



Islamic Maaref University

Scientific Journal  
**ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI**

Vol. 21, Summer 2025, No. 81

**Evaluation of Theological Views on the Relationship between the Divine Action Unity and Human Actions Based on Divine Samadiyyat from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli**


Naeem Fatemikia<sup>1</sup> \ Abuzar Rajabi<sup>2</sup>

1. Phd student, Theoretical Foundations of Islam,  
Islamic Maaref University, Qom, Iran (the responsible).

*naeem.f72@gmail.com*

2. Associate professor, Theoretical Foundations of Islam Group,  
Islamic Maaref University, Qom, Iran.

*abuzar\_rajabi@yahoo.com*

Abstract Info	Abstract
<b>Article Type:</b> Research Article	The relationship between the Divine action unity and human actions and the how of harmonious state of these two is one of the most important issues in the monotheistic worldview. The findings of the research showed that the duality of predestination and delegation, direct cause versus indirect cause, and ground cause versus true cause are solutions that are not compatible with divine samadhi. The only solution that can be explained with divine <i>Samadiyyat</i> is the reference of human causality in his actions to manifestation. Just as man is the manifestation of God Almighty in his existence based on divine <i>Samadiyyat</i> , he will also be the manifestation and reflection of divine actions in his actions. Therefore, human actions are analyzed and interpreted by preserving their voluntary aspect in the light of God Almighty's actions and His existence. In this study, using a descriptive-analytical method, we evaluate the theologians' perspective on the functions of Divine <i>Samadiyyat</i> in explaining the relationship between the Divine action unity and human actions.
	
<b>Received:</b> 2025/03/28 <b>Accepted:</b> 2025/07/20	
<b>Keywords</b>	<i>Samadiyyat</i> , Divine Action Unity, Human Actions, Manifestation, Tasha`un, Javadi Amoli.
<b>Cite this article:</b>	Fatemikia, Naeem & Abuzar Rajabi (2025). Evaluation of Theological Views on the Relationship between the Divine Action Unity and Human Actions Based on Divine Samadiyyat from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. <i>Andishe-E-Novin-E-Dini</i> . 21 (2). 31-50. DOI: 10.22034/21.81.29
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.22034/21.81.29">https://doi.org/10.22034/21.81.29</a>
<b>Publisher:</b>	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

## تقييم الآراء الكلامية حول علاقة التوحيد الأفعالي بأفعال الإنسان استناداً إلى الصمدية الإلهية من وجهة نظر آية الله جوادى آملی

نعيم فاطمي كيا<sup>١</sup> / ابوذر رجبی<sup>٢</sup>

١. طالب دكتوراه في قسم تدريس الأُسُس النظرية للإسلام، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

naeem.f72@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، الأُسُس النظرية للإسلام، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

abuzar\_rajabi@yahoo.com

معلومات المادة	ملخص البحث
نوع المقال: بحث	تُعدّ العلاقة بين توحيد الأفعال الإلهية وأفعال الإنسان وإيجاد الصلة بينهما من أهمّ الموضوعات في الرؤية التوحيدية. أظهرت نتائج البحث أنّ الصيغ التقليدية للجمع بين الأفعال الإلهية وأفعال الإنسان، مثل الجبر، التفويض، السبب القريب مقابل السبب البعيد، والسبب العددي مقابل السبب الحقيقي، لا تتوافق مع الصمدية الإلهية. أما الصيغة الوحيدة التي يمكن تفسيرها بما يتوافق مع الصمدية الإلهية فهي إحالة عليّة أفعال الإنسان في أفعاله إلى التجلي أو التشأن. فكما أنّ الإنسان على أساس الصمدية الإلهية في وجوده هو مظهر لله تعالى، فإنّه في أفعاله يكون أيضاً مظهرًا ومرآة للأفعال الإلهية. وبناءً عليه، فإنّ أفعال الإنسان تُحلّل وتُفسّر في ضوء أفعال الله تعالى ووجوده، مع الاحتفاظ بالجانب الاختياري فيها. ففي هذا البحث، وبالاستعانة بالمنهج الوصفي - التحليلي، نقيم آراء المتكلمين فيما يخص وظائف الصمدية الإلهية في تفسير العلاقة بين توحيد الأفعال وأفعال الإنسان.
تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٩/٢٧	
تاريخ القبول: ١٤٤٧/٠١/٢٤	
الألفاظ المفتاحية	الصمدية، توحيد الأفعال، أفعال الإنسان، التجلي، التشأن، جوادى آملی.
الاقتباس:	فاطمي كيا، نعيم و ابوذر رجبی (١٤٤٧). تقييم الآراء الكلامية حول علاقة التوحيد الأفعالي بأفعال الإنسان استناداً إلى الصمدية الإلهية من وجهة نظر آية الله جوادى آملی. مجلة الفكر الديني الجديد. ٢١ (٢). ٥٠ - ٣١.
رمز DOI:	DOI: 10.22034/21.81.29 https://doi.org/10.22034/21.81.29
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.



## ارزیابی دیدگاه‌های کلامی درباره رابطه توحید افعالی و افعال انسانی مبتنی بر صمدیت الهی از منظر آیت الله جوادی آملی

نعیم فاطمی کیا<sup>۱</sup> / ابوذر رجبی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

naeem.f72@gmail.com

۲. دانشیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

abuzar\_rajabi@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۳۱ - ۵۰)	رابطه میان توحید افعالی خداوند متعال و افعال انسان و وجه جمع میان این دو یکی از مهم‌ترین موضوعات در جهان‌بینی توحیدی است. یافته‌های پژوهش نشان داد که وجوه جمع جبر، تفویض، علت قریب در برابر علت بعید و علت اعدادی در برابر علت حقیقی راهکارهایی هستند که با صمدیت الهی سازگاری ندارند. تنها وجه جمعی که با صمدیت خداوند قابل تبیین است، ارجاع علیت انسان در افعال خود به مظهریت و تشأن است. همانگونه که انسان بر اساس صمدیت الهی در هستی خود مظهر خداوند متعال است، در افعال خود نیز مظهر و مرآت افعال الهی خواهد بود. از این رو افعال انسان با حفظ جنبهٔ اختیاری آن در پرتو افعال خداوند متعال و وجود او تحلیل و تفسیر می‌شوند. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی دیدگاه متکلمان را ناظر به کارکردهای صمدیت الهی در تبیین رابطهٔ میان توحید افعالی و افعال انسان مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹	صمدیت، توحید افعالی، افعال انسان، مظهریت، تشأن، جوادی آملی.
واژگان کلیدی	فاطمی کیا، نعیم و ابوذر رجبی (۱۴۰۴). ارزیابی دیدگاه‌های کلامی درباره رابطه توحید افعالی و افعال انسانی مبتنی بر صمدیت الهی از منظر آیت الله جوادی آملی. اندیشه نوین دینی. ۲۱ (۲). ۵۰ - ۳۱.
استناد:	DOI: 10.22034/21.81.29
کد DOI:	https://doi.org/10.22034/21.81.29
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

### طرح مسئله

یکی از موضوعات کلامی در حوزه انسان‌شناسی که همواره میان اندیشمندان مطرح بوده رابطه میان انسان و خداوند متعال است. این رابطه در حوزه‌های گوناگونی قابل طرح است، از جمله هستی‌شناسی انسان در قبال هستی‌شناسی خداوند متعال، رابطه صفات الهی با صفات انسانی و رابطه افعال انسانی در برابر توحید افعالی خداوند متعال. تبیین کیفیت جمع میان توحید افعالی خداوند متعال و فعل انسان از مهم‌ترین مسائل کلامی و انسان‌شناسی است؛ زیرا از یک‌سو، توحید افعالی یکی از مهم‌ترین اعتقادات در جهان‌بینی توحیدی است و از سوی دیگر، تأثیر انسان در نظام هستی و افعال خویش انکارناپذیر است.

انسان‌شناسی دینی رویکرد مهمی در شناخت انسان است که از روش‌ها و شیوه‌های گوناگونی در شناخت انسان بهره می‌برد. از روش‌ها و شیوه‌ها در انسان‌شناسی دینی استفاده از آیات و روایات در تبیین مسائل محوری انسان‌شناسی است. از دیگر روش‌ها استفاده از اسما و صفات الهی در شناخت انسان است. این روش، که خود نیز روشی قرآنی است، با استفاده از اسما و صفات الهی به تبیین مسائل مهم و محوری انسان‌شناسی می‌پردازد. توضیح مطلب اینکه خداوند متعال در قرآن کریم متصف به اسما و صفات حسنایی شده است.

در قرآن کریم، بسیاری از مسائل نیز حول محور اسما و صفات الهی مطرح و اثبات می‌شود. به‌طور مثال، می‌توان به آیات دوم تا چهارم سوره حمد اشاره کرد. خداوند متعال در این آیات برای اثبات محمود بودن خود از اسما و صفات الهی استفاده می‌کند. درحقیقت، این اسما و صفات واسطه در اثبات قرار می‌گیرند و حد وسط برهان واقع می‌شوند. به‌عنوان نمونه، می‌توان این‌چنین گفت: خداوند متعال ربّ العالمین است و ربّ العالمین محمود است؛ پس خداوند متعال محمود است. بنابراین، یکی از روش‌ها در انسان‌شناسی دینی استفاده از اسما و صفات الهی است. این مقاله نیز در راستای همین روش شکل گرفته است. در این مقاله بر آنیم با استفاده از صفت صمدیت خداوند متعال به تبیین رابطه افعال انسان با توحید افعالی خداوند متعال بپردازیم.

این مسئله از ادوار گذشته تاکنون همواره یکی از مهم‌ترین بحث‌های کلامی بوده و مباحث عالمانه‌ای در تحقیقات کلامی در این زمینه مطرح شده است. ارزیابی آنها از منظر متفکر معاصر حضرت استاد جوادی آملی ما را بر آن داشت تا تفسیر روشنگرانه و ژرف‌نگرانه ایشان را در تحلیل اندیشه‌های متکلمان محور ارزیابی در این نگاشته قرار دهیم. براین‌اساس، در این مقاله ابتدا مفاهیم صمدیت و توحید افعالی خداوند متعال بیان می‌شود و سپس به بیان نظریات مختلف در تبیین رابطه افعال انسان با توحید افعالی خداوند متعال پرداخته می‌شود و نقش صمدیت خداوند در پذیرش یا رد این اقوال با نظر به

دیدگاه‌های استاد جوادی بیان می‌شود و در پایان نظریه مختار که براساس صمدیت خداوند متعال شکل می‌گیرد مطرح می‌شود.

### پیشینه پژوهش

درباره توحید افعالی و رابطه آن با اختیار انسان در منشورات علمی چند کتاب و مقاله نگاشته شده است که با رویکردهای گوناگون، از جمله کلامی، فلسفی، عرفانی و تلفیقی، به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. در حوزه کلام اسلامی، آثار شاخصی همچون **جبر و اختیار**، اثر آیت‌الله جعفر سبحانی (۱۳۸۷) و **نگاه سوم به جبر و اختیار**، تألیف محمدحسن قدردان قراملکی (۱۳۸۴) به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند. از منظر فلسفی نیز، می‌توان به اثر استاد محمدتقی جعفری (۱۳۵۲) با عنوان **جبر و اختیار** اشاره کرد. در حوزه عرفان اسلامی، کتاب **خیر الأثر در رد جبر و قدر** اثر علامه حسن‌زاده آملی (۱۳۶۹) از مهم‌ترین منابع محسوب می‌شود.

علاوه بر این، مقالات متعددی با رویکردهای تحلیلی به بررسی رابطه توحید افعالی و اختیار انسان پرداخته‌اند، از جمله: «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت» (قدردان قراملکی)؛ «تبیین رابطه توحید افعالی با اختیار انسان مبتنی بر نظریه امر بین الامرین» (حیدر سرلک)؛ «سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی در پرتو مبانی عرفانی ملا صدرا» (فرقانی و راستیان)؛ «تبیین انواع مظهریت انسان براساس توحید افعالی» (بزرگی و محسنی تبریزی)؛ «تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش جبر یا اختیار از نظر غزالی و ابن عربی» (کاکائی و یزدان‌پناه)؛ «مقایسه تبیین رابطه توحید افعالی و اختیار انسان از نگاه ملا صدرا و فاضل مقداد» (عزیزی و موسوی)؛ «چالش تبیین‌های کلامی در مسئله توحید افعالی خداوند و فعل اختیاری انسان» (سعیدی‌مهر و صادقی علویجه) و «توحید افعالی و رابطه آن با فعل اختیاری انسان» (غفاری و زیارتی).

عموم پژوهش‌ها و نگاشته‌های دیگر به رابطه توحید افعالی و افعال انسانی به صورت کلی پرداخته و ابعاد مسئله را آن هم با تکیه بر صفت صمدیت الهی روشن نساخته‌اند. از این جهت، این پژوهش از نگاشته‌های ابداعی در این مسئله است.

### مفهوم‌شناسی

همان‌طور که از عنوان این پژوهش پیداست، تحلیل رابطه توحید افعالی با افعال انسانی در پرتو صفت صمدیت الهی صورت می‌گیرد. از آنجاکه تکیه‌گاه اصلی مقاله صمدیت الهی است، ابتدا به ترسیم مباحث لغوی درباره این واژه و بعد در ادامه به اشارات قرآنی و روایی از این صفت الهی می‌پردازیم.

## ۱. صمد

## یک. صمد در لغت

صمد در لغت دارای معانی گوناگونی است. نخستین معنای صمد که بسیاری از اهل لغت به آن پرداخته‌اند قصد و آهنگ است (ابن فارس، ۱۴۱۱ ق: ۳ / ۳۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۹۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۷ / ۱۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳ / ۲۵۸؛ طریحی، بی تا، ۳ / ۸۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴ ق: ۱ / ۲۹۴). در این صورت، صمد به کسی گفته می‌شود که در امور مقصود و مصمود دیگران قرار گرفته است و دیگران قصد و آهنگ او را می‌کنند. از همین باب، به آقا و سروری که بزرگ قوم خود است و هیچ کاری بدون او انجام نمی‌گیرد صمد گفته می‌شود.

معنای دیگری که برای صمد ذکر شده صلابت، استحکام و سختی در شیء است (ابن فارس، ۱۴۱۱ ق: ۳ / ۳۰۹؛ ابن درید، ۱۹۸۷ م: ۲ / ۲۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳ / ۲۶۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴ ق: ۱ / ۲۹۴). از این رو، درباره هر مکانی که نفوذناپذیر و دارای صلابت و استحکام درونی است این ماده به کار می‌رود. مبتنی بر این معنا به جنگجویی که در میدان جنگ گرسنه و تشنه نمی‌شود صمد گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳ / ۲۵۹)؛ زیرا بر این افراد به دلیل سختی و استحکامشان در کارزار، عطش و گرسنگی غلبه نمی‌کند. بنابر همین معنای دوم، به هر چیز بلندمرتبه و رفیع نیز صمد می‌گویند (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۵ / ۶۶؛ جوهری، ۱۴۱۰ ق: ۲ / ۴۹۹).

در معنای سوم، لغت‌پژوهان میان تهی و اجوف نبودن را برای این واژه بیان داشتند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۹۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۷ / ۱۰۴؛ ابن درید، ۱۹۸۷ م: ۲ / ۲۷۴). در این صورت، موجودی متصف به صمد توپُر است و خلاً وجودی ندارد. برخی محققان، در راستای جمع میان سه معنای یادشده، بر این باورند که مراد از صمد جایگاه بلند و مرتفعی است که نفوذناپذیر باشد. تمام معنای یادشده از این واژه به همین اصل بازمی‌گردند (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق: ۶ / ۲۷۸).

در تحلیل نهایی از جهت لغت‌پژوهی، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که صمد در لغت دارای دو اصل معنایی است و تمام معنای ذکرشده به این دو اصل برمی‌گردند: نخست به معنای مصمودیت و مقصودیت است که لازمه آن میل، شوق، قصد و حرکت دیگران به سوی کسی است که متصف به صمد شده است؛ معنای دوم مصمت یعنی میان‌تهی نبودن و به معنای نفی خلاً و در نتیجه توپُر بودن است. لازمه نفی خلاً و پر بودن بساطت و تام الحقیقه بودن است. البته می‌توان صمدیت را ترکیبی از این دو معنا در نظر گرفت؛ بدین صورت که صمد به موجودی اطلاق می‌شود که به لحاظ درونی توپُر است و

در نتیجه کمال مطلق و بسیط محض است و به لحاظ ارتباط با عالم خارج مقصود و مضمود دیگران قرار می‌گیرد و موجودات به دلیل کمال مطلق بودن، قصد و آهنگ او را می‌کنند.

#### دو. صمد در قرآن و روایات

این واژه در قرآن کریم تنها یک بار و با الف و لام و به صورت «الصَّمَد» پس از بیان احدیت خداوند سبحان به کار رفته و دلیل بر حصر صمدیت در خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۰ / ۳۸۸). بر این اساس، خداوند متعال صمد علی الاطلاق است و به کسی غیر از او، این واژه اطلاق نمی‌شود.

در روایات نیز، تبیین صمدیت خداوند متعال به سه صورت وارد شده است:

۱. در برخی روایات به ویژگی انحصاری واژه «الصمد» اشاره شده که بیانگر استنباط تمام معارف از

آن است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

اگر من کسانی را می‌یافتم که بتوانند علومی را که خدا به من عنایت کرده است تحمل کنند، تمام توحید، اسلام، ایمان، دین و شرایع را از «الصمد» نشر می‌دادم (کفعمی، ۱۴۰۵ ق: ۳۳۰).

این روایت به درستی نشان می‌دهد که صفت «الصمد» آن‌چنان دارای بار معنایی است که می‌توان توحید، اسلام، ایمان، دین و شریعت را از آن استنباط کرد. بنابراین، در رابطه میان افعال انسان و توحید افعالی خداوند متعال نیز می‌توان از این واژه و بار معنایی آن استفاده کرد و به شناخت صحیحی از آن دست یافت؛

۲. در برخی دیگر از روایات، به معانی صمد اشاره شده است. آنچه از تحلیل و تبیین روایات به دست می‌آید بیانگر تأکید روایات بر دو معنای اصلی از «الصمد» است:

معنای نخست مضمودیت و مقصودیت خداوند متعال در تمام امور است. از امام باقر علیه السلام درباره «الصمد» پرسش می‌شود و ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «آقا و بزرگی که در هر امر کوچک و بزرگی مقصود و مضمود دیگران واقع می‌شود» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۹۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳ / ۲۲۰). بر اساس این‌گونه روایات، خداوند متعال مضمود و مقصود هر چیزی است و هر موجود و مخلوقی در تمام امور خود به او احتیاج دارد؛ چه در امور جزئی و کم خود و چه در امور کلی و کلان؛ زیرا او پدیدآورنده تمام عالم است و همه عالم هستی خود را از او می‌گیرند. پس، هر موجودی در ذات، صفات و افعالش محتاج به خداست و در رفع نیازش رو به سوی او و قصد و آهنگ او را می‌کند؛

معنای دومی که در روایات بیان شده میان تهی و اجوف نبودن است. این گونه روایات به دو صورت بیان شده‌اند:

الف) به صراحت، معنای «لا جوف له» بودن صمد را بیان کرده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۹۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳ / ۲۲۰؛ ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۵۶). از امام رضا علیه السلام درباره «الصمد» سؤال شد. ایشان فرمودند صمد کسی است که جوف ندارد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۹۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳ / ۲۲۰). جوف در لغت به معنای خلأ است (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق: ۲ / ۱۴۵). پس، معنای نفی جوف نفی خلأ خواهد بود. بنابراین، روایت می‌فرماید: صمد کسی است که خلأ نداشته باشد؛

ب) صراحتاً معنای عدم اجوفیت و میان تهی نبودن مطرح نشده، بلکه به لوازم و آثار معنایی آن اشاره شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۹۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۷؛ کفعمی، ۱۴۰۵ ق: ۳۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳ / ۲۲۵ - ۲۲۴).

#### سه. کارکردها و لوازم معنایی صمدیت خداوند متعال

بیان شد که صمدیت دارای دو معنای حقیقی است: معنای نخست مقصد و مقصود دیگر اشیا بودن و دیگری توپر بودن. از این رو، با توجه به این دو معنا، صمدیت دارای آثار و لوازمی است که به تبیین آنها می‌پردازیم. آنچه پس از «الصمد» در سوره توحید ذکر شده تفسیر یا تفریع بر صمدیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۲). از این رو، صمد کسی است که والد و مولود نخواهد بود و هیچ شریک و عدیلی هم‌سنگ و همتای خداوند متعال نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ د: ۱۳ / ۴۰۵). بنابراین، یکی از آثار صمدیت این است که خداوند متعال والد و مولود نیست و انفصال چیزی از او و انفصال او از چیزی ممکن نیست و همچنین هیچ شریک و عدیلی همتای خداوند متعال وجود ندارد.

از دیگر آثار صمدیت خداوند متعال به معنای نخست آن این است که هر اجوف و میان تهی‌ای به صمد پناه می‌برد. لازمه این معنا نیز این است که اولاً خود به هیچ چیز نیازمند نباشد؛ یعنی غنی مطلق باشد؛ ثانیاً ماسوای او همه نیازمند او باشند؛ یعنی فقر محض و اجوف باشند. در نتیجه، او صمد و مصمود و مقصود جمیع ماسواست. حال که او صمد است و همگان به او نیازمندند، باید نیازمندان را شناسایی کند و قدرت انجام نیازهای همگان را نیز داشته باشد. چنین موجودی صمد علی الاطلاق خواهد بود.

اطلاق سببی خداوند متعال از دیگر آثار صمدیت خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲ / ۱۰۲ و ۳ / ۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۲ / ۱۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۹ / ۴۵۶)؛ یعنی خداوند متعال براساس صمدیت، مطلق و لایتناهی است. هیچ موجودی نمی‌تواند او را محدود یا مقهور قدرت خویش

قرار دهد و در نتیجه هیچ نفوذی در آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۹ / ۵۳۲). از سویی دیگر، این مسئله موجب می‌شود که خداوند نسبت به ماسوای خود احاطه و حضور فراگیر داشته باشد. بنابراین، درون اشیا مانند بیرون آنها مورد نفوذ و احاطه قیومی هستی نامتناهی خداوند است که در قبال آن اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای تصور صحیح هستی دیگر اعم از محدود و نامحدود نخواهد بود (همان: ۱۳۷ / ۸).

از دیگر آثار صمدیت این است که صمدیت خداوند متعال موجب می‌شود که هیچ خلائی در او نباشد و هیچ خلائی از او خالی نیست (همان: ۹ / ۵۸۸). او در همه جا حضور وجودی دارد و حتی از خود شیء به او نزدیک‌تر است.

عدم ترکیب خداوند نیز از دیگر آثار صمدیت باری تعالی است؛ یعنی صمدیت خداوند متعال موجب می‌شود که خداوند متعال بسیط باشد و از چیزی ترکیب نشده باشد؛ زیرا صمد کسی است که توپر باشد و اجوف و درون تهی نباشد، و گرنه مرکب از وجدان و فقدان می‌شد. از سویی دیگر، در صورت ترکیب از چیزی، نیازمند به چیزی خواهد بود که خود مرکب از آن است. بنابراین، صمد موجودی است که مرکب از وجدان و فقدان نیست. در نتیجه، بسیط محض است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

کمال مطلق بودن خداوند نیز از لوازم معنایی صمدیت خداوند است؛ زیرا صمد در اصل به معنای موجود پر است و لازمه پر بودن کامل بودن است و لازمه کامل بودن بهره‌مندی از همه کمالات و مبرا بودن از هرگونه نقصی است. بنابراین، چون خدا صمد است، کمالات او نیز نامحدود است و به تعبیری دیگر کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۵۷ - ۵۶).

از لوازم معنایی صمدیت این است که صمدیت با امکان ذاتی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۹)؛ زیرا صمد توپر است و اجوف و میان تهی نیست و چنین ویژگی‌ای صمد را از دیگر موجودات که اجوف و درون تهی‌اند متمایز می‌کند. در نتیجه، صمدیت با وجوب بالذات سازگار است و ممکن بالذات صمد نخواهد بود.

## ۲. توحید افعالی

توحید در اصطلاح دینی به معنای یگانگی و یکتایی موجود دارای صفات کمالی مطلق است (سبحانی، ۱۳۸۶ الف: ۴۵). این وصف، علاوه بر اتصاف به وجود و ذات خدا، به افعال و صفات او نیز منتسب می‌شود. از این رو، توحید به توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی تقسیم می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۶ ب: ۱۵۱). توحید افعالی از منظر قرآن کریم بدین معناست که هیچ مؤثر مستقلی در عالم غیر از خدای سبحان نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶ / ۶۶؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۰۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۲۴۳؛ حیدری، ۱۴۲۷ ق: ۲ / ۱۱). موجودات همچنان که در ذات و صفات استقلال ندارند، در تأثیر و تأثر نیز مستقل نیستند و وابسته به خداوند متعال اند و هر سببی، علاوه بر هستی، تأثیر خود را از او می‌گیرد.

بنابراین، از یک‌سو، نتیجه توحید افعالی این است که مؤثر حقیقی در عالم خداوند متعال است و در جهان هستی، هیچ‌چیزی نقش و سهمی در فاعلیت و علیت ندارد و از سویی دیگر نقش واسطه‌ها و تأثیر موجودات عالم در یکدیگر، به‌ویژه تأثیر انسان در جهان هستی و افعال خویش، انکارناپذیر است. حال اگر این واسطه‌ها و علل و عوامل طبیعی، که از بارزترین آنها اراده انسان است، در تحقق پدیده‌ها و افعال نقش دارند، چگونه با توحید افعالی قابل جمع است و اگر نقشی ندارند، چرا انسان مسئول رفتار و اعمال خویش است و در مقابل آنها بازخواست می‌شود؟

پاسخ صحیح به این مسئله، علاوه بر تبیین کیفیت جمع میان توحید افعالی و نظام علت و معلول، مسئله جبر و تفویض را نیز حل خواهد کرد؛ زیرا کسی که قائل به جبر است جانب توحید افعالی را می‌گیرد و خداوند متعال را تنها فاعل جهان می‌داند و از نظام علت و معلول غفلت می‌کند و آن‌که قائل به تفویض است جانب توحید افعالی را رها می‌کند و خداوند را پس از خلقت و آفرینش در جهان هستی هیچ‌کاره می‌پندارد و در نتیجه نظام علت و معلول را کارساز در مسئله می‌داند. آیت‌الله جوادی در این باره می‌فرماید:

محور بحث جبر و تفویض فعل اختیاری انسان است که با انحصار افعال در فعل خدا جا برای آن باقی نمی‌ماند. از این‌رو، باید نظام علی و معلولی را کاملاً ملحوظ داشت و اسناد افعالی به انسان را به‌طور دقیق حفظ کرد؛ به‌نحوی که از نفی استقلال و سبب ذاتی بودن علیت کار، فعل و مانند آن برای بشر، سلب مسئولیت انسان توهم نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۳۹).

#### دیدگاه‌های کلامی درباره رابطه توحید افعالی و افعال انسانی

با نگاهی به دیدگاه متکلمان درباره رابطه توحید افعالی و افعال انسانی، می‌توان این‌چنین استنباط کرد که متکلمان عمدتاً سه شیوه را در پیش گرفتند: اشاعره، با نفی نظام علیت و سلب اختیار از افعال انسانی، راه جبر را در پیش گرفتند که نتیجه آن تقدم توحید افعالی بر افعال انسان است؛ معتزله نیز، با مقدم داشتن نظام علیت و پذیرفتن اختیار تام انسان در افعال خود، راه تفویض را در پیش گرفتند که نتیجه آن نفی توحید افعالی خداوند متعال است؛ متکلمان شیعه نیز، با استفاده از منویات ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، به جمع میان توحید افعالی و اختیار انسان روی آوردند که به نظریه «امر بین الامرین» مشهور شده است. توجه به تقریر صحیح این رابطه با تکیه بر صمدیت خداوند اشکالاتی را به تبیین‌های یادشده وارد می‌سازد. در ادامه،

پس از اشاره به اصل تبیین، به ارزیابی تقریرهای صورت گرفته مبتنی بر صمدیت الهی می‌پردازیم و سپس به نظریه و تقریر صحیح از آن از منظر استاد جوادی آملی اشاره می‌کنیم.

#### ۱. نفی اختیار انسان

اشاعره فاعل و علت همه اشیا و افعال را خدا می‌دانند (شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ۱ / ۹۷). این گروه، با تفسیری که از توحید افعالی ارائه می‌دهند، انسان را صاحب اختیار نمی‌دانند. این نظریه مبتنی بر دو پایه سلبی، یعنی انکار نظام علی جهان، و ایجابی، یعنی عادة الله، است. اینان ابتدا نظام علی جهان را انکار می‌کنند و سپس در مقام توجیه پدیده‌های جهان نظریه عادة الله را معرفی می‌کنند (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۸؛ جرجانی، ۱۴۱۵ ق: ۱ / ۲۴۲ و ۸ / ۲۲۹). بنابراین، اشاعره درباره ارتباط میان انسان و افعال او می‌گویند: خدا اراده کرده یا عادت او تعلق گرفته است تا افعال انسان در پی اراده او تحقق یابد، وگرنه اراده انسان هیچ تأثیری در صدور افعال او ندارد. البته اشاعره نظریه دیگری را درباره ارتباط میان انسان و افعالش مطرح کرده‌اند که به نظریه «کسب» مشهور شده است (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۵۳۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ ق: ۲ / ۳۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۴ / ۲۲۵). اشاعره برای اثبات مدعای خود به ادله عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند. مهم‌ترین دلیل عقلی آنها این است که در فاعلیت و علیت خدا شکی نیست. با وجود این، اگر علت و فاعل دیگری نیز وجود داشته باشد، لازم می‌آید که فعل واحد دارای علت متعدد باشد: یکی خدا و دیگری علت مادی. از آنجاکه توارد دو یا چند علت بر معلول واحد ممتنع است، تنها علت و فاعل در کل نظام هستی خداست (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۴ / ۲۲۷). از دلایل نقلی آنها استناد به آیاتی است که خدا را خالق همه چیز معرفی می‌کند. براین اساس، هرچه عنوان «شیء» بر آن صادق باشد مخلوق خداست (رعد / ۱۶؛ زمر / ۶۲؛ انعام / ۱۰۱؛ فرقان / ۲؛ قمر / ۴۹). در میان روایات نیز، روایاتی هست که هرچیزی که عنوان شیء بر آن اطلاق شود مخلوق خداست و هر فعلی نیز «شیء» است. پس، هر فعلی مخلوق خداست (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۸۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳ / ۲۶۳). البته این بدین معنا نیست که مقصود ائمه از ذکر این مسائل تبیین جبر اشاعره است، بلکه تفسیر دیگری وجود دارد که در ادامه ذکر خواهد شد.

#### بررسی و نقد

در رد این مدعا، باید گفت که اولاً نفی قانون علیت، همانند اثباتش، خود مبتنی بر پذیرش قانون علیت است؛ زیرا این قانون علاوه بر نظام خارج، ذهن را نیز شامل می‌شود و هرگونه استدلالی نیز مبتنی بر تبیین ربط ضروری و علی میان مقدمات برهان و نتیجه خواهد بود. اشاعره اگرچه نظام علیت را به کلی

نفی نکردند، لازمه قول آنها این است که هیچ علتی غیر از خداوند متعال وجود ندارد. لازمه این قول این است که همین استدلال ایشان بر نفی علت غیر خدا خود مبتنی بر پذیرش نظام علت و معلولیت است؛ زیرا ایشان با استمداد از استدلال، که خود دلیل و علت برای مدعاست، درصدد تبیین انحصار علت در خدا هستند. علامه طباطبایی در رد مدعای اشاعره می‌فرماید:

بطلان قانون علت موجب سد باب اثبات صانع خواهد شد که پس از آن دیگر نوبت به هیچ کتاب الهی نمی‌رسد تا با تمسک به آن، بتوان توحید افعالی را اثبات و رابطه علت و معلول میان اشیا را باطل کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۷ / ۲۹۸).

اما مهم‌ترین دلیلی که می‌تواند رد بر مدعای اشاعره باشد ناسازگاری این دیدگاه با صمدیت الهی است که این مقاله عهده‌دار آن است؛ زیرا اولاً براساس صمدیت الهی شر و نقص را نمی‌توان به خداوند متعال نسبت داد. برخی از افعال انسان خیر، خوبی و نیکی است و برخی دیگر شر، فساد و گناه. براساس مبنای جبریه، تمام افعال به خداوند متعال اسناد داده می‌شود، چه کارهای خوب و نیک انسان و چه افعال شر و گناه او؛ ولیکن نسبت دادن شر و فساد و گناه به خداوند متعال با صمدیت الهی که منشأ تمام کمالات است در تعارض است؛ ثانیاً براساس صمدیت الهی، خداوند متعال کمال مطلق است و لازمه کمال مطلق بهره‌مندی از همه کمالات و مبرا بودن از هرگونه نقصی است. اگر خداوند متعال انسان‌ها را مکلف به تکالیفی کرد و وعده عذاب به گناهکاران و متمدان از دستورهای الهی داد و سپس خود زمام امور و افعال را در دست گرفت، چنانچه گناهکاران را عذاب کند، با عدالت الهی که یکی از کمالات است ناسازگار است و اگر تمام این وعده‌ها و وعیدها بیهوده و پوچ باشد، با حکمت الهی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ د: ۱ / ۵۳۲).

## ۲. انکار توحید افعالی و پذیرش اختیار انسان

معتزله در مقام جمع میان توحید افعالی خداوند متعال و افعال انسان، طریق تفویض را در پیش گرفته‌اند که موجب انکار توحید افعالی خداوند متعال شده است و انسان را در مقام فعل صاحب‌اختیار مستقل و مؤثر حقیقی پنداشته‌اند. این گروه، که مفوضه نامیده شدند، با اثبات عدل الهی، جبر را از مصادیق ظلم برشمردند و آن را از ساحت خداوند متعال منزّه دانستند، ولی با رد جبر در دام تفویض گرفتار شدند و افعال انسانی را خارج از اراده، قدرت و مشیت الهی تصور و اثبات کردند (اسفراینی، ۱۹۸۳ م: ۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۰۲ ق: ۳۸؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ۴۴؛ بغدادی، ۱۹۷۷ م: ۹۴). براساس این نظریه، معتزله، که توحید افعالی را به صورت عام و فراگیر نمی‌پذیرند، انسان را در افعال خود، فاعل مستقل می‌دانند و در

این خصوص قائل به تفویض قدرت، اختیار و اراده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴ ق: ۲۲۶). معتزله معتقدند هیچ ارتباطی میان فعل انسان و خداوند متعال وجود ندارد و لذا نیاز به جمع میان توحید افعالی و نظام علیت نیست.

#### بررسی و نقد

این نظریه با صمدیت خداوند متعال سازگار نیست؛ زیرا براساس صمدیت خداوند متعال، انسان و هر موجود دیگری فقر محض است و از خود چیزی ندارد تا براساس آن بتواند فعل مستقلی در عالم هستی داشته باشد. فقر ذاتی موجودات موجب می‌شود در ذات، فعل و صفت متکی بر موجود مستقل بالذات باشد و از این رو فعل او همانند ذات و صفاتش متکی بر خداوند متعال خواهد بود و هیچ‌گاه مستقل نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ د: ۱ / ۴۵۵). از این رو، نمی‌توان معتقد شد که هیچ ارتباطی میان فعل انسان و خداوند متعال وجود ندارد. بنابراین، انکار توحید افعالی خداوند متعال با صمدیت الهی در تعارض است و نمی‌توان از آن دست کشید. پس، باید راه دیگری را پیمود.

#### ۳. تفکیک میان توحید افعالی و نظام علیت

برخی دیگر با پذیرش نظام علیت و توحید افعالی خداوند متعال میان آن دو در فعل انسان تفکیک قائل شدند. براساس این نظریه، بین پدیده‌هایی که علل طبیعی آنها ناشناخته است و پدیده‌هایی که دارای علل طبیعی مشخصی اند تفکیک قائل می‌شویم. در صورت اول، می‌گوییم مبدأ فاعلی و علت آنها خداست و در صورت دوم، مبدأ فاعلی آنها همان اسباب و علل طبیعی است. این نظریه گرچه غیر از مذهب تفویض است، با تصور اشتباهی که از خدا و ربوبیت او دارد، به همان تفویض معتزلی ملتزم شده است. براساس این نظر، از آنجاکه محدوده فعالیت خدا و علل طبیعی از یکدیگر جداست، هیچ تراحمی میان آن دو پیش نمی‌آید.

#### بررسی و نقد

آیت‌الله جوادی تقریر و تبیین یادشده را نپذیرفته است و به بطلان آن نظر دارد؛ زیرا اگر چیزی سبب طبیعی داشت یا سبب آن ناشناخته نبود، دلیل بر بی‌نیازی آن از خدا نیست تا خدا علت آن نباشد؛ چون ملاک نیاز اشیا به خدا فقر ذاتی آنهاست که هرگز از آنها جدا نمی‌شود؛ زیرا هر موجودی که هستی عین ذات او نباشد، برای همیشه در ذات و صفات و افعال متکی به خدای سبحان است که هستی عین ذات اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۴۶). از سویی دیگر، با پذیرش صمدیت خداوند، تمام موجودات به خداوند متعال نیازمند خواهند بود و فرض بی‌نیازی موجودی در انجام افعال خود با صمدیت خداوند ناسازگار است.

## ۴. علت‌های طولی

این نظریه، در مقام جمع میان توحید افعالی و علیت، می‌کوشد تعارض ظاهری میان آن دو را حل کند. براساس این نظریه، هم توحید افعالی خداوند متعال به‌عنوان علت تام و فراگیر پذیرفته شده است و هم نظام علیت و اختیار انسان. از سویی دیگر، امکان اجتماع این دو در طول یکدیگر به‌عنوان فاعل قریب و فاعل بعید مقبول واقع شده است. توضیح مطلب اینکه فاعلیت خداوند متعال به‌عنوان فاعل مباشر به معلول اول اختصاص می‌یابد و در سایر پدیده‌ها از طریق نظام علیت صورت می‌گیرد. خداوند متعال که خالق و فاعل همه پدیده‌ها و افعال است، هرچیزی را با مبادی و علل طبیعی خاص خود آفریده است. مثلاً انسان با مبادی خاص خود مانند تصور و تصدیق، عزم و اراده، اختیار و انتخاب خلق شده است تا افعال ارادی از او صادر شود. بنابراین، فاعلیت خداوند در همه پدیده‌ها و در افعال انسان با حفظ مبادی و اسباب خدادادی آنهاست. به بیان دیگر، خدا فاعل مباشر خلق انسان و دیگر مخلوقات و فاعل بعید و مسبب‌الاسباب افعال آنها و آثار مخلوقات است و علل طبیعی و اختیار انسان فاعل قریب و مباشر آنها خواهد بود (فارابی، ۱۴۱۳ ق: ۳۷۱؛ فارابی، ۱۹۹۶ م: ۲۱؛ فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۴۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۲۷ و ۱۳۷؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۸۸).

## بررسی و نقد

استاد جوادی تبیین مذکور را در رابطه توحید افعالی با افعال انسان در تعارض با صمدیت خداوند می‌داند؛ زیرا اولاً براساس صمدیت الهی، تنها موجود مستقل، تام و قائم بالذات در عالم هستی خداوند متعال است و دیگر موجودات، از جمله انسان، ربط محض به اویند. از این رو، نمی‌توان پذیرفت که در طول خداوند متعال، معلول‌ها و مخلوقات او بتوانند ایجاد استقلالی و تأثیر حقیقی داشته باشند و خداوند متعال تنها آفریننده آنها و علت بعیده آثار آنها باشد؛ ثانیاً براساس صمدیت الهی، خداوند متعال موجود مطلق و نامتناهی است و موجود نامتناهی جا برای دیگران نمی‌گذارد. این سخن که خدا فاعل بعید و اختیار انسان و دیگر علل طبیعی فاعل قریب باشد، محدود کردن قلمرو فاعلیت خدا و نوعی تفویض آفرینش برای غیر خداست. آیت‌الله جوادی در این باره می‌فرماید:

آیات فراوانی که بیانگر احاطه کامل خدای سبحان بر همه هستی است جا برای خروج چیزی از احاطه مستقیم خدا باقی نمی‌گذارد تا بتوان در طول فاعلیت خدا، فاعل دیگری را فرض کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۵۳)؛

ثالثاً پذیرش این سخن پذیرفتن شریک در قلمرو هستی برای خداوند متعال است؛ زیرا به‌طور مثال انسان اگر در فاعل قریب بودن مستقل باشد، در واقع در علیت با خداوند متعال شراکت دارد و حال آنکه

براساس صمدیت الهی، خداوند متعال واحد است و شریک و همتایی ندارد؛ رابعاً خداوند متعال می‌فرماید: خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق / ۱۶) و از این دقیق‌تر می‌فرماید: خدا بین انسان و قلب او حائل می‌شود (انفال / ۲۴). تبیین چگونگی قرب خدا به انسان و حیلوت میان انسان و قلب او از طریق صمدیت الهی انجام می‌گیرد و بیان می‌شود که موجود معتمَل و اجوف از خود چیزی ندارد و حقیقت او و هستی او بدون در نظر گرفتن صمد علی الاطلاق هیچ‌وپوچ است. بنابراین، تنها موجود صمد و توپر است که می‌تواند میان انسان و حقیقت هستی او قرار گیرد و به او حقیقت و هویت بخشد. با این حال، چگونه می‌توان انسان را فاعل قریب و مباشر و خدا را فاعل بعید و غیرمباشر دانست، درحالی‌که انسان بدون صمد علی الاطلاق بهره‌ای از هستی ندارد؟

##### ۵. علت حقیقی و علت‌های اعدادی

این نظریه از علامه طباطبایی در تفسیر شریف *المیزان* ارائه شده است. در این نظریه، سخن از علت بعید و علت قریب نیست، بلکه سخن از علت حقیقی و علت اعدادی است. توضیح مطلب اینکه علت گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد؛ به‌گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است، مانند علیت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که جدای از نفس تحقق و بقا ندارند. در این صورت، آن را «علت حقیقی» یا «ما منه الوجود» می‌نامند. گاهی نیز علت به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد، مانند پدر نسبت به فرزند. در این صورت، آن را «علت اعدادی» یا «ما به الوجود» می‌خوانند (طوسی، ۱۴۰۳ ق: ۲ / ۱۴۹؛ حلی، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۷۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ ق: ۲ / ۲۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۴). بنابراین، علت حقیقی مستقل در عالم هستی تنها خداست و علل طبیعی و اختیار انسان علت‌های اعدادی‌اند که نقش آنها تنها نزدیک‌تر کردن معلول به مبدأ فیض و علت حقیقی است. تأثیر اختیار انسان و فاعلیت علل طبیعی، در حد فراهم کردن زمینه تأثیر علت حقیقی است. عقل به‌خوبی ادراک می‌کند که موجود امکانی غیرمستقل نمی‌تواند ایجاد استقلال داشته باشد، هرچند به‌عنوان فاعل طولی و علت قریب باشد؛ زیرا اگر موجود امکانی عین ربط به موجود واجب است، چگونه می‌تواند کاری بیشتر از ربط و تأثیری قوی‌تر از صرف پیوند با واجب انجام دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۷ / ۲۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۵۲)؟

##### بررسی و نقد

در مقام ارزیابی این دیدگاه نیز، به ناسازگاری تبیین یادشده با صمدیت خداوند متعال می‌توان اشاره کرد؛

زیرا از سویی براساس صمدیت الهی، خداوند متعال موجود پر و انسان موجود اجوف و میان‌تهی است. از سویی دیگر، براساس آیات قرآن کریم، خداوند متعال میان انسان و حقیقت او فاصله و حائل می‌شود و درواقع متن هستی انسان و هر موجود اجوف دیگری با احاطه و حضور خدا پر می‌شود. همچنین، براساس صمدیت الهی، خداوند متعال فاعلیت نامحدود دارد. درنتیجه، این راه‌حل در مقام جمع میان اختیار انسان و توحید افعالی خداوند متعال، راه‌حل صحیحی نخواهد بود؛ زیرا اولاً خود «اعداد» و «معدّ» بدون در نظر گرفتن رابطه آنها با علت هستی‌بخش در نظر گرفته شده است؛ ثانیاً هر دو مصداق «شیء» محسوب خواهند شد و مخلوق خدا خواهند بود و با توجه به احاطه و حضور خدا در متن هستی آنها و فاعلیت نامحدود الهی، نمی‌توان خدا را علت فاعلی و انسان یا دیگر اشیا را علت اعدادی آن دانست.

#### ۶. نظریه مختار: مظهریت و تشان

در مقام جمع میان افعال انسان و اختیار او و نظام علیت و توحید افعالی خداوند متعال، راهکاری صحیح است که نظام علیت را بر مظهریت و تشان ارجاع دهد. مبنای مظهریت و تشان این است که انسان و هر موجود دیگری، درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان است و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای او نیست. خدا تنها فاعل حقیقی همه اشیاست و انسان و دیگر علل طبیعی مظاهر فعل خداوند سبحان‌اند. بسیاری از اندیشمندان اسلامی، در مقام جمع میان اختیار انسان و نظام علیت و توحید افعالی خداوند متعال، به این نظریه، که با وحدت شخصی وجود سازگار است، روی آورده‌اند. محقق داماد (۱۳۷۶: ۳۱۸)، صدرالمتألهین در دیدگاه نهایی خود (۱۹۸۱ م: ۲ / ۲۹۴ - ۲۹۲)، سبزواری (۱۳۶۰: ۴۷۳)، امام خمینی رحمته‌الله (۱۴۰۹ ق: ۱۰۱ و ۱۱۱؛ ۱۳۸۶: ۱۰۴؛ ۱۳۸۸: ۵۸۶ - ۵۸۵)، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۳: ۱۱۲) و مطهری (۱۳۸۹: ۱۳ / ۲۱۳ و ۲۶۵) نیز قائل به این نظریه‌اند.

امام خمینی رحمته‌الله، که یکی از برجسته‌ترین استادان آیت‌الله جوادی آملی بودند، در این باره می‌نویسند:

همان‌گونه که انسان همانند هر موجودی از موجودات به ذاتشان و قوای ظاهری و باطنی‌شان از شئون خداوند متعال و ظهور و تجلیات ایشان‌اند و... در افعال و حرکاتش نیز مجلی و مرآت خداوند است. هر فعلی که از انسان صادر می‌شود جلوه‌ای از فعل خداوند است. خداوند متعال فاعل است به فعل انسان و قوت و توانایی بر فعل از سوی انسان ظهور قدرت و توانایی خداوند متعال است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

پس، یک فعل هم مستند به انسان است، از آن‌رو که از انسان صادر شده، و هم فعل خداوند است، از آن جهت که جلوه‌گاه فعل خداوند است. ایشان در جایی دیگر این‌چنین می‌نویسند:

جميع مراتب وجود، از غایت اوج ملکوت و نهایت ذروه جبروت تا منتهی‌النهایات عالم ظلمات و هیولا، مظاهر جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبیت است و هیچ موجودی را از خود استقلالی نیست و صرف تعلق و ربط و عین فقر و تدلی به ذات مقدس حق علی الاطلاق است، و تمام آنها علی الاطلاق مسخرات به امر حق و مطیع اوامر الهیه هستند؛ چنانچه اشاره به این معنی در آیات فرقانیه بسیار است: قال تعالی: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷). این اثبات و نفی اشاره به مقام «امر بین الامرین» است، یعنی تو رمی کردی و درعین حال تو رمی نکردی به انانیت و استقلال خود، بلکه به ظهور قدرت حق در مرآت تو و نفوذ قدرت او در ملک و ملکوت تو رمی واقع شد. پس، تو رامی هستی، و درعین حال حق جل و علا رامی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۵۸۶ - ۵۸۵).

این راهکار تنها وجه جمع صحیح در حل مسئله است که با صمدیت خداوند متعال نیز سازگار است؛ زیرا هم ناظر بر احاطه و حضور خداوند در سراسر هستی است و هم مبین فاعلیت نامحدود او در تمام اشیاست و این مسائل از لوازم صمدیت الهی است که قبلاً نیز بدان اشاره کردیم. برای مظهریت و تشأن می‌توان دو برهان عقلی مبتنی بر صمدیت الهی اقامه کرد. به اختصار به ذکر این دو برهان می‌پردازیم:

۱. براساس صمدیت الهی، خداوند متعال واجب‌الوجود بالذات است و ماسوای او به دلیل اجوفیت و میان‌تهی بودن ممکن‌الوجودند؛ زیرا صمدیت با وجوب وجود سازگار است و ماسوای صمد، از وجوب وجود بی‌بهره‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۹). از این‌رو، تنها علت حقیقی در جهان هستی خداوند متعال خواهد بود و همه جهان و ماسوای خداوند متعال معلول اویند. با تحلیل و بررسی معلولیت یک شیء، این نتیجه حاصل می‌شود که معلول عین احتیاج و فقر به علت است؛ زیرا ملاک احتیاج معلول به علت براساس اصالت وجود که نظریه صحیح در مسئله است، امکان ماهوی ماهیت نیست، بلکه امکان فقری معلول است؛ چون ماهیت تابع وجود است و امکان ماهوی که وصف ماهیت است، قهراً پس از وجود ماهیت خواهد بود و چیزی که تابع وجود است نمی‌تواند علت برای وصف چیزی شود که مقدم بر آن است؛ یعنی امکان ماهوی مؤخر از ماهیت و ماهیت مؤخر از وجود است. چگونه می‌توان تصور کرد امکان ماهوی، که چند مرتبه مؤخر از احتیاج به علت است، علت برای احتیاج به علت باشد؟ بنابراین، آنچه می‌تواند ملاک احتیاج معلول به علت باشد امکان فقری است. پس، نتیجه آنکه صمدیت مستلزم وجوب وجود حق تعالی است و امکان در موجودات امکانی هم به معنای امکان فقری است. حال اگر معلول در ذات خود به علت نیازمند نباشد و حاجت و نیاز ذات او را شکل نداده باشد، لازم‌اش این است که احتیاج برای او عرضی

باشد و دیگر در ذات خود محتاج نخواهد بود و در این صورت معلول نیز نخواهد بود و این خلاف فرض و خلاف صمدیت حق تعالی است. بنابراین، معلول عین ربط و عین وابستگی به علت خواهد بود و معنای این کلام این است که معلول فعل علت خویش است. پس، براساس صمدیت حق تعالی و انحصار آن در خداوند متعال تنها چیزی که دارای هویت و حقیقت عینی است خداوند متعال است و مابقی هیچ هویتی از خود ندارند و هرچه هست هویت علت خواهد بود. با این تفاسیر معلول چیزی نیست جز ظهور، شأن و تجلی علت. پس، ماسوای علت، همه ظهور و شأن اویند و از خود هیچ هویتی ندارند. ظهور یک شیء خود آن شیء است. بنابراین، عالم هویتی غیر از حق تعالی که تنها علت حقیقی عالم است ندارد (ملا صدرا، ۱۹۸۱ م: ۲ / ۲۹۹؛ ملا صدرا، ۱۳۶۲: ۵۳ - ۵۲). براین اساس، می توان گفت همان طور که معلول در ذات خود هیچ هویتی ندارد و چیزی جز ظهور و تجلی علت نیست، افعال او نیز چیزی جز ظهور و تجلی علت حقیقی نخواهد بود؛

۲. خداوند متعال، براساس صمدیت الهی، کمال مطلق است و هیچ گونه خلأ وجودی ندارد. چنین موجودی بسیط الحقیقه خواهد بود و از نظر وجودی نامتناهی است. وجود نامتناهی مجالی برای وجود دیگر در عرض یا طول خود باقی نمی گذارد، وگرنه آن غیر این وجود نامتناهی را محدود می سازد؛ حال آنکه محدودیت با عدم تناهی سازگاری ندارد. بنابراین، وجود منحصر در حق تعالی که موجودی نامتناهی است، خواهد بود و غیر او همگی شأن و ظل او خواهند بود (ملا صدرا، ۱۹۸۱ م: ۲ / ۳۶۸). حال که وجود غیر، شأن و مظهر برای خداوند متعال است، افعال او نیز همگی مظهر، تجلی و مرآت افعال الهی است.

بنابراین، روشن شد که نمی توان براساس صمدیت حق تعالی اختیار انسان و تأثیر هر معلول دیگری را خارج از علیت حق تعالی تفسیر کرد. خداوند متعال علت حقیقی تمام اشیا و آثار آنهاست و دیگر اشیا از خود چیزی ندارند. بنابراین، افعال آنها همچون وجود آنها در محدوده فعل الهی و در ظل افعال الهی تفسیر می شود؛ همچنان که وجود آنها در ظل وجود حق تعالی تبیین می شود. از این رو، براساس قاعده شأنیت که مستفاد از صمدیت الهی نیز هست، همچنان که می توان از ادله دیگری در تأیید آن استفاده کرد، علت های طولی و اعدادی نیز کنار می رود و تنها مظهریت برای اختیار انسان و دیگر معلول ها به اثبات می رسد.

## نتیجه

صمدیت خداوند متعال، همان طور که در تبیین هستی شناسی انسان کارساز است، در تبیین رابطه افعال انسان و توحید افعالی خداوند متعال کارایی دارد. نتایج این پژوهش نشان داد که براساس صمدیت خداوند متعال نمی توان در مقام جمع میان توحید افعالی و افعال انسان، به جبر و تفویض روی آورد و از سویی،

پذیرفتن علت قریب در برابر علت بعید و علت اعدادی در برابر علت حقیقی وجه جمع صحیحی براساس صمدیت خداوند متعال نخواهد بود؛ زیرا با نظر به صمدیت الهی، این تبیین و تقریرها اشکالاتی را به دنبال می‌آورد. تنها راهکار صحیح در مقام جمع میان افعال اختیاری انسان و توحید افعالی خداوند متعال، که متفکرانی چون استاد جوادی آملی به آن نظر دارند، ارجاع علیت به مظهریت و تشآن است. از آنجاکه براساس براهین مذکور ارتباط میان خداوند متعال و انسان ظاهر و مظهر است، رابطه میان افعال اختیاری انسان و توحید افعالی خداوند متعال نیز ظاهر و مظهر خواهد بود. حاصل سخن اینکه صمدیت خداوند متعال افعال انسانی را مظهر، تجلی و مرآت افعال الهی تفسیر می‌کند. از این رو، استقلال و غنایی که در مقام جمع میان علل طولی (علت قریب و علت بعید) و علت حقیقی و اعدادی برای انسان و فعل او مطرح بود از میان می‌رود.

#### منابع و مأخذ

#### قرآن کریم.

- آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۳ ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. مصر: دار الکتب.
- ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن (۱۹۸۷ م). *مهرة اللغة*. بیروت: دار العلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *وسائل*. قم: بیدار.
- ابن شعبه حرّانی، ابومحمد حسن بن علی (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد بن ذکریا (۱۴۱۱ ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار الجلیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر.
- اسفراینی، طاهر بن محمد (۱۹۸۳ م). *التبصیر فی الدین*. بیروت: عالم الکتب.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.

- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۰۹ ق). **تفسیر سوره حمد**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (۱۹۷۷ م). **الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه**. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). **شرح المقاصد**. قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، سید شریف (۱۴۱۵ ق). **شرح المواقف**. قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). **عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). **توحید در قرآن**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). **فطرت در قرآن**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). **رحیق مختوم**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). **سرچشمه اندیشه**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). **ولایت در قرآن**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج). **شمیم ولایت**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ د). **تسنیم**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). **ولایت علوی**. قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق). **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)**. بیروت: دار العلم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳). **هزارویک کلمه**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ ق). **الله‌شناسی**، مشهد: علامه طباطبایی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. قم: جامعه مدرسین.
- حیدری، سید کمال (۱۴۲۷ ق). **التوحید**. قم: دار الفراق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. دمشق: دار القلم.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۶ الف). **محاضرات فی الالهیات**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۶ ب). **عقاید اسلامی در پرتو قرآن، حدیث و عقل**. قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰). **التعلیقات علی الشواهد الربوبیه**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۱۵ ق.). **الملل و النحل**. بیروت: دار المعرفه.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). **المشاعر**. تهران: کتابخانه طهوری.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م.). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق.). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق.). **معانی الاخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق.). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین (بی تا). **مجمع البحرين**. بیروت: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۳ ق.). **شرح الاشارات و التنبیها**. قم: نشر الکتب.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۰۹ ق.). **الاربعین فی اصول الدین**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ ق.). **فصوص الحکم**. قم: بیدار.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۳ ق.). **الاعمال الفلسفیه**. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۶ م.). **السیاسة المدنیة**. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۲ ق.). **اعتقاد المسلمین و المشرکین**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق.). **کتاب العین**. قم: هجرت.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۲۴ ق.). **القاموس المحیط**. بیروت: مؤسسه الرساله.
- قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل (۱۳۸۴ ق.). **شرح الاصول الخمسه**. مصر: مکتبه وهبه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ ق.). **المصباح (جنة الامان الواقیة و جنة الايمان الباقیة)**. قم: دار الرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ ق.). **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق.). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۶). *تقویم الایمان*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

