



A Comparative Study of the Relationship Between Divine Will and Human Free Will: A Case Study of Verse 17 of Surah al-Anfāl*

Mahdi Kamran¹ , Kazim Ghazizadeh² , Kavous Rouhi Barandagh³ , and Nusrat Nilsaz⁴

¹ Ph.D. Candidate, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. Email: m_kamran@modares.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (**corresponding author**). Email: k.ghazizadeh@modares.ac.ir

³ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: k.roohi@modares.ac.ir

⁴ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: nilsaz@modares.ac.ir

Abstract

The verses related to divine will (*mashīyyat*) are among the debated verses of the Holy Quran. The apparent differences in these verses have led commentators to present varying opinions regarding how God's will is connected to human actions. Verse 17 of Surah al-Anfāl is one such verse. Some commentators have viewed this verse as indicative of predestination (*jabr*), while others have considered it evidence of human free will (*ikhtiyar*). This article seeks to answer the following questions about the discussed verse through an analytical-comparative approach within the scope of Shiite and Sunni exegeses: Based on the apparent meaning of the verse, how can the direct attribution of actions to God and the ascription of free will to humans be reconciled? What are the commentators' opinions on this matter, and what criticisms can be raised against them? Which theory is the most suitable for interpreting this verse? The findings indicate that some commentators, based on the apparent meaning of the verse, have considered it evidence for the doctrine of predestination. Others have inferred the interference of God's will in human voluntary actions. Among these, the theory of human manifestation of God's actions can be regarded as the best interpretation.

Keywords: Surah al-Anfāl verse 17, predestination and free will, divine will

* Received 20 April 2024; Received in revised form 5 September 2024; Accepted 22 October 2024; Published online 28 May 2025

Cite this article: Kamran, M., Ghazizadeh, K. Roohi Barandaq, K. & Nilsaz, N. (2025). A Comparative Study of the Relationship Between Divine Will and Human Free Will: A Case Study of Verse 17 of Surah al-Anfāl. *Comparative Interpretation Research*, 11(1), 137-158.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2023.7467.2028>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Research Article



Introduction

One of the debated topics that has drawn the attention of many Islamic scholars is how divine will (*mashīyyat*) and divine decree (*irādah*) relate to human voluntary actions. The universality of divine will on one hand, and the attribution of free will and choice to human beings on the other, might suggest the existence of another will alongside divine will, a notion that has tainted the comprehensiveness and generality of divine will. Verse 17 of Surah Al-Anfāl is one such verse addressing this matter. In this verse, God addresses the Muslims who participated in and were victorious at the Battle of Badr: *“You did not kill them; rather, it was Allah who killed them; and you did not throw when you threw, rather, it was Allah who threw...”*

Based on this and given the apparent meaning of this verse, commentators from different theological schools have each interpreted it as supporting their own denominations: Predestinationist (*Jabrī*) commentators consider the verse as evidence denying human free will; Ash‘arite commentators have applied their theory of acquisition (*kasb*) to the verse; Mu‘tazilite commentators have interpreted it in ways compatible with their principles, and Twelver Shiite commentators have derived human free will while maintaining divine will from this verse, although they differ in their explanations. The question then is, how can the attribution of killing in the phrase *“You did not kill them; rather, it was Allah who killed them”* to God be reconciled with human free will? What is the correct analysis of the negation and affirmation of “throwing” in the aforementioned phrase? If the verse does indicate human free will, what is the extent of human agency in their actions? Through a comprehensive examination of exegetic views on this verse and a deeper reflection on the arguments presented by the commentators, we can arrive at a more precise judgment.

Commonalities and Differences in Exegeses

A common point among the exegeses of commentators from both schools regarding this noble verse is that all of them believe God’s power has been influential in the *“killing and throwing”* in the aforementioned verse, and none deny the impact of God’s power. However, concerning the differences in perspectives, it must be said that the first group of commentators adhere to the absolute power of God and assign no role to human beings in the creation of their actions, unlike the second group of commentators who believe that human beings have a role in their actions through acquisition (*kasb*) to avoid the theory of absolute predestination (*jabr*). Yet, the arguments presented to prove this cannot establish any real agency for human beings in their actions, and in reality, the

theory of acquisition reverts to the same theory of absolute predestination, where humans have no role in their voluntary actions. Thus, it can be said that the first and second groups of commentators share common ground in that human beings have no agency in their actions.

However, the third group of commentators, who believe in the “oneness of divine action” (*tawḥīd al-af'āl*), while attributing the “*killing and throwing*” in the verse to God, also maintain that human beings play a role in these actions and their share is a real not a metaphorical or an acquired one and all of them agree on this point. On the other hand, these same exegetes have presented various explanations for the oneness of divine action, revealing their differences in this regard. Most of this group considers human agency as subordinate to divine agency, meaning the external act is performed by both God and human beings, but in a hierarchical manner, that is, both are causes of the action. Just as God makes plants grow through rain, in the case of human beings as well, God does not perform actions directly but through human mediation. According to the verse in question, the Prophet (P.B.UH.) did not “*throw*” independently but did so in subordination to divine will. Meanwhile, another group of commentators, considering the numerous verses that directly attribute actions to God, have concluded that if the act of “*throwing*” in this verse is attributed both to the Prophet and to God, it indicates that the Prophet is a manifestation of divine action and believe that human beings are manifestation for God’s actions.

Conclusion

Various perspectives have been presented regarding the relationship between divine will and human will in the verse: “*You did not kill them; rather, it was Allah who killed them; and you did not throw when you threw, rather, it was Allah who threw ...*” Believers in absolute predestination (*jabr*) have assigned no role whatsoever to the Muslims and consider the attribution of throwing to them as metaphorical. Another theory proposed concerning this verse is the Ash‘arite theory of acquisition (*kasb*). Proponents of this theory consider verse 17 of Surah al-Anfāl as evidence for God’s creation of the servants’ actions, arguing that in the phrase “*You did not kill them; rather, it was Allah who killed them,*” the Muslims had certainly killed the polytheists. However, given the negation of killing from them, they concluded that the occurrence of killing was from God, while the Muslims were merely the acquirers of the act.

The best perspective regarding verse 17 of Surah al-Anfāl that can be accepted is the theory of the oneness of divine action (*tawḥīd al-af'āl*). However, some theologians, and

even exegetes, have erred in explaining it by considering God as the remote agent (*fā'il ba'īd*) and human beings as the proximate agents (*fā'il qarīb*), thereby limiting God's agency. If human beings reach a stage where they detach from all attachments, divine grace (*fayḍ*) takes their place, and the Sublime God becomes their eyes, ears, and hands and, in reality, human actions become a manifestation of God's actions, and only then can it be said: "And you did not throw when you threw, but it was Allah who threw..."

References

- Ashari, A. H. (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin*. Franz Steiner. [In Arabic].
- Eskandari, I. M. (1965). *Al-Insaf fi ma tadammanahu al-kashshaf*. Shirkat Maktabat wa Matbaah Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic].
- Fakhr al-Razi, M. (1986). *Al-Arba 'een fi usul al-din*. Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah. [In Arabic].
- Fakhr al-Razi, M. (1990). *Al-Muhassal*. Dar al-Raazi. [In Arabic].
- Fakhr al-Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Iji, M. S. S. (1907). *Sharh al-mawaqif*. Al-Sharif al-Radi. [In Arabic].
- Jashmi, M. (2018). *Al-Tahdhib fi al-tafsir*. Dar al-Kutub al-Misri. [In Arabic].
- Qadrdan Qaramaleki, M. H., & Qadrdan Qaramaleki, A. (2016). Theory of acquisition and its different approaches. *Theological-Doctrinal Research*, 5(21), 85-102. [In Persian].
- Rabbani Gulpaygani, A. (2002). *Al-Jabr wa al-ikhtiyar*. Muassasat Imam al-Sadiq (A.S.). [In Arabic].
- Ruhani, S. (2005). *Al-Jabr wa al-ikhtiyar*. Lisan al-Sidq. [In Arabic].

مطالعه تطبیقی نسبت مشیت الهی و اختیار انسان: مطالعه موردی آیه ۱۷ سوره انفال*

مهدی کامران^۱ , کاظم قاضی زاده^۲ , کاوس روحی برندق^۳ , و نصرت نیلساز^۴ 

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس. رایانامه:

m_kamran@modares.ac.ir

^۲ استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

k.ghazizadeh@modares.ac.ir

^۳ دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

k.roohi@modares.ac.ir

^۴ دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

nilsaz@modares.ac.ir

چکیده

آیات مربوط به مشیت الهی از آیات بحث برانگیز قرآن کریم است. تفاوت ظاهری این آیات سبب شده که مفسران درباره چگونگی تعلق مشیت الهی بر افعال انسان‌ها آرای متفاوتی ارائه دهند. آیه ۱۷ سوره انفال از این آیات است. برخی از مفسران این آیه را ناظر بر جبر و برخی دیگر آیه را شاهدهی بر اختیار انسان دانسته‌اند. در این مقاله تلاش شده است تا با رویکرد تحلیلی-تطبیقی در دامنه تفاسیر شیعه و سنی به این پرسش‌ها درباره آیه مورد بحث پاسخ داده شود: براساس ظاهر آیه، استناد مستقیم افعال به خداوند و نسبت دادن اختیار به انسان چگونه قابل جمع است؟ آرای مفسران در این زمینه چیست و چه نقدهایی بر آنها وارد است؟ مناسب‌ترین نظریه در تفسیر این آیه کدام است؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که برخی مفسران براساس ظاهر آیه را شاهدهی بر مذهب جبر دانسته‌اند. برخی دیگر دخالت مشیت خداوند در افعال اختیاری انسان را استنباط کرده‌اند. در این میان، مظهریت انسان برای افعال خداوند را می‌توان بهترین نظریه دانست.

کلیدواژگان: سوره انفال: ۱۷، جبر و اختیار، مشیت الهی

مقاله پژوهشی



* دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱ | بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵ | پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱ | انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷

استناد: کامران، مهدی؛ قاضی زاده، کاظم؛ روحی برندق، کاوس؛ و نیلساز، نصرت. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی نسبت مشیت الهی و اختیار انسان:

مطالعه موردی آیه ۱۷ سوره انفال. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۱(۱)، ۱۳۷-۱۵۸. <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.7467.2028>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

یکی از موضوعات بحث‌برانگیز، که توجه بسیاری از اندیشمندان اسلامی را به خود جلب کرده، کیفیت ارتباط مشیت و اراده الهی با افعال اختیاری انسان است. عمومیت مشیت الهی از یک‌سو و قائل شدن به اختیار و اراده انسان در انجام امور از سوی دیگر می‌تواند موجب این تفکر باشد که در کنار مشیت الهی، مشیت دیگری نیز وجود دارد که شمول و عمومیت مشیت الهی را خدشه‌دار کرده است. در این بین، تناقض ظاهری میان آیاتی که بیانگر عمومیت مشیت الهی است و آیاتی که برای انسان در افعالش اختیار را ثابت کرده است بر پیچیدگی‌های بحث بیش از پیش افزوده است. آیه ۱۷ سورة انفال یکی از این آیات است. خداوند در این آیه به مسلمانانی که در جنگ بدر شرکت کردند و پیروز شدند چنین خطاب می‌کند: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُثَبِّتَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (ترجمه: شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کُشت. و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند. [آری، خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو بیازماید. قطعاً خدا شنوای داناست).

بر همین اساس و با توجه به ظاهر آیه، هرکدام از مفسران مذاهب مختلف کلامی این آیه را شاهد و مؤیدی بر صحت مذهب خود پنداشته‌اند؛ مفسران جبری آیه را دلیلی بر سلب اختیار انسان دانسته‌اند؛ مفسران اشعری نظریه کسب را بر آیه تحمیل کرده‌اند؛ مفسران معتزلی آیه را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با مبانی آنان سازگار باشد و مفسران امامیه هم از این آیه اختیار انسان را با حفظ مشیت الهی استنباط کرده‌اند، هرچند در تبیین آن دچار اختلاف شده‌اند. اکنون سؤال این است که استناد قتل و کشتن در عبارت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» به خداوند با نسبت دادن اختیار به انسان چگونه قابل جمع است؟ تحلیل صحیح نفی و اثبات «رمی» در عبارت پیش‌گفته کدام است؟ بر فرض دلالت آیه بر اختیار انسان، سهم او در انجام کارهایش تا چه میزان است؟ با نگاهی همه‌جانبه به نظرات تفسیری درباره آیه و نظری عمیق‌تر به دلایل بیان‌شده مفسران، می‌توان به قضاوت دقیق‌تری رسید.

بحث‌های مقدماتی

مفهوم کسب

کسب در لغت به معنای طلب رزق (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۳۱۵) و کوشش برای به دست آوردن روزی است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۷۱). همچنین به «کاری که برای جلب نفع یا دفع ضرر است» کسب گویند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۱۰۹). اما در اصطلاح متکلمان به این معناست که قدرت حادثه تأثیری در ایجاد مقدر خود ندارد، بلکه خداوند هم‌زمان با قدرت انسان، مقدر و متعلق آن را ایجاد و خلق می‌کند. بنابراین هنگامی که کاری از انسان سر می‌زند، خلق و احداث آن از خداوند است و قدرت انسان تنها مقارن با ایجاد است که خداوند انجام می‌دهد و همین مقارنت قدرت انسان با ایجاد خداوند را کسب می‌گویند (ایجی، ۱۳۲۵ ق، ج ۸، ص ۱۴۶).

شأن نزول

از ابن عباس نقل شده که رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمود مشتی ریگ به من بده؛ علی (ع) مشتی ریگ به آن حضرت داد، و پیامبر آن ریگ‌ها را به طرف لشکر قریش پاشید، و احدی از ایشان نماند، مگر اینکه چشمانش از آن ریگ‌ها پُر شد (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۶۶۲). در روایتی دیگر نیز آمده است که بعد از اتمام جنگ بدر، برخی از مجاهدان می‌خواستند افتخار کنند که آنان کافران را کشتند؛ لذا خدا برای بیان توحید این آیه را نازل کرد که «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم» تا از یاد نبرند که در جنگ بدر دچار ترس شده بودند، ولی خداوند با امدادهای خویش آنها را پیروز کرد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۱۱).

آرای مفسران درباره ارتباط مشیت خدا و انسان

مفسران در تبیین آیه مورد بحث سه دیدگاه کلی مطرح کرده‌اند. مفسران جبری مذهب آیه را دلیلی برای اثبات نظریه جبر محض می‌دانند به طوری که انسان هیچ نقشی در انجام افعال خود ندارد و هرچه به او نسبت داده می‌شود مجاز است (اسکندری، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۶۱). برخی دیگر معتقدند آیه دلالت بر نظریه کسب اشعری می‌کند. مفسرانی مانند فخر رازی، طبری، ابن عطیه را می‌توان از طرفداران این نظریه دانست. دیدگاه دیگر بر این باور است که آیه

نه تنها دلالتی بر جبر ندارد، بلکه از اختیار انسان سخن می‌گوید. مفسران شیعی و برخی از مفسران اهل سنت طرفدار این دیدگاه هستند.

۱. دیدگاه باورمندان به جبر محض

اشاعره و جهمیه معتقدند که قدرت خدا موجد افعال اختیاری انسان است. البته اشاعره از جهمیه فاصله گرفته و گفته‌اند که عبد نیز قدرت دارد، اما این قدرت تأثیری در ایجاد فعل ندارد (فاضل هندی، ۱۳۸۳ ق، ص ۲۸). جهم بن صفوان (د ۱۲۸ ق) و پیروان او معتقدند انسان توانایی انجام فعل را ندارد، بلکه او مجبور است افعالی که خدا برای او خلق کرده است را انجام دهد، همان‌طور که در جمادات دیگر این چنین است و اگر فعلی به او نسبت داده می‌شود از باب مجاز است، همان‌طور که «أَثْمَرَتِ الشَّجَرَةُ، وَ جَرَى الْمَاءُ وَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ» (درخت میوه داد، آب جاری شد و خورشید طلوع کرد) مجاز است (آمدی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، ص ۹۲).

هرچند نظریه جبر محض به دلیل تقابل با آیات بسیاری از قرآن ازسوی متکلمان و مفسران رد شده است، در برخی از کتب تفسیری رد پای این نظریه دیده شده است. اسکندری (۱۳۸۵ ق) در حاشیه کشاف زمخشری ذیل آیه مورد بحث می‌گوید:

از ویژگی‌های مجاز این است که سلب قضیه نیز صادق باشد به خلاف حقیقت، و این آیه واضح‌ترین مصداق در تشخیص بین حقیقت و مجاز است. این آیه دلیلی بر رد قدریه است، چراکه خداوند ابتدا برای مخلوق فعل را ثابت کرده، سپس از او نفی کرده است. وی توجیه این نفی و اثبات را در این دانسته که ثبوت فعل برای مخلوقات از باب مجاز است، چراکه فاعل و خالق خداوند است. بنابراین در عبارت «وما رمیت اذ رمیت» اثبات فعل برای مخلوق مجاز و نفی آن حقیقت است. (ج ۲، ص ۶۱)

تحلیل دیدگاه

با بررسی منابع و مستندات باورمندان به مکتب جبر، درمی‌یابیم که آنها برای اثبات نظریه خود دلایل متعددی آورده‌اند که در ادامه به برخی از آنها به اختصار اشاره می‌شود.

الف. علم الهی: علم الهی یکی از انگیزه‌هایی است که اشاعره را به سمت جبر کشانده است. مراد از علم الهی علم پیشین خداوند بر تمام جهان و افعال انسان‌هاست. آنها معتقدند این علم موجب سلب اختیار انسان در افعالش

است، چراکه اگر امکان داشته باشد انسان برخلاف علم پیشین الهی عمل کند نشان‌دهنده این است که آن علم در واقع جهل بوده است، درحالی‌که فرض این بود که خدا از ازل بر همه چیز آگاه است (فخر رازی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۷). در جواب باید گفت منظور از اینکه علم الهی از ازل بر افعال انسان‌ها احاطه دارد این است که علم خداوند به افعال انسان‌ها با وصف اختیار تعلق گرفته است؛ یعنی خداوند از ازل می‌دانسته که فلان شخص با اختیار خودش فلان کار را انجام می‌دهد. درواقع اگر آن کار به صورت جبر محقق شود، برخلاف علم الهی بوده نه به صورت اختیاری (روحانی، ۱۴۲۶ ق، ص ۹۸).

ب. **توحید افعالی (توحید در خالقیت):** یکی از مهم‌ترین دلایل اشاعره برای اثبات نظریه جبر توحید افعالی است. آنها معتقدند اگر برای انسان در انجام کارهایش قائل به اختیار شویم، درواقع قدرت خدا را محدود کرده‌ایم، چراکه قدرت خداوند در محدوده افعال انسان‌ها نفوذ ندارد و آنها به‌طور مستقل کارهای خود را انجام می‌دهند و این خود نوعی شرک است (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۵۰). آنچه باعث شده اشاعره به این دلیل استناد کنند این است که آنها پنداشته‌اند اثبات اختیار برای انسان‌ها به معنای استقلال او در انجام افعالش است، درحالی‌که همه شئون انسان‌ها از جمله اختیار او وابسته به اراده خداوند است و هیچ‌گاه از خداوند بی‌نیاز نیست و زمانی شرک پدید می‌آید که دو مبدأ مستقل در عالم در نظر بگیریم (روحانی، ۱۴۲۶ ق، ص ۶۸).

در رد نظریه جبر محض، دلایل عقلی و نقلی به قدری زیاد است که سخن گفتن از جبر شبیه گزافه‌گویی است و هر انسانی با فطرت خویش پی به مختار بودن خود می‌برد. از سوی دیگر، برداشت جبرگرایانه از آیه مورد بحث در تعارض با نص صریح آیات قرآن است (انسان: ۳، کهف: ۲۹، اسراء: ۱۹ و ۹۴، انبیاء: ۹۴، طور: ۲۱). نظریه جبر نه تنها فاقد استدلال مقبول و معتبر است، با بسیاری از مبانی دینی هم ناسازگار است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

— اعتقاد به جبر باعث انکار احکام ضروری مانند مدح و ستایش شخص نیکوکار و مذمت شخص گنهکار است؛

— باوجود جبر، تکلیف بندگان از سوی خداوند قبیح است؛

— اعتقاد به جبر منجر به این می‌شود که خداوند را ظالم بدانیم؛

— اعتقاد به جبر مستلزم تکلیف به ما لایطاق است؛

— اگر انسان‌ها در افعال خود مجبور باشند، بعثت انبیاء لغو و بیهوده خواهد بود، چراکه بشارت و انذار آنها تأثیری در افعال و اعمال انسان‌ها نخواهد داشت (حلی، ۱۹۸۲ م، ص ۱۰۵).

۲. نظریه کسب

مفسران اشعری، براساس مبانی کلامی خود و به تبع از ابوالحسن اشعری، چون نتوانستند در مقابل برهان‌ها و استدلال‌های مخالفان جبر محض جواب قانع‌کننده‌ای ارائه دهند، نظریه کسب را ابداع نمودند. اشعری (بی‌تا) کسب را این‌گونه بیان می‌کند که حقیقت کسب این است که وقوع هر فعلی از عبد به جهت قدرت حادثی است که این قدرت حادث هم‌زمان با وقوع فعل از طرف خداوند در انسان ایجاد شده است. اشعری بر این عقیده است که قدرت حادث خداوند مقارن با فعل عبد می‌شود (ص ۷۶). بنابر نظر اشعری، انسان قبل از انجام افعال خود هیچ‌گونه توان و قدرتی ندارد، بلکه در زمانی که فعل توسط خداوند ایجاد می‌شود، انسان دارای قدرتی می‌شود که خداوند به او داده است. اشعری مقارنت اراده و قدرت حادث با ایجاد فعل توسط خداوند را کسب می‌داند. به بیان دیگر، حقیقت کسب نزد اشعری (۱۴۰۰) این است که در وجود انسان هم‌زمان با قدرت حادث او فعلی ایجاد شود، اما این ایجاد توسط قدرت قدیم خداوند است و انسان هنگام وقوع فعل فقط قدرت حادث دارد (صص ۵۳۸-۵۳۹).

فخر رازی (۱۴۱۱ ق)، همانند سایر اشاعره، معتقد است انسان هرگز نمی‌تواند افعالش را ایجاد کند و تنها خداوند است که افعال او را خلق می‌کند (ص ۴۵۷)؛ ازاین‌رو تفویض را رد می‌کند و از سوی دیگر به جبر محض هم اعتقادی ندارد؛ لذا تلاش می‌کند تا با نظریه کسب از جبر فاصله بگیرد. فخر رازی (۱۴۲۰ ق) می‌گوید: «نظر حق حالت میانه‌ای است بین جبر و قدر و آن کسب است (ج ۱، ص ۷۴).

فخر رازی (۱۳۸۳ ش) نظریه کسب را این‌گونه تحلیل می‌کند که سنت الهی چنان است که اگر انسان انجام طاعتی را قصد کند، خداوند برای او طاعت، و اگر معصیتی را قصد کند، خداوند برای او فعل معصیت ایجاد می‌کند (ص ۶۵). طبق این نظر، افعال انسان‌ها تنها در صورتی واقع می‌شود که قدرت خداوند و قصد انسان‌ها در کنار یکدیگر قرار بگیرند. فخر رازی (۱۹۸۶ م) به لزوم کنار هم قرار گرفتن این دو اشاره می‌نماید: «مجموع قدرت و داعی باعث ایجاد فعل می‌شود» (ج ۲، ص ۲۰۷).

فخررازی (۱۴۲۰ ق) این آیه را دلیلی بر خلق افعال بندگان توسط خداوند می‌داند. وی می‌گوید در عبارت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» قطعاً مسلمانان مشرکان را به قتل رسانده بودند، اما با توجه به نفی قتل از آنها این نتیجه را گرفته است که حدوث قتل از جانب خداوند ایجاد شده و مسلمانان کاسب آن بوده‌اند. همچنین در عبارت «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» از این اثبات و نفی «رمی» نتیجه می‌گیرد که رمی پیامبر «رمی» کسبی بوده و «رمی» خداوند «رمی» خلقی بوده است (ج ۱۵، ص ۴۶۷). درواقع قدرت بر قتل و تمام کارهایی که قاتل برای قتل انجام می‌دهد برای خداوند است و قاتل هیچ سهمی در آن ندارد و تنها سهم قاتل در قتل به کسب و قصد است؛ بنابراین این آیه نظریه کسانی که معتقدند افعال بندگان توسط آنها خلق می‌شود را رد می‌کند (ابن عطیه، ج ۲، ص ۵۱۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۱۴۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۳۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، ص ۱۳۵).

تحلیل دیدگاه

براساس این برداشت از نظریه کسب، انسان مانند فاعل قرار داده شده است نه خود فاعل، چراکه فاعل حقیقی به کسی گفته می‌شود که علاوه بر قصد و اراده فعل، موجب آن فعل نیز باشد، درحالی که انسان فقط قاصد فعل است و ایجاد فعل توسط او انجام نشده است؛ به همین خاطر، انسان شبیه فاعل است. در این تحلیل از نظریه کسب، هرچند انسان فاعل حقیقی فعل نیست، اما فعل با قصد و اراده او مطابقت دارد و با قصد او واقع شده است؛ باین حال این تقریر دارای اشکالاتی است.

براساس این دیدگاه، فاعل حقیقی به کسی گفته می‌شود که علاوه بر قصد فعل، ایجادکننده آن نیز باشد؛ به همین خاطر، در افعال انسان، هرگز فاعل حقیقی نخواهیم داشت و افعال او بدون فاعل صادر می‌شود، زیرا انسان تنها فعل را قصد می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را ایجاد کند و خداوند تنها آن فعل را ایجاد کرده بدون اینکه قصد و اراده‌ای داشته باشد (قدردان قراملکی و قدردان قراملکی، ۱۳۹۵، ص ۹۵). اشکال دوم اینکه، هر انسانی وجداناً متوجه است که در کنار قصد فعل، انجام دادن فعل نیز توسط او انجام می‌شود؛ یعنی انسان خود را قاصد و فاعل می‌یابد، نه اینکه تنها قاصد فعل باشد. اشکال دیگر اینکه، هنگامی که انسان فعلی را قصد می‌کند، خود این قصد یکی از افعال انسان است که طبق نظریه کسب، توسط خداوند ایجاد می‌شود و انسان قبل از اینکه خداوند آن فعل را خلق کند، آن را قصد

کرده است. همین سخن در قصد دوم مطرح می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ به همین خاطر، می‌گوییم لازمه این نظریه تسلسل است (روحانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷). اشکال چهارم اینکه، اگر فاعل قصد انسان باشد، لازمه‌اش این است که او به‌طور مستقل فعلی را انجام داده، درحالی‌که این با نظریه کسب، که انسان فقط می‌تواند در مقدمات فعل اثر بگذارد، منافات دارد. و اگر فاعل قصد خداوند باشد، انسان هیچ قصدی ندارد و افعال او به‌صورت جبری واقع می‌شود.

هرچند اشاعره ارتباط افعال انسان با مشیت خداوند را از نوع جبر محض نمی‌دانند، ولی نظریه‌ای که ابداع کرده‌اند چیزی جز جبر را نتیجه نمی‌دهد، زیرا اگر کسب یک واقعیت خارجی باشد، بنابر عقیده اشاعره باید مانند دیگر افعال انسان مخلوق خداوند باشد، زیرا او خالق همه چیز است و انسان سهمی در آن نخواهد داشت؛ و اگر واقعیت خارجی نیست، یعنی امری وهمی و ذهنی است، در این صورت نیز انسان تأثیری بر وقوع افعالش نخواهد داشت، زیرا سهم انسان در افعالش کسب است و کسب امری وهمی است و در هر صورت انسان در افعال خود مجبور خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۷۸). قدرت و اراده و قصد فعل، که ابن‌عطیه به آن اشاره کرده، فعلی از افعال انسان است و بنابر نظریه کسب مخلوق خداوند است و انسان هیچ تأثیری در آنها ندارد و وقتی فعل و قصد تحقق آن فعل خداوند است، دیگر وجهی از فعل نیست که انسان در آن دخیل باشد و این همان جبر است. در آیه مورد بحث نیز اگر رمی کسبی، که فخر رازی به آن اشاره کرده، واقعیت خارجی باشد، بنابر نظریه اشاعره باید مخلوق خدا باشد، زیرا خدا خالق همه چیز است و پیامبر هیچ نقشی در آن ندارد و اگر رمی کسبی پیامبر واقعیت خارجی نداشته باشد، بلکه امری وهمی باشد، در این صورت نیز پیامبر نقشی در آن نخواهد داشت و این عین جبر است. براساس باور فخر رازی، باید گفت که کارهای کافران علیه مؤمنان، حتی شکستن دندان پیامبر (ص) و خون‌آلود کردن چهره مبارک ایشان، نیز به خدا نسبت دارد و به آن سنگ‌انداز باید گفت تو این کار را نکردی، بلکه خدا کرد، حال‌آنکه این سخن طبق عقل و نقل جایز نیست.

۳. مجاز

برخی مفسران تناقض ظاهری آیه را با مطرح کردن حقیقت و مجاز برطرف کرده‌اند و گفته‌اند حقیقت «رمی» پرتاب کردن چیزی است که در دست نگه داشته شده است، ولی به‌طور مجاز بر اصابت کردن نیز اطلاق می‌شود، یا اینکه

منظور از نفی فعل در عبارت «و ما رمیت اذ رمیت» نفی کمال است. درواقع اثر و مقصود از رمی نفی شده است، نه اینکه اصل رمی نفی شده باشد، زیرا مسلماً رمی توسط پیامبر انجام شده است، ولی تأثیر آن، یعنی اصابت و رسیدن به چشمان مشرکان، نفی شده است، زیرا این هدف به وسیله رمی بشری حاصل نمی‌شود؛ بنابراین زمانی که این رمی به تمام سپاه دشمن اصابت کرد، متوجه می‌شویم این پرتاب با قدرت مخلوق نبوده، بلکه با قدرت خالق و خارق‌العاده بوده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۵۳).

آلوسی (۱۴۱۵ ق) نیز براساس مبانی کلامی خود رمی پیامبر را رمی مخصوصی می‌داند که پیامبر با قدرت الهی، که به اذن الهی تأثیرگذار است، انجام داده است، اما چون این نوع پرتاب خارق‌العاده بوده و تأثیری داشته که قدرت عادی بشری توان انجام چنین کاری را ندارد، این رمی را از پیامبر نفی شده و از روی مبالغه برای خداوند ثابت شده است. به بیان دیگر، این رمی هرچند حقیقتاً و با قدرت الهی توسط پیامبر انجام شده است، به دلیل عظمت آن و عدم مشابهت آن با افعال بشری، گویا توسط پیامبر انجام نشده و مستقیماً از جانب خداوند صورت گرفته است (ج ۵، ص ۱۷۴).

طباطبایی (۱۳۹۰ ق) سیاق آیه را سیاق منت‌گذاری می‌داند و معتقد است پیروزی در جنگ بدر امری عادی و طبیعی نبوده، زیرا به‌طور عادی مردمی اندک و فاقد تجهیزات جنگی نمی‌توانند لشکری مجهز به مردان جنگی و اسبان و اسلحه فراوان را از بین ببرند؛ به همین خاطر، همه این افعال به خدا نسبت داده شده نه به مؤمنان. طباطبایی عدم استناد قتل به مؤمنان و نفی رمی از پیامبر را از باب مجاز می‌داند و می‌گوید بین استناد قتل و رمی به سبب الهی و غیرعادی و استناد آنها به اسباب ظاهری و عوامل طبیعی منافاتی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹، ص ۳۹). بنابراین فعل رمی در عبارت «و ما رمیت و ولكن الله رمی» در معنای مجازی به کار رفته یعنی «و ما أَصَبْتُ أَعْيَنَهُم بِالْقَذَى وَلَكِنَّ اللَّهَ أَصَابَهَا» و در عبارت «إِذْ رَمَيْتَ» در معنای حقیقی رمی یعنی پرتاب کردن به کار رفته است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۵۱).

تحلیل دیدگاه

هرچند مفسرانی که قائل به مجاز در آیه شده‌اند از دو گروه قبلی فاصله گرفته‌اند، باید توجه داشت زمانی از معنای مجازی استفاده می‌شود که قرینه‌ای برای عدم اراده معنای حقیقی وجود داشته باشد و نتوان معنای حقیقی را اراده

کرد. و اینکه گفته شد منظور از نفی رمی نفی کمال است یا اینکه فعل رمی توسط پیامبر انجام شده، ولی از روی مبالغه به خدا نسبت داده شده خلاف ظاهر آیه است، زیرا ظاهر آیه این است که حقیقت رمی از پیامبر نفی شده است و به خدا نسبت داده شده است؛ و از اساس این دسته از مفسران چون نتوانسته‌اند بین رمی پیامبر و رمی خداوند جمع کنند و هر دو را در معنای حقیقی استعمال کنند، قائل به مجاز شده‌اند. از سوی دیگر، سیاق آیه اقتضا می‌کند «و ما رمیت» در همان معنایی استعمال شود که «ولکن الله رمی» در آن استعمال شده است.

در باره آیه هفدهم سوره انفال وجوه دیگری نیز گفته شده، مانند اینکه قتل کفار با کمک و تأیید الهی بوده؛ لذا نسبت دادن قتل به خداوند صحیح است؛ یا اینکه مسلمانان کفار را مجروح کردند، ولی اخراج روح توسط خداوند انجام شده؛ گویا تقدیر آیه چنین است: «فلم تمیتوهم ولكن الله اماتهم». درباره عبارت «و ما رمیت ولكن الله رمی» نیز گفته شده یک پرتاب باعث نمی‌شود خاک به چشمان همه آنها برسد، بلکه رساندن خاک به چشمان همه آنها توسط خداوند انجام شده است. یا اینکه خاکی که پیامبر به سوی مشرکان پرتاب کرد ناچیز بود و به چشمان همه آنها نمی‌رسید؛ لذا خداوند مقدار دیگری از خاک به آن ضمیمه کرد و به چشمان آنها پاشید و یا اینکه هنگامی که پیامبر به سوی آنها مشتی خاک پرتاب کرد، خداوند در قلوب آنها ایجاد رعب کرد. همه این موارد خلاف ظاهر آیه است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۵، ص ۴۶۷).

۴. توحید افعالی (امر بین الامرین)

بر اساس دیدگاه اندیشمندان اسلامی، موجودات، همان‌طور که در ذات و صفات مستقل نیستند، در فعل و عمل هم مستقل نیستند، بلکه در همه شئون وابسته به خدا هستند. آیات زیادی در قرآن کریم وجود دارد که به توحید افعالی اشاره می‌کند، بدین معنا که تمام جهان هستی یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست و تمام افعال موجودات پرتو آن فعل اند که خود قائم به وجود واجب الوجود است و در عین نسبت با ممکنات، با پروردگار نیز نسبت دارد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۰۵)؛ بنابراین تمام افعال عالم معلول خداوند است، اما برخی با واسطه و برخی بی‌واسطه، ولی باید دانست که تعلق نگرفتن قدرت خداوند بر ایجاد مستقیم و بدون سبب اشیاء دلیل بر ضعف قابل است نه عجز فاعل، بدین معنا که این امر سبب محدودیت قدرت الهی نیست، بلکه برخی معلول‌ها قابلیت صدور مستقیم از سوی خدای متعال را ندارند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۲).

در ارتباط با توحید افعالی و معنای امر بین الامرین تفاسیر متعددی گفته شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. برخی گفته‌اند امر بین الامرین یعنی اسباب نزدیک انجام فعل به قدرت انسان، و اسباب بعید آن (ادوات و آلات، جوارح، اعضاء و نیروی انجام آنها) به قدرت خداوند است و فعل با مجموع این دو انجام می‌گیرد. عده‌ای دیگر بر این باورند که امر بین الامرین یعنی برخی افعال به اختیار انسان است و آن افعال انجام تکالیف الهی است و برخی دیگر بی اختیار او است، مثل سلامتی، بیماری، خواب، بیداری و

عده‌ای دیگر بر این باورند که فعل انسان بین دو قدرت و اراده قرار دارد و از خدای متعال و انسان اثر می‌پذیرد و انسان در ایجاد فعلش مستقل نیست، به گونه‌ای که قدرت خداوند در آن هیچ تأثیری نداشته باشد و بدین گونه هم نیست که قدرت بنده در فعل هیچ تأثیری نداشته باشد. معنی این سخن که هیچ مؤثری در وجود به جز خداوند نیست. این است که هیچ شیئی وجود ندارد که او مستقیم یا غیر مستقیم در آن تأثیر نگذاشته باشد — مستقیم مثل آفرینش انسان و غیر مستقیم مانند آفرینش اعمال انسان. همه کائنات حتی افعال بندگان با اراده و مشیت و قدرت او صورت می‌پذیرد. اراده او و قضایش یعنی ایجاد آن و تأثیر خداوند در ایجاد آن. مشیت و اراده و تأثیر بنده هم در ایجاد فعل نقش دارد و متمم علت تامه در ایجاد آن است و بدون آن، تنها با مجرد مشیت الهی و اراده و قدرت او فعل انجام نمی‌پذیرد. خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب و متمم علت تامه است (شبر، بی‌تا، ص ۱۶۸). در آیه ۱۷ سوره انفال برخی از مفسران آیه را براساس توحید افعالی تفسیر کرده‌اند، بدین معنا که خداوند ملائکه را نازل کرد و در قلوب کافران ایجاد رعب کرد و قلوب مؤمنان را قوی کرد. در واقع خداوند مسبب الاسباب بوده و باعث شده تا مؤمنان مشرکان را شکست دهند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۰۷).

طبرسی (۱۳۷۲) نیز درباره عبارت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» می‌گوید:

خداوند قتل را از کسی که حقیقتاً آن را انجام داده نفی کرده و به خودش نسبت داده، درحالی که قتل فعل او نیست و علت این نسبت این است که افعال خداوند مانند سبب برای فعل قتل است، زیرا خداوند آنها را قدرت داده و به آنها کمک کرده و در دل کافران ایجاد رعب کرده تا اینکه آنها توانستند بر مشرکان پیروز شوند. (ج ۴، ص ۸۱۴)

طوسی (بی‌تا) نیز لطف و قدرت الهی را عامل اصلی موفقیت مسلمانان می‌داند و معتقد است به همین خاطر، قتل و رمی از مسلمانان نفی شده و به خداوند نسبت داده شده است (ج ۵، ص ۹۳). جشمی (۱۴۳۹ ق) می‌گوید:

فلم تقتلوهم ولكن قتلهم الله خطاب به مؤمنان است؛ یعنی ای مؤمنان، شما مشرکین را با حول و قدرت خود نکشتید، ولی خداوند آنها را کشت از این جهت که باعث و سبب در قتل آنها بود با یاری مسلمانان و خذلان مشرکان و اینکه قلوب شما را قوی کرد و در قلوب مشرکان ایجاد رعب کرد و شما را با ملانکه یاری کرد. (ج ۴، ص ۴۴۱)

فضل‌الله (۱۴۱۹ ق) معتقد است این آیه خط ایمانی که خداوند از بندگان اراده کرده که در تمام حالات مدنظر داشته باشد را بازگو می‌کند که برای خودش قدرت ذاتی مستقل در نظر نگیرد، بلکه معتقد باشد که او با امر و تدبیر او حرکت می‌کند. هنگامی که دشمن را می‌کشد، با قدرت و یاری خدا او را می‌کشد؛ پس گویا خداوند او را کشته است و هنگامی که به سمت او تیر پرتاب می‌کند، گویا خداوند پرتاب کرده است؛ پس خدای سبحان فاعل حقیقی و قدرت اصلی برای حرکت اشیاء است. البته این بدین معنا نیست که اختیار و اراده انسانی را در افعال الغاء کنیم، بلکه به معنای الغای قدرت ذاتی مستقل از انسان است. درواقع این آیه اختیار انسان را سایه اراده الهی می‌داند و روش تربیتی قرآن این گونه است که اشیاء صغیر و کبیر را در هستی و درباره انسان به خدا ربط می‌دهد و از خلال آن این عقیده به دست می‌آید که هیچ چیزی تصور نمی‌شود، مگر اینکه خداوند هم با او تصور می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که هستی همه‌اش سایه است و خدا نور محض است و او حقیقتی است که از هر چیزی بی‌نیاز است ولی چیزی از او بی‌نیاز نیست (ج ۱۰، ص ۳۴۹). برخی نیز گفته‌اند پیامبر در جنگ بدر تیر انداخت، ولی خداوند آن تیر را به دشمن رساند و به همین دلیل، خداوند رمی را به خودش نسبت داده است (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۵۹).

تحلیل دیدگاه

آیات قرآن کریم در ارتباط با استناد افعال انسان‌ها به خداوند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف. آیاتی که افعال انسان را فقط به خدا نسبت می‌دهد. در این دسته از آیات، خداوند ظهوری تام دارد به طوری که هرگونه نقشی از انسان‌ها در انجام آن کار را نفی می‌کند و فاعلیت را تنها برای خود می‌داند، مانند «فلم تقتلوهم و

لكن الله قتلهم». باوجود این آیات، کسی نمی‌تواند در انجام آن کار نقشی برای خود قائل شود و در واقع می‌فهماند که برخی انسان‌ها در آن حدی نیستند که کار خداوند به دست آنها انجام شود.

ب. هرگاه انسان خالصانه کاری را انجام دهد و کار خود را با نام او آغاز کند و دچار کبر و غرور نشود، خداوند آن کار را تأیید می‌کند و به آنها پاداش می‌دهد و انجام آن کار را به اذن خود می‌داند، مانند «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِرُهُمْ وَيَنْصَرِّكُمُ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۴؛ ترجمه: با آنان بجنگید تا خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان کند و شما را بر ایشان پیروزی بخشد و دل‌های گروه مؤمنان را خنک گرداند؛ جواد آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۲۳۰). خداوند دینش را توسط کسانی یاری می‌کند که از هرگونه کبر و غروری به دور باشند و خداوند را در همه صحنه‌ها حاضر ببینند، همان‌طور که موسی (ع) وقتی بین فرعونیان و رود نیل قرار گرفت و بنی اسرائیل خودشان را در خطر دیدند، با شجاعت تمام فرمود، «كَلَّا إِنَّ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعرا: ۶۲). در مواجهه طالوت با جالوت، چون داود و یارانش گرفتار کبر و غرور نشدند، خداوند کار آنها را تأیید کرد و به اذن خود دانست: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ» (بقره: ۲۵۱). خداوند معجزات حضرت عیسی را — مانند زنده شدن مردگان، شفا دادن بیماران و زنده شدن صورت گلی پرنده — به آن حضرت نسبت می‌دهد و می‌فرماید همه این کارها به اذن من است: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰).

ج. بالاترین مرتبه‌ای که توحید افعالی در آن ظهور می‌کند زمانی است که انسان از هرگونه خودخواهی می‌گذرد و به درجه‌ای می‌رسد که فرشتگان توان رسیدن به آن را ندارند: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸-۹). در این مرتبه انسان از همه علایق مادی می‌گذرد و با توجه به حدیث نبوی قرب نوافل، فیض خداوند به جای او می‌نشیند و خداوند چشم، گوش و دست او می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲)، مانند «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». این آیه و آیات مشابه آن به این نکته مهم اشاره دارد که انسان می‌تواند به جایی برسد که مظهر افعال خداوند بشود.

غالب مفسران و متکلمان از اسناد هم‌زمان فعل به خداوند و انسان در آیات قرآن مانند آیه مورد بحث توحید افعالی را استنباط کرده‌اند، اما در تفسیر آن به خطا رفته‌اند، زیرا همان‌طور که در تفسیر معنای امر بین الامرین

گذشت، فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند می‌دانند، درحالی‌که این معنای ظاهری امر بین الامرین است و با توحید افعالی تفاوت زیادی دارد، چون طبق این نظر فاعلیت انسان محدوده‌ای دارد و بالاتر از آن فاعلیت خداوند است که بر فاعلیت انسان برتری دارد در واقع یک فاعل قریب است که بی‌واسطه کار می‌کند و دیگری فاعل بعید و باواسطه. براساس این دیدگاه، فاعلیت خداوند محدود و متناهی می‌شود، درحالی‌که فاعلیت خدا و انسان مرزبندی ندارد.

اشتراک و افتراق تفسیرها

نقطه مشترکی که در میان آرای مفسران فریقین در تفسیر این آیه شریفه آمده این است که همه آنها معتقدند در آیه مورد بحث قدرت خداوند در «قتل و رمی» تأثیرگذار بوده است و هیچ‌کدام منکر تأثیرگذاری قدرت خداوند نیستند؛ اما در باب تفاوت دیدگاه‌ها باید گفت دسته اول از مفسران قائل به قدرت مطلقه خداوند هستند و هیچ سهمی برای انسان در ایجاد افعالش قائل نیستند، برخلاف دسته دوم از مفسران که برای فرار از نظریه جبر محض، معتقدند سهم انسان در ایجاد افعالش به کسب است؛ اما همان‌طور که گذشت، نظریه کسب از بنیان سست است و دلایلی که برای اثبات آن آورده شده نمی‌تواند برای انسان در انجام افعالش سهمی ایجاد کند و درواقع بازگشت نظریه کسب به همان نظریه جبر محض است که انسان هیچ نقشی در افعال اختیاری خود ندارد. بنابراین می‌توان گفت دسته اول و دوم از مفسران از این جهت با هم اشتراک دارند که انسان سهمی در انجام افعالش ندارد و اما دسته سوم از مفسران که معتقد به توحید افعالی هستند، همان‌طور که قتل و رمی را در آیه مورد بحث به خدا نسبت می‌دهند، معتقد هستند که انسان‌ها هم در این قتل و رمی نقش داشته و سهم آنها سهم حقیقی بوده نه مجازی و کسبی و همه آنها در این نظر اشتراک دارند. ازسوی دیگر، همین مفسران وجوه مختلفی در تبیین توحید افعالی گفته‌اند که نشان‌دهنده اختلاف آنها در این زمینه است. غالب این دسته از مفسران فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند می‌دانند، بدین معنا که فعل خارجی توسط خداوند و انسان انجام گرفته، اما به‌صورت طولی؛ یعنی هر دو از اسباب انجام این کار هستند. همان‌طور که خداوند توسط باران گیاه را می‌رویاند راجع به انسان هم خداوند مستقیماً فعل را انجام نمی‌دهد، بلکه باواسطه انسان است. براساس آیه مورد بحث پیامبر (ص) به‌طور مستقل «رمی» نکرده، بلکه در طول اراده الهی «رمی» کرده است، درحالی‌که گروه دیگر از مفسران، با توجه به آیات فراوانی که افعال را به‌طور مستقیم به خداوند

نسبت می‌دهد، این نتیجه را گرفته‌اند که اگر در آیه مورد بحث فعل «رَمَى» هم به پیامبر و هم به خداوند نسبت داده شده، بیانگر این است که پیامبر مظهر فعل الهی است و معتقد به مظهریت انسان برای افعال خداوند شده‌اند.

تفسیر برگزیده

همان‌طور که گذشت، مفسران در تفسیر آیه مورد بحث وجوه مختلفی ارائه کرده‌اند. از میان تفاسیر، تفسیر مفسران جبری و کسبی، به دلیل اینکه هیچ نقشی برای مسلمانان در انجام فعل «قتل و رمی» قائل نشده‌اند، پذیرفتنی نیست، زیرا در رد نظریه جبر محض دلائل مختلفی آمده که با توجه به بازگشت نظریه کسب به جبر محض آن دلائل را برای بطلان نظریه کسب هم می‌توان آورد. در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

— تعارض با نص آیات قرآن (انسان: ۳، کهف: ۲۹، اسراء: ۱۹ و ۹۴، انبیاء: ۹۴، طور: ۲۱)

— ناسازگاری با عدالت الهی

— تعارض داشتن با اهداف انبیاء

— پیدایش عواقب اجتماعی خطرناک

در این بین، برخی مفسران «رمی» در عبارت «وَمَا رَمَيْتَ» و «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» را در معنای مجازی (اصابت کردن) استعمال کرده‌اند و ازسوی دیگر «رَمَيْتَ» به معنای پرتاب کردن دانسته‌اند، درحالی‌که این نوع استعمال خلاف ظاهر آیه است، چراکه ظاهر آیه اقتضا می‌کند «إِذْ رَمَيْتَ» در همان معنایی استعمال شود که «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» در آن استعمال شده است. ازسوی دیگر، وقتی بتوانیم رمی را در معنای حقیقی به کار ببریم و قرینه‌ای برای عدم اراده معنای حقیقی وجود نداشته باشد، استعمال آن در معنای مجازی خلاف اصل است.

اما دسته سوم از مفسران که معتقد به توحید افعالی شده‌اند غالب آنها توحید افعالی را به معنای آن دانسته‌اند که اراده انسان در طول اراده خداوند است و در آیه مورد بحث، هم خداوند را فاعل می‌دانند و هم انسان را — با این تفاوت که خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب است — اما اشکال اساسی این نظر آن است که فاعلیت خداوند محدود و متناهی می‌شود، درحالی‌که فاعلیت خدا نامحدود است؛ بنابراین همان‌طور که گذشت، بهترین وجه آن است که بگوییم آیه مورد بحث ناظر به مظهریت پیامبر و مؤمنان برای افعال الهی است.

نتیجه‌گیری

در چگونگی ارتباط مشیت الهی و مشیت انسان در آیه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» وجوه مختلفی ارائه شده است: باورمندان به جبر محض هیچ‌گونه نقشی برای مسلمانان قائل نشده‌اند و اسناد رمی به مسلمانان را اسناد مجازی دانسته‌اند. مخالفان با نص آیات قرآن، تکلیف به مالایطاق، نسبت دادن ظلم به خداوند، انکار احکام ضروری مانند مدح شخص نیکوکار و مذمت شخص گنهکار، قبح تکلیف ازسوی خداوند و معذور بودن کسانی که منکر دعوت خدا و رسول هستند، از جمله جواب‌هایی است که می‌توان در رد این نظریه بیان کرد.

نظریه دیگری که درباره این آیه مطرح شده نظریه کسب اشعری است. برخی از مفسران مانند فخر رازی، نظریه کسب را به عنوان راه فرار از جبر انتخاب می‌کنند. وی معتقد است افعال انسان‌ها فقط در صورتی ایجاد می‌شوند که قصد بنده و قدرت خداوند در کنار یکدیگر قرار بگیرند. بر همین اساس، آیه هفدهم سوره انفال را دلیلی بر خلق افعال بندگان توسط خداوند می‌داند و معتقد است در عبارت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» قطعاً مسلمانان مشرکان را به قتل رسانده بودند، اما با توجه به نفی قتل از آنها این نتیجه را گرفته است که حدوث قتل از جانب خداوند بوده و مسلمانان کاسب آن بوده‌اند. همچنین از عبارت «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» نتیجه می‌گیرد که رمی پیامبر رمی کسی بوده و رمی خداوند رمی خلقی بوده است.

هرچند اشاعره نظریه کسب را ابداع کردند تا بتوانند از جبر فرار کنند، اما این نظریه هم به نظریه جبر برمی‌گردد، زیرا قدرت و اراده و قصد فعل فعلی از افعال انسان است و بنابر نظریه کسب مخلوق خداوند است و انسان هیچ تأثیری در آنها ندارد و وقتی فعل و قصد تحقق آن، فعل خداوند است، دیگر وجهی از فعل نیست که انسان در آن دخیل باشد و این همان جبر است. در آیه مورد بحث نیز اگر رمی کسی، که فخر رازی به آن اشاره کرده، واقعیت خارجی باشد، بنابر نظریه اشاعره باید مخلوق خدا باشد، زیرا خدا خالق همه چیز است و پیامبر هیچ نقشی در آن ندارد و اگر رمی کسی پیامبر واقعیت خارجی نداشته باشد، بلکه امری وهمی باشد، در این صورت نیز پیامبر نقشی در آن نخواهد داشت و این عین جبر است.

بهترین وجهی که در مورد آیه هفدهم سورة انفال می توان پذیرفت نظریه توحید افعالی است، ولی برخی از متکلمان و حتی مفسران در تبیین آن، به فاعل بعید دانستن خداوند و فاعل قریب دانستن انسان، به خطا رفته اند و با این دیدگاه، فاعلیت خداوند را محدود کرده اند. اگر انسان به درجه ای برسد که از تمام دل بستگی ها جدا بشود، فیض خداوند به جای او می نشیند و خدای سبحان چشم، گوش و دست وی می شود و در واقع فعل انسان مظهر فعل خداوند می شود و آن گاه می توان گفت: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

تعارض منافع

نویسندگان مقاله هیچ گونه تعارض منافی گزارش نکرده اند.

منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار الکتب العلمیة.
- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۶۷ ش). النهاية فی غریب الحديث و الأثر. موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ ق). التحرير و التنویر، موسسة التاريخ الادبی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. دار الکتب العلمیة.
- اسکندری، ابن المنیر. (۱۳۸۵ ق). الإنصاف فیما تضمنه الکشاف. شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. فرانس شتاینر.
- ایجی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ ق). شرح المواقف. الشریف الرضی.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. بنیاد بعثت.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. دار الإحياء التراث العربی.
- جشمی، محسن ابن محمد. (۱۴۳۹ ق). التهذیب فی التفسیر. دار الکتب المصری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم. إسرائ.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲ ق). معاد شناسی. نور ملکوت قرآن.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. مؤسسه امام صادق.

- حلی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲ م). نهج الحق و كشف الصدق. دار الكتب اللبنانی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۴۲۳ ق). الجبر و الاختیار. مؤسسه امام صادق.
- روحانی، صادق. (۱۴۲۶). الجبر و الاختیار. لسان الصدق.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. دارالكتاب العربی.
- سبحانی جعفر. (۱۴۱۲ ق). جبر و اختیار. مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء.
- سبحانی جعفر. (۱۴۲۶ ق). محاضرات فی الالهیات. مؤسسه امام صادق.
- شبر، سید عبدالله. (بی تا). مصابیح الأنوار فی حل مشكلات الأخبار. مكتبة بصیرتی.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۳). المدخل الى عذب المنهل فی اصول الفقه. مؤسسه الهادی.
- شعرانی، ابوالحسن. (بی تا). شرح فارسی تجرید الاعتقاد. انتشارات اسلامی.
- شهرستانی. (۱۴۲۵ ق). نهاية الاقدام فی علم الکلام. دار الكتب العلمیة.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). نهاية الحکمة (غلامرضا فیاضی، مصحح). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳). رسالة إجابة الفکر. مؤسسه الزهراء.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ ق). المحصل. دارالرازی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الكبير. داراحیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶ م). الأربعین فی اصول الدین، مكتبة الكليات الأزهریة.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن. دارالملاک.

- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. انتشارات الصدر.
- قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۶ ق). تنزیه القرآن عن المطاعن. دارالنهضة الحديثه.
- قدردان قراملکی، محمدحسن؛ و قدردان قراملکی، علی. (۱۳۹۵). هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۵(۲۱)، ۸۵-۱۰۲.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن. دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۹ ق). الکافی. دارتعارف، دارصعب.
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ ق). تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقائق التاویل. دارالنفائس.



References

- Abd al-Jabbar, A. H. (2005). *Tanzih al-Qur'an 'an al-mata'in*. Dar al-Nehdat al-Hadithah. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Ashari, A. H. (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin*. Franz Steiner. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Qur'an*. Bunyad-i Bathat. [In Arabic].
- Fadlallah, M. H. (1998). *Min wahy al-Qur'an*. Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1986). *Al-Arba'een fi usul al-din*. Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1990). *Al-Muhassal*. Dar al-Raazi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi*. Al-Sadr Publications. [In Arabic].
- Fazil Hindi, M. (2004). *Risalat ijalat al-fikr*. Muassasat al-Zahra. [In Arabic].
- Hilli, H. (1982). *Nahj al-haqq wa kashf al-sidq*. Dar al-Kutub al-Lubnani. [In Arabic].
- Hilli, H. (2003). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i'tiqad*. Muassasa-yi Imam Sadiq. [In Arabic].
- Husayni Tehrani, M. H. (2001). *Ma'ad shenasi*. Nur-i Malakut-i Quran. [In Persian].
- Ibn Ashour, M. (1999). *Al-Tahrir wa al-tanwir*. Muassasat al-Tarikh al-Adabi. [In Arabic].
- Ibn Athir, A. (1988). *Al-Nihaya fi gharib al-hadith wa al-athar*. Muassasa-yi Matbuati-yi al-Ismailiyyan. [In Arabic].

- Ibn Atiyya, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Iji, S. (1907). *Sharh al-mawaqif*. Al-Sharif al-Radi. [In Arabic].
- Iskandari, I. M. (1965). *Al-Insaf fi ma tadammanahu al-kashshaf*. Shirkat Maktabat wa Matbaat Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2014). *Tasnim*. Esra. [In Persian].
- Jushami, M. (2018). *Al-Tahdhib fi al-tafsir*. Dar al-Kutub al-Misri. [In Arabic].
- Kulayni, M. (1988). *Al-Kafi*. Dar Taaruf, Dar Sab. [In Arabic].
- Nasafi, A. (1995). *Tafsir al-Nasafi madarik al-tanzil wa haqa'iq al-ta'wil*. Dar al-Nafais. [In Arabic].
- Qadrdan Qaramaleki, M. H., & Qadrdan Qaramaleki, A. (2016). Theory of acquisition and its different approaches. *Theological-Doctrinal Research*, 6(21), 85-102. [In Persian].
- Qurashi, A. A. (1991). *Qamus-i Qur'an*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Nasir Khosro. [In Arabic].
- Rabbani Gulpaygani, A. (2002). *Al-Jabr wa al-ikhtiyar*. Muassasa-yi Imam Sadiq. [In Arabic].
- Ruhani, Sadiq. (2005). *Al-Jabr wa al-ikhtiyar*. Lisan al-Sidq. [In Arabic].
- Shahristani. (2004). *Nihayat al-iqdam fi 'ilm al-kalam*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Sharani, A. H. (1994). *Al-Madkhal ila 'adhb al-manhal fi usul al-fiqh*. Muassasat al-Hadi. [In Arabic].
- Sharani, A. H. (n.d.). *Sharh-i Farsi-yi tajrid al-i'tiqad*. Intisharat-i Islami. [In Persian].

- Shubbar, A. (n.d.). *Masabih al-anwar fi hal mushkilat al-akhbar*. Maktabat Basirati. [In Arabic].
- Subhani, J. (1991). *Jabr wa ikhtiyar*. Muassasa-yi Tahqiqati-yi Sayyid al-Shuhada. [In Persian].
- Subhani, J. (2005). *Muhadarat fi al-ilahiyyat*. Muassasa-yi Imam Sadiq. [In Arabic].
- Tabari, M. (1991). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Nasir Khosro. [In Arabic].
- Tabatabaai, M. H. (1984). *Nihayat al-hikmah*. (G. Fayyazi, Ed.). The Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Arabic].
- Tabatabaai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Intisharat Islami. [In Arabic].
- Thalabi, A. R. (1997). *Tafsir al-Tha'libi al-musamma bi al-jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].