم السلام، به ویژه امام صادق علیه السلام در این مباحث ورود کرده و کوشیده‌اند در برابر انحراف مسلمانان یا دست کم پیروان خود بایستند. در این زمینه دو مسئله

مهم مطرح شده است که در ادامه به آنها پرداخته و روایات امام صادق^ع را در این مباحث بررسی خواهیم کرد.

۲.۱. توحید افعالی و اصل علیت

از آنجاکه توحید افعالی به معنای نفی تأثیر از غیر خداست و ازسویی، اصل علیت مستلزم پذیرش تأثیر و تأثر میان مخلوقات است، این دو قانون در ظاهر با هم سازگار نیستند. از این رو، فرقه‌های گوناگون مسلمان، دیدگاه‌های متفاوت و گاهی ناسازگار داشته‌اند. بنابراین، اشاعره منکر اصل علیت شده و جریان امور عالم را بر مبنای عادت الهی دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۶).

علیت در قرآن با توجه به سه دسته از آیات مطرح شده است: گروهی در بردارنده تأثیر اسباب فرامادی در نظام هستی‌اند (نحل: ۶۵؛ انعام: ۹۹)؛ دسته‌ای دیگر در بردارنده تأثیر و تأثر اسباب طبیعی هستند (رعد: ۱۱؛ روم: ۴۸) و دسته سوم، تأثیر و تأثر انسان در نظام هستی را مطرح می‌کنند (نساء: ۱۲۴؛ روم: ۴۱). از جمع‌بندی آیات بالا، به دست می‌آید که: اولاً، علیت میان مخلوقات نیز وجود دارد؛ ثانیاً، علیت غیر خداوند در طول علیت اوست و پذیرش خداوند به عنوان علت حقیقی و علت العلل منافاتی با علیت پدیده‌ها در طول علیت خداوند ندارد. از این رو، هر دو متصف به علت می‌شوند؛ اما یکی مباشر است و دیگری غیرمباشر.

امام صادق^ع در این باره می‌فرماید: «سنت خداوند بر این قرار گرفته است که اشیا، جز از طریق علل و اسبابشان جریان نداشته باشند و خداوند برای هر چیزی سبب و علت قرار داده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۳). صدرا در شرح حدیث بالا، مسئله علیت را مهم‌ترین مسئله دانسته و همه مقاصد علمی را وابسته به آن می‌داند؛ به طوری که توحید، معاد، نبوت، امامت و حتی تهذیب اخلاق و سیاست به آن پیوند خورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۳۱). امام^ع در این عبارت، برای اشیا نیز علیت قائل شده است که البته به معنای استقلال اشیا در تأثیر نیست؛ بلکه علیت آنها در طول علیت الهی و شأنی از شئون آن است. به سخن دیگر، هر چیزی سبب و علتی دارد که سرانجام به علت العلل می‌انجامد و همه اسباب در طول علت الهی قرار می‌گیرند.

در جایی دیگر، هشام از قول زندیقی از امام صادق علیه السلام می پرسد که چه دلیلی بر وجود خداوند دارید؟ امام پاسخ می دهد: «وجود ساخته ها دلالت دارد بر اینکه سازنده ای آنها را ساخته؛ مگر نمی دانی که چون ساختمان افراشته و استواری بینی، یقین می کنی که بنایی داشته؛ اگر چه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۱). امام در این بیان، به امری ارتکازی اشاره کرده است که همان، فاعل داشتن هر فعل و علت داشتن هر معلول است؛ به طوری که مخالفت با آن همچون مخالفت با عقل صریح است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۶).

درباره نسبت دادن برخی حوادث به افعال بشر و علت این افعال نیز روایات بسیاری وارد شده است؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام درباره تأثیر گناه انسان در زمین و دریا می فرماید: «زندگی و حیات حیوانات دریایی به باران وابسته است. هنگامی که باران باریده نشود، در زمین و دریا فساد رواج پیدا می کند. و این زمانی است که گناه و نافرمانی در بین انسان ها زیاد گردد» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۰). در این روایت، افزون بر تأثیر افعال بشر، تأثیر و علت عوامل طبیعی در عالم نیز موجود است و آن تأثیر باران در حیات موجودات دریایی است. در روایات فراوانی نیز وجود و ظهور پاره ای از بلا یا را به گناه خاصی نسبت داده اند که کاشف از علت این گناهان برای بلا یا است؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام می فرماید:

تجاوز، نعمت ها را تغییر می دهد، قتل باعث پشیمانی می گردد، ظلم برای انسان ایجاد ناملایمت کرده و شرب خمر حجاب ها را از بین می برد، ربا روزی را حبس می کند، قطع رحم باعث نزدیک شدن مرگ انسان می شود، عاق والدین سبب پذیرفته نشدن دعا می گردد (همان).

با توجه به آیاتی که گاهی فعل را به خدا و گاهی به انسان نسبت می دهند و همچنین روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام، دانشمندان امامیه به قانون علت در عالم باور دارند؛ به طوری که مخلوقات نیز علت برای یکدیگر واقع می شوند؛ اما این علت ها در برابر هم نیستند تا قدرت الهی محدود گردد؛ بلکه در طول هم بوده و منافاتی با یکدیگر ندارند. از این رو، مرحوم علامه

طباطبایی رحمته الله علیه اصل علیت را برای حفظ کلیت قوانین علمی و اثبات واجب تعالی ضروری دانسته و این اصل را بی‌نیاز از اثبات و بدیهی می‌داند (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵).

۲.۲. توحید افعالی و اختیار

یکی از مهم‌ترین مباحثی که از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول کرده، بحث مجبور یا مختار بودن اوست. این بحث مهم‌ترین موضوع گفت‌وگوی مسلمانان سده‌های نخستین بوده، تا جایی که باعث پیدایش گروه‌ها و فرقه‌های اصلی اسلامی شده است. اهمیت مسئله جبر و اختیار به اندازه‌ای است که از سویی، بر اعمال و رفتار انسان در این دنیا تأثیر گذاشته و از سوی دیگر، زندگی ابدی و اخروی او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چرا که مباحثی مانند ثواب و عقاب، عدل الهی، تکلیف و بسیاری از مباحث مهم دینی، وابسته به مسئله جبر و اختیار است.

اهل حدیث و پیرو آنها اشاعره، به جبر باور دارند و در برابر آنها معتزلیان قائل به تفویض‌اند. هر دو گروه برای اثبات دیدگاه خویش به دسته‌ای از آیات و البته دلایل عقلی متوسل شده‌اند. اشاعره برای این منظور به آیاتی درباره خالقیت و فاعلیت تام الهی (مانند صفات: ۹۶؛ رعد: ۱۶)، استناد کرده (اشعری، بی‌تا، ص ۶۲) و معتزله نیز در برابر آنها به آیاتی که نشان‌دهنده اختیار انسان است (مانند کهف: ۲۹؛ سجده: ۷) استدلال کرده‌اند (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۴۲) اما امامیه پیرو سخنان اهل بیت علیهم‌السلام که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد، به «امر بین الامرین» گراییده‌اند.

مبنای دیدگاه امامیه در این باره، روایت مشهوری از امام صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید: «لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَا كَيْفَ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰). بنابراین روایت، فاعل اعمال اختیاری انسان، دو فاعل‌اند که در طول یکدیگرند؛ یکی، خدا که فاعل تسمیایی و علت بعید است و دیگری، انسان که فاعل قریب و سبب مباشر است. دلیل این مطلب نیز روایتی از امام رضا علیه‌السلام است (همان، ص ۱۵۲) که در این حدیث شریف، خدای متعال، انسان را موجودی مرید، فاعل اطاعت واجب‌ها، مرتکب معصیت، بینا، شنوا و توانا معرفی می‌کند که همه این امور از سوی خدا و در پرتو مشیت، قدرت، نعمت و جعل الهی به او داده شده است، تا با کمال

بنیایی و توانایی و آزادی، از این همه نعمت خدادادی، استفاده درست یا نادرست کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰).

افزون بر حدیث مبنایی پیش گفته، چهار دسته روایت در زمینه جبر و اختیار وارد شده است:

۱. دسته‌ای ناظر به منافات داشتن دیدگاه جبر با وجوب تکلیف، وعد و وعید، ثواب و عقاب و همچنین عدالت خداوند متعال است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۶۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۴).
۲. دسته‌ای دیگر، دیدگاه تفویض را با عمومیت قدرت الهی ناسازگار دانسته و این نظریه را در برابر توحید خالقی قرار می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰).
۳. عمده روایات، دیدگاه حق را همان جایگاه بین جبر و تفویض معرفی کرده است (همان، ص ۱۵۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).
۴. برخی احادیث نیز ناظر به مثال‌های سودمندی است که باعث هدایت افکار و اذهان افرادی است که از درک حقیقت امر بین الامرین ناتوان‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰).

بررسی احادیث

روایات را - فارغ از دسته آخر - می‌توان در دو دسته کلی جای داد؛ یکی، نفی جبر یا تفویض به تنهایی و دیگری، بیان مسئله «امر بین الامرین» و شرح و توضیح آن.

امام صادق علیه السلام در زمینه نفی جبر و تفویض می‌فرماید: «هر کس معتقد باشد که خداوند به گناه و فحشا فرمان می‌دهد، بر خدا دروغ بسته است و هر که معتقد شود که کار نیک و بد از اوست، بر خدا دروغ بسته است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۷). حدیث بالا در پی رد دیدگاه جبر است و اینکه می‌فرماید: «به خدا دروغ بسته است» یا به دلیل مخالفت این دو دیدگاه (امر کردن خداوند به گناه و انتساب خیر و شر به خدا) با برهان و یا به جهت مخالفت آنها با نص صریح قرآن است؛ چرا که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸). بنابراین، دیدگاه جبر از دو جهت برهان و قرآن نقدپذیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۸۸).

امام علیه السلام در جای دیگری می‌فرماید: «خدا بزرگوارتر از آن است که مردم را به آنچه توانایی‌اش را ندارند تکلیف کند و خدا نیرومندتر از آن است که در حوزه فرمانروایی او چیزی باشد که آن را اراده نکرده باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰). منظور از «آنچه توانایی‌اش را ندارند»، چیزی است که انجامش از قدرت عبد خارج بوده و در عین حال مجبور به انجام آن باشد که حضرت، چنین فرضی را از خدا نفی کرده است. همچنین ممکن نیست خداوند چیزی را به دایره وجود داخل کند؛ در حالی که از قدرت و اراده او تبعیت نکند.

امام صادق علیه السلام درباره مسئله «امر بین الامرین» و شرح آن می‌فرماید:

همانا خدا خلق را آفرید و دانست که آنها به چه راهی می‌روند و ایشان را امر و نهی کرد. هر امری که به ایشان نمود، راهی به ترک‌اش برای آنها گذاشت (به‌طوری که با اختیار خود به‌جا آورند و مجبور و ناچار نباشند) و انجام ندهند و ترک نکنند، مگر به اذن خدا (همان، ص ۱۵۸).

امام علیه السلام در این روایت به امر و نهی الهی اشاره کرده است که اگر انسان قدرت و اختیار نداشته باشد، این امر و نهی بیهوده خواهد بود. از سویی، آشکارا قدرت ترک را برای اوامر الهی از سوی انسان ثابت می‌کند (البته به قرینه مقابله، قدرت انجام نواهی خداوند را نیز برای انسان ثابت می‌کند؛ هرچند در کلام امام نیامده است) که این امر به‌روشنی اختیار انسان را ثابت می‌کند. همچنین امام در پایان روایت، با عبارت «مگر به اذن خدا»، به خارج نبودن افعال انسان از قلمرو قدرت الهی اشاره می‌کند تا توهم تفویض را بزدايد.

نتیجه

توحید افعالی با همه مراتب آن به‌طور گسترده و همسو با آیات قرآن در روایات امام صادق علیه السلام مورد توجه قرار گرفته و همین توجه فراوان ایشان، سبب شکل‌گیری و بالندگی این تفکر در میان شیعه امامیه شده است. البته عنوان توحید افعالی، عنوانی انتزاعی بوده و نخستین‌بار در سخنان ابن عربی به کار رفته است. بنابراین مراتب و مظاهر آن که عبارت از خالقیت، مالکیت، ربوبیت، رازقیت، ولایت، حاکمیت، هدایت، مغفرت، حیات‌بخشی و میراندن است، درباره

خداوند متعال به طور مطلق و بدون قید و حصر در کلام امام به کار رفته است؛ به طوری که تنها خداوند متعال است که خالق، مالک و پروردگار مخلوقات است و اگر این اوصاف در غیر او به کار رود، در طول فاعلیت او بوده و تنها خدا فاعل حقیقی است.

روایات ایشان درباره توحید خالق و نفی شرک در خالقیت، سبب پیدایش برهان‌هایی مانند برهان تمنع در کتب متکلمان امامیه شد. همچنین احادیث این امام همام در بحث توحید در مالکیت، سبب اقامه برهان عقلی بر مالکیت مطلق الهی توسط متکلمانی مانند «علامه حلی» شد. تبیین توحید ربوبی نیز از موضوع‌های مورد توجه امام بود که در مقابله با برخی زنادقه از راه وحدت در تدبیر عالم و همچنین نظم عالم هستی به اقامه برهان می‌پرداختند. بعدها عالمان شیعه، به نقل این دسته از روایات و به بررسی موشکافانه آن پرداختند.

افزون بر تبیین توحید افعالی در کلام حضرت، شمار چشمگیری از روایات ایشان نیز در راستای رفع شبهات مربوط به این دیدگاه وارد شده است. از این رو، توحید افعالی، مثبت جبر نبوده و افعال انسان در طول فعل خداوند است. همچنین این دیدگاه منافاتی با اصل علیت نداشته و این دو مطلب ریشه روایی دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند پایان‌نامه‌های: «تبیین فلسفی و کلامی توحید افعالی در نهج البلاغه»، مریم گوهری نوید؛ «توحید افعالی در قرآن و حدیث»، محمدعلی حسینی و «توحید افعالی در کلام و روایات امام سجاد علیه السلام»، مهدی صفائی اصل. چنان‌که پیداست، در این آثار که درباره توحید افعالی نگاشته شده، نویسندگان به زوایای گوناگون این موضوع اشاره کرده‌اند.
۲. «فَكَانَ ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بَلَاءً مِثْلَ سَبَقٍ؛ پس خداوند مخلوقات را بدون نمونه و مثال قبلی آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۴).
۳. ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۵۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، کتاب التفسیر، ج ۲، ص ۳۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۴۲.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران، کتابچی.
۲. —، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳. —، ۱۴۰۳، *معانی الأخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. —، ۱۴۱۳، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹، *إقبال الأعمال*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه*، تصحیح: عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح: حمود غرابه، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۹. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، تصحیح: عبدالرحمان عمیره، قم، نشر شریف رضی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، تنظیم: حیدر علی ایوبی، قم، نشر اسراء.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
۱۵. —، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
۱۹. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴، *الأمالی*، قم، دارالثقافة.
۲۰. —، ۱۴۱۱، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.

۲۱. عبدالجبار، ابن الحسن، ۱۴۲۲، شرح الاصول الخمسة، تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۲۲. فيض كاشانى، محمد محسن بن شاه مرتضى، ۱۴۰۶، الوافى، اصفهان، كتابخانه امام امير المؤمنين عليه السلام.
۲۳. قرشى بنايى، على اكبر، ۱۴۱۲، قاموس قرآن، تهران، دارالكتب الاسلامية.
۲۴. قمى، على بن ابراهيم، ۱۴۰۴، تفسير القمى، قم، دارالكتاب.
۲۵. كفعمى، ابراهيم بن على عاملى، ۱۴۱۸، البلد الامين و الدرع الحصين، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
۲۶. كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷، الكافى، تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى و محمد آخوندى، چاپ چهارم، تهران، دارالكتب الاسلامية.
۲۷. مازندرانى، ابن شهر آشوب، ۱۳۸۲ق، شرح الكافى (الأصول و الروضة)، تهران، المكتبة الاسلامية.
۲۸. مجلسى، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، تصحيح و تحقيق: جمعى از محققان، چاپ دوم، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۲۹. —، ۱۴۰۴، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، تصحيح: هاشم رسولى محلاتى، چاپ دوم، تهران، دارالكتب الاسلامية.
۳۰. معلمى، حسن، ۱۳۸۷، نگاهى به معرفت شناسى فلسفه اسلامى، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.