

Application of the Theological Rule of the *Amri bayn Alamrayn* in the Field of Divine Actions with a Focus on the Field of Divine Creation

Sayyid Morteza Hashemi ¹ \ Mohammad Reza Emaminia ²

1. Phd student, Theoretical Foundations of Islam Group,
Islamic Maaref University, Qom, (the responsible).
siedmorteza hashemi222@gmail.com

2. Associate professor, Theoretical Foundations of Islam Group,
Islamic Maaref University, Qom, Iran.
m_emaminia1343@yahoo.com

Abstract Info

Article Type:
Research Article



Received:
2025/01/21
Accepted:
2025/07/20

Abstract

The rule *amri bayn alamrayn* is a practical doctrine that was expressed by the Shiite Imams (a) for the correct attribution of actions to God and creatures, but due to the prevalence of theological disputes between the determinists and the *mufavvizah*, those of delegation, in the early centuries of Islam, it was limited to resolving the term determinism and *tafviz*, delegation. This research, using a descriptive-analytical method, has attempted to apply theological rule *amri bayn alamrayn* in the field of divine creation. Creation, in the sense of giving existence and creation from nothingness, is specific to God, but the creation of one thing from another and the gathering of parts to form a new form is correct in the case of possibilities based on divine permission. In the field of divine creation, it means that in the actions of creatures, it is not the case that only God is the creator and the creatures have no effect, and not only the creatures, but the effect of each is accepted with three interpretations: longitudinal, as being a ground, and manifestation.

Keywords

Amri bayn Alamrayn, the Unity of Actions, Creation, Longitudinal Causality, Ground Causality, Manifestation.

Cite this article:

Hashemi, Sayyid Morteza & Mohammad Reza Emaminia (2025). Application of the Theological Rule of the *Amri bayn Alamrayn* in the Field of Divine Actions with a Focus on the Field of Divine Creation. *Andishe-E-Novin-E-Dini*. 21 (2). 75-94. DOI: 10.22034/21.81.73

DOI:

<https://doi.org/10.22034/21.81.73>

Publisher:

Islamic Maaref University, Qom, Iran.

تطبيق القاعدة الكلامية "الأمر بين الأمرين" في مجال الأفعال الإلهية مع التركيز علي ميدان الخلق الإلهي

سيد مرتضي هاشمي^١ / محمد رضا امامي نيا^٢

١. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، قسم الأسس النظرية للإسلام، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
siedmorteza hashemi222@gmail.com
٢. أستاذ مشارك، الأسس النظرية للإسلام، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.
m_emaminiya1343@yahoo.com

معلومات المادة	ملخص البحث
نوع المقال: بحث	إنّ قاعدة "الأمر بين الأمرين" هي طريقة عملية وردت عن أئمة الشيعة <small>عليهم السلام</small> لتحديد النسبة الصحيحة للأفعال بين الله والمخلوقات. ولكن، بسبب شيوع النزاع الكلامي بين الجبرية والمفوضة في القرون الإسلامية الأولى، اقتصر استخدامها تقليدياً على حلّ مسائل الجبر والتفويض. يسعى هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي - التحليلي، إلى تطبيق قاعدة الأمر بين الأمرين في ميدان الخلق الإلهي. فالخلق بمعنى إيجاد الوجود من العدم مخصوص لله تعالى، أما إيجاد شيء من شيء آخر أو جمع أجزاء لتشكيل شكل جديد فهو صحيح بالنسبة للممكنات وفق إذن الله. وفي ميدان الخلق الإلهي، هذا يعني أنّ أفعال المخلوقات ليست منحصرّة في كون الله وحده خالقاً دون أثر للمخلوقات، ولا بالعكس تماماً؛ بل يُقبل تأثير كل مخلوق وفق ثلاثة تفسيرات: طولي، عددي، وتشان وتجلي.
تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٧/٢٠	
تاريخ القبول: ١٤٤٧/٠١/٢٤	
الألفاظ المفتاحية	قاعدة الأمر بين الأمرين، الخلق الإلهي، أفعال المخلوقات، الجبر والتفويض، الإذن الإلهي، التفسيرات الطولية والعددية والتشان والتجلي.
الاقتباس:	هاشمي، سيد مرتضي و محمد رضا امامي نيا (١٤٤٧). تطبيق القاعدة الكلامية "الأمر بين الأمرين" في مجال الأفعال الإلهية مع التركيز على ميدان الخلق الإلهي. مجلة الفكر الديني الجديد. ٢١ (٢). ٩٤ - ٧٥.
رمز DOI:	DOI: 10.22034/21.81.73
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران. https://doi.org/10.22034/21.81.73



کاربست قاعده کلامی امر بین الامرین در ساحت افعال الهی با تمرکز بر ساحت خلق الهی

سید مرتضی هاشمی^۱ / محمدرضا امامی نیا^۲

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام،
دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
siedmorteza hashemi222@gmail.com
۲. دانشیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
m_emaminiya1343@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۹۴ - ۷۵)	امر بین الامرین، آموزه‌ای کاربردی است که از سوی ائمه شیعه (علیهم السلام) برای انتساب صحیح افعال به خدا و مخلوقات بیان شده است، اما به علت شیوع نزاع کلامی جبرگرایان و مفوضه در سده‌های ابتدایی اسلام، در حل جبر و تفویض مصطلح، منحصر شده است. این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی سعی بر این داشته که امر بین الامرین را در ساحت خالقیت الهی به کار بندد. خلق به معنای هستی بخشی و خلق از عدم، مخصوص خدا بوده اما ایجاد یک شی از شی دیگر و جمع اجزاء برای تشکیل شکل جدید، در مورد ممکنات بر اساس اذن الهی صحیح است و در ساحت خلق الهی به این معناست که در افعال مخلوقات نه این گونه است که فقط خدا خالق باشد و مخلوقات هیچ اثری نداشته باشند و نه فقط مخلوقات بلکه تاثیر هر کدام با سه تفسیر طولی، اعدادی و تشان و تجلی پذیرفته است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹	امر بین الامرین، توحید افعالی، خالقیت، علیت طولی، علیت اعدادی، تشان و تجلی.
واژگان کلیدی	هاشمی، سید مرتضی و محمدرضا امامی نیا (۱۴۰۴). کاربرد قاعده کلامی امر بین الامرین در ساحت افعال الهی با تمرکز بر ساحت خلق الهی. اندیشه نوین دینی. ۲۱ (۲). ۹۴ - ۷۵. DOI: 10.22034/21.81.73
کد DOI:	https://doi.org/10.22034/21.81.73
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

طرح مسئله

امر بین الامرین آموزه‌ای دینی برگرفته از روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام است. این آموزه دینی در زمانی از ائمه علیهم‌السلام صادر شد که نزاع جبریه و مفوضه در نقش انسان در افعالش گریبان‌گیر جامعه اسلامی بود و این نزاع تا بدانجا پیش رفته بود که برخی گروه‌ها گروه‌های دیگر را به سبب داشتن یکی از این دو عقیده تکفیر می‌کردند (سبحانی، ۱۴۲۷ ق: ۱ / ۳۰۹) و راهی نیز جز میل به یکی از دو عقیده جبر و تفویض نمی‌دیدند؛ زیرا گمان می‌کردند اگر جبر نباشد، حتماً تفویض است یا اگر تفویض نباشد، حتماً جبر است. درواقع، جبر و تفویض را متناقض می‌دانستند. جبرگراها، برای دفاع از توحید فاعلی، همه افعال انسان حتی معاصی را به خدا نسبت دادند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۹۱؛ فخر رازی، ۱۹۹۲ م: ۲۱ و ۴۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۴۶؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۲۱؛ ایجی، ۱۳۷۳: ۸ / ۱۴۵) و مفوضه، برای تنزیه خدا از ظلم و قبیح، توحید فاعلی را خدشه‌دار کردند (المعتزلی، بی‌تا: ۸ / ۳).

ائمه اطهار علیهم‌السلام، با ارائه راهکار «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنَّ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۵۵)، دو عقیده جبر و تفویض را باطل دانستند و راه میانه‌ای برای آن گشودند. درواقع، با طرح عنوان سوم و میانه جبر و تفویض، این دو عنوان را متضاد دانستند و با رفع دو طرف باطل، راه میانه صحیحی برای انتساب فعل اختیاری انسان به خود و خدا بیان کردند (همان: ۱۶۰ - ۱۵۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۶۴ - ۳۵۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۴۶ و ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۴۷۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ ق: ۱۲۸). شدت این نزاع و اهمیت راهکار ارائه‌شده از سوی ائمه اطهار علیهم‌السلام در رهایی از تفکر جبر و تفویض موجب شد آموزه امر بین الامرین در همین یک ساحت، یعنی نقش انسان در افعالش، محصور بماند و محققان از کشف ساحت و کاربردهای دیگر این آموزه عالی غفلت کنند. این در حالی است که با تدقیق و تحقیق در روایات و متون دینی و فلسفی می‌توان ساحت دیگری برای امر بین الامرین کشف کرد و این آموزه دینی را در آن ساحت به کار بست و از منافع علمی و عملی آن بهره جست.

یکی از این ساحت‌ها ساحت افعال الهی است. از یک‌سو، همه افعال فعل خداست و توحید فاعلی از معارف پرتکرار قرآن است (به‌عنوان نمونه، بقره / ۱۰۲ و ۲۵۵؛ آل‌عمران / ۷۹ و ۱۳۵؛ نساء / ۷۸؛ مائده / ۷۶؛ انعام / ۱۴، ۱۷، ۶۳، ۶۴ و ۷۱؛ اعراف / ۱۸۸ و ۱۹۰)؛ از سوی دیگر ممکنات آثار و افعالی دارند که بالوجدان درک می‌شوند و انکار آن انکار بدیهیات است (مطهری، ۱۳۷۶: ۶ / ۶۵۱ - ۶۵۰). براین‌اساس، نه می‌توان علل امکانی را در عالم بی‌تأثیر دانست و تأثیر را در خدای متعال منحصر کرد و نه می‌توان علل امکانی را مستقل در تأثیر دانست و فاعلیت خدا را محدود کرد، بلکه باید راهی میانه آن دو یافت و امر بین الامرین توحید فاعلی و علیت گسترده در عالم را بیان کرد.

درباره توحید افعالی و رابطه آن با علیت گسترده در عالم تکوین، پژوهش‌هایی انجام شده است:

۱. کتاب **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، جلد دوم، اثر آیت‌الله جوادی آملی، انتشارات اسراء؛
۲. کتاب **اصل علیت در فلسفه و کلام**، اثر استاد محمدحسن قدردان قراملکی؛
۳. کتاب **توحید افعالی از نگاه مذاهب و فرق اسلامی**، اثر حسین ترکاشوند، انتشارات مشعر؛
۴. مقاله «نظام توحید افعالی در آیات و روایات» اثر مشترک مجید عارف، قاسم فائز، حمید مدرسی و چاپ‌شده در شماره اول **پژوهش‌های قرآن و حدیث**.

گرچه هریک از این پژوهش‌ها سهمی در تبیین صحیح جمع تأثیر فواعل امکانی و فاعلیت تام الهی دارند، آنچه در همه آنها مغفول مانده و پژوهش مستقلی درباره آن صورت نگرفته نگاه اثباتی و هستی‌شناسانه به امر بین الامرین به‌عنوان راه میانه صحیح در این مقام و ارائه تبیین دقیق از امر بین الامرین و نگاه چیستی‌شناسانه به آن به‌عنوان یک الگوی فراگیر و کاربرست آن در ساحت افعال الهی است. به دیگر بیان، خروج امر بین الامرین از انحصار در افعال اختیاری انسان و تسری این آموزه مهم کلامی به افعال الهی در دو مرحله اثبات (هستی‌شناسی) و تبیین (چیستی‌شناسی) از امتیازات این پژوهش است.

توحید افعالی به سه شعبه خالقیت، مالکیت و ربوبیت الهی منشعب می‌شود (امامی‌نیا، ۱۳۹۸: ۱۵۰). بررسی امر بین الامرین در این سه حوزه خارج از طاقته این نوشتار است. از این‌رو، این پژوهش فقط به کاربرست امر بین الامرین در حوزه خالقیت الهی خواهد پرداخت.

این پژوهش پاسخ‌گوی یک پرسش عام و پنج پرسش خاص است:

پرسش عام: امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی چه کاربرستی دارد؟

در پرتو پرسش اصلی، چند پرسش خاص هم می‌توان مطرح کرد، مانند:

- آیا امر بین الامرین در ساحت افعال الهی جاری است؟
- کاربرست امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی براساس علیت طولی چگونه است؟
- کاربرست امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی براساس علیت اعدادی چگونه است؟
- کاربرست امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی براساس تشأن و تجلی چگونه است؟
- تلائم و سازگاری این سه نگاه در امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی چگونه است؟

الف) هستی‌شناسی امر بین الامرین در ساحت افعال الهی

امر بین الامرین در ساحت افعال الهی، جز در نوشتاری از معاصران به صورت تلویحی دیده نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، علامه طهرانی به گستردگی امر بین الامرین در عالم خلقت تصریح کرده است:

این مسئله اختصاص به افعال عباد و بندگان ندارد، بلکه در عالم کون و وجود جبر و تفویض نیست، و همه و همه یکسره بر یک میزان و سنت درست، تحت امر بین الامرین قرار گرفته‌اند (طهرانی، ۱۴۲۷ ق: ۱۰ / ۲۸۴).

وی، با استشهاد به روایت امام صادق علیه السلام و تعبیر «أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۵۹)، درباره وسعت امر بین الامرین می‌گوید:

هرجا مُمکنی هست، از عقول مجرده و نفوس کلیه تا برسد به عالم طبع و اظلم عوالم، در هر جا و در همه جا و با همه چیز، خداوند هست و معیت دارد و معلوم است که چنین کاخ استوار آفرینش از فاصله آسمان تا زمین بیشتر است (طهرانی، ۱۴۲۷ ق: ۱۰ / ۲۸۴).

در جای دیگر، ضمن اشاره به حدیث امام رضا علیه السلام که در تفسیر امر بین الامرین فرمودند نگو «بما شاء الله»، بلکه بگو «ما شاء الله» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۵۷)، امر بین الامرین را در هر جایی که ممکن است، از عقول مجرده، نفوس کلیه، تا برسد به عالم طبع و ماده و اظلم عوالم، جاری دانسته است (طهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۱ / ۳۷).

امام خمینی علیه السلام، در تفسیر امر بین الامرین، آن را به کل عالم خلقت تسری داده‌اند. ایشان کسی را که فعل را فقط به خلق نسبت بدهد، به‌زعم اینکه خدا را تنزیه و تقدیس کند، قاصر و گرفتار در کثرات و داخل در «مغضوب علیهم» (اهل تعطیل) دانسته‌اند و کسی را که افعال مخلوقات را با حفظ کثرات به خدا نسبت بدهد داخل در قول «الضالین» (اهل تشبیه) شمرده‌اند. همچنین، کسی را که بتواند با حفظ مقام توحید و بدون اینکه گرفتار تشبیه شود راه میانه‌ای برای آن بیابد اهل حق و اهل «صراط مستقیم» معرفی کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۴۲).

پیش از ایشان، ملا صدرا نیز تلویحاً به این برداشت توجه کرده است:

انسان در نظام هستی کشف می‌کند که جز خدا فاعلی وجود ندارد و شریکی برای او در این امر نیست. فهم این مطلب دو راهزن دارد: التفات و توجه به آثار و فعل جماد؛ توجه به اختیار انسان و حیوانات (ملا صدرا، ۱۳۸۳ ب: ۱ / ۴۱۲ - ۴۱۱).

همه مراتب موجودات امکانی، به سبب رابطه وجودی که با واجب دارند، به اندازه سعه وجودی خود از اوصاف وجودی بهره‌مندند و آثار وجودی دارند؛ تا جایی که پایین‌ترین درجه از وجود که همان وجود مادی است پایین‌ترین درجه از صفات وجود را دارد و آثار وجودی‌شان نیز به همان نسبت از این اوصاف بهره خواهد برد. بنابراین، می‌توان برای هر یک از موجودات سه عالم عقل و مثال و ماده به نسبت حیات

و علم و قدرت قائل شد (ملا صدرا، ۱۳۸۳ الف: ۵ / ۵۸۳) و برای هریک به نسبت اثری که از آنها سر می‌زند امر بین الامرین متناسب با خود را بیان کرد.

خدای متعال همان‌گونه که در ذات خود شریکی ندارد، در افعال خود نیز شریکی ندارد و تمام افعال و آثار در عالم وجود درحقیقت فعل و اثر خداست و هیچ مؤثر مستقلاً در عالم به‌جز خدا نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۷۶). از سوی دیگر، بنابر اصل علیت و عمومیت آن در عالم که انکارناپذیر و بدیهی دانسته شده (مطهری، ۱۳۷۶: ۶ / ۶۵۱ - ۶۵۰)، امر بین الامرینی بین فاعلیت تام الهی و بی‌اثر بودن فواعل امکانی و واگذاری تام تأثیر به فواعل امکانی از سوی خدا و بسته بودن دست در آثار آنها قابل ترسیم است که وجه جمع آن به حساب می‌آید.

ب) امر بین الامرین در ساحت خَلق الهی

هیچ شک و شبهه‌ای برای موحدین عالم در اینکه خدا خالق عالم است وجود ندارد، اما تأثیر پدیده‌ها بر یکدیگر و نسبت مخلوقات به خدای متعال پس از صادر اول سؤالی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است: آیا غیر از خدا، خالق در عالم امکان وجود دارد؟ چگونه می‌توان آثار موجودات امکانی را به خدا نسبت داد؟ وجود اصل علیت و عمومیت آن چگونه با توحید خالق قابل جمع است؟ وجه جمع و راه میانه این دو چیست؟ چه تقریری می‌توان از انتساب آثار ممکنات به واجب ارائه داد؟ اشاعره، با انحصار علیت در خدا، هرگونه علیت در بین پدیده‌ها را منکر، و به عادت الله قائل شده‌اند (جرجانی، شرح المواقف، ۱۳۲۵: ۲۴۳ - ۲۴۲). درمقابل، مفوضه علیت گسترده در عالم را به رسمیت شناخته و تأثیر واجب در آثار ممکنات را منکر شده‌اند (المعتزلی، بی‌تا: ۸ / ۳). حکما و امامیه امر بین الامرین خالق را ضمن تحلیل علیت در سه نگاه بدوی، دقیق و ادق تقریر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۷۶ و ۳۰۱ - ۳۰۰).

۱. امر بین الامرین خالق براساس علیت طولی (نگاه بدوی)

حکمت مشاء رابطه علیت عام بین موجودات را می‌پذیرد، خدای متعال را سرسلسله این علل و علت‌العلل معرفی می‌کند و همه افعال را به صورت طولی به خدا منتسب می‌داند. حکمای مشاء برای جمع بین فاعلیت تام خدا با فاعلیت علل امکانی فاعلیت باواسطه را مطرح کردند. پذیرش اصالت وجود در عین کثرت حقیقی موجودات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۱)، تقسیم وجود به واجب و ممکن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۸) و درعین‌حال پذیرش امکان به‌عنوان مناط نیازمندی ممکن به واجب (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۳۵) در کنار طرح قاعده الواحد و چینش عالم امکانی براساس عقول ده‌گانه (همان)

موجب طرح فاعلیت طولی ممکنات و رساندن آن به واجب الوجود و طرح‌ریزی قاعده «علة العلل» (همان ب: ۳۲۸ - ۳۲۷) شد. این دیدگاه براساس در نظر گرفتن ماهیت معلول سرّ احتیاج معلول به علت را امکان ماهوی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۷۷ - ۱۷۶). بنابر این دیدگاه، خدا برای یکی از ممکنات فاعل قریب و برای دیگر ممکنات فاعل بعید خواهد بود.

براین‌اساس، دو طرف اطلاق خالقیت و تأثیر تکوینی واجب و ممکنات نفی و امر بین الامرینی براساس به رسمیت شناختن علیت طولی در عالم تقریر می‌شود که در آن، اشیای عالم امکانی با توجه به علیت گسترده در طول فاعلیت خدای متعال قرار می‌گیرند و خدای متعال از جهت امکان ذاتی ممکنات و نیاز معلول در بقا به علت، علت قریب همه اشیای عالم است و از جهت انتهای سلسله علل به او، علت بعید اشیا و آثار ممکنات خواهد بود.

در تقریر علیت طولی، حکمت مشاء بدون نظر به این مطلب خدا را فقط علت بعید پدیده‌های امکانی می‌دانست، اما حکمت متعالیه با ابتدای این تقریر به مقدماتی، علاوه بر اینکه خدا را فاعل بعید پدیده‌های امکانی می‌داند، او را از نظر وجودی علت قریب همه اشیا نیز معرفی می‌کند (همان: ۳۰۱). در این نگاه، کامل‌ترین فرد وجود، وجود فی‌نفسه بنفسه است و هرچه وجود از فی‌نفسه بنفسه بودن تنزل می‌کند به مراتب امکانی خود می‌رسد و نقص آن بیشتر می‌شود، ولی درعین حال وجود است، ولی وجود ضعیف که نواقص امکانی به صورت ماهیات در آن نمایان می‌شوند (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۵). ملا صدرا تأکید دارد که عقول و حتی بقیه موجودات به تفاوت درجه‌ای که دارند علت دست‌دوم‌اند (همان: ۲۱۶ و ۲۱۹).

آیات متعددی، ضمن نسبت دادن افعال و آثار به پدیده‌ها، آنها را به خدای متعال نسبت داده‌اند که براساس علیت طولی قابل تقریر و تبیین است. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

فاصل الفعل الي فاعله مما لا ينكر القرآن وانما ينكر دعوي الاستقلال في الفعل والاستغناء عن مشيئته واذنه تعالي (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۲۰۲ و ۱۳ / ۲۶۸)؛ رابطه بین فعل و فاعلش از آن چیزهایی است که قرآن آن را انکار نکرده و فقط آن چیزی که قرآن آن را انکار کرده ادعای استقلال در فعل و بی‌نیازی از مشیت و اذن خدای متعال است.

آیات متعددی در قرآن کریم ضمن نشان دادن واسطه بودن پدیده‌های امکانی، آثارشان را به آنها نسبت می‌دهند، مانند حرکت ابرها توسط بادها و تراکم آنها و ایجاد باران (روم / ۴۸)، رویش گیاهان (سجده / ۲۷) و پیدایش میوه‌ها با بارش باران (بقره / ۲۲)، آفرینش زمین و آسمان از دخان (فصلت / ۱۱)، آفرینش حیات از آب (انبیاء / ۳۰)، آفرینش جن از آتش (حجر / ۲۱)، خلقت انسان از خاک (روم / ۲۰)،

کار بست قاعده کلامی امر بین الامرین در ساحت افعال الهی با تمرکز بر ساحت خَلْق الهی □ ۸۱

گل (سجده / ۱۷)، گل چسبنده (صافات / ۱۱)، لجن بدبو (حجر / ۲۶)، گل خشکیده (رحمان / ۱۴)، نطفه مختلط (انسان / ۲) و نطفه‌ای در رحم (مؤمنون / ۱۲)، نفخ روح توسط فرشته‌ها (مریم / ۱۹ - ۱۷)، خلقت توسط فرشته‌ها (فاطر / ۱)، توفی انفس توسط ملائکه (انعام / ۶۱)، نزول عذاب به اقوام توسط ملائکه (عنکبوت / ۳۱) و نزول وحی توسط ملائکه (نحل / ۱۰۲) که ضمن نسبت این آثار به علل امکانی، این علل را نیز به خدا نسبت می‌دهند و به‌گونه‌ای امر بین الامرین علیت طولی را مطرح می‌فرمایند.

روایات متعددی به علیت طولی افعال امکانی اشاره دارند. به‌عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام در مورد جریان امور از سوی خدا توسط اسباب می‌فرماید:

أَبِي اللَّهِ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ، فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۸۳).
خدای متعال ابا دارد از اینکه اشیا را جز از طریق اسباب آنها جاری سازد. پس، برای هر چیزی سببی قرار داد.

همچنین، کثیری از روایات استطاعت (همان: ۱۶۲ - ۱۶۱) ناظر به این نگاه در امر بین الامرین است؛ به این معنا که هر مخلوقی برای اینکه اثری داشته باشد و فعلی از آن صادر شود، نیاز به آلات فعل دارد و جعل آلات فعل موجب استقلال آن فاعل امکانی در فعل و اثر خود نخواهد شد؛ زیرا وجود آن فاعل با تمام امکانات وجودی‌اش از علتی است که آن به آن به او افاضه می‌کند و هیچ استقلالی در عاملیت براساس این آلات ندارد.

۲. تفاوت این کار بست امر بین الامرین با نظریه معتزله

برخی محققان (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۲۵) نظریه علیت طولی را با آنچه معتزله (المعتزلی، بی‌تا: ۸ / ۳) می‌گویند مشابه دانسته‌اند. این سخن صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا معتزله گرچه علل میانی و امکانی را محتاج به علت‌العلل می‌دانند، ملاک و مناط این احتیاج ایجاد آنها به نحوی است که ابزار اعمال تأثیر و علیت را در معلول خود داشته باشند؛ اما پس از ایجاد - با این خصوصیات - از سوی واجب، دیگر نیازی به واجب نخواهند داشت و مستقل در تأثیر خواهند بود که این تقریر منجر به تفویض می‌شود، درحالی‌که در علیت طولی مورد نظر امامیه، علل امکانی علاوه بر حدوث، در بقا نیز به واجب نیازمندند. مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه *اسفار* در بیان تفاوت نظر محقق طوسی و معتزله می‌گوید:

المعلول لا يحتاج الي العلة في البقاء عند المعتزله بخلافه عند المحقق وغيره (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۶ / ۳۷۱، ح ۱)؛ نزد معتزله معلول در بقا نیازمند علت نیست، به‌خلاف محقق و غیر او [از امامیه].

۳. امر بین الامرین خالق براساس علیت اعدادی (نگاه دقیق)

در این نگاه، «علت حقیقی» فقط خداست و علل ماسوی الله، همه علت معدند. به عبارت دیگر، «ما منه الوجود» فقط خداست و بقیه موجودات امکانی «ما به الوجود» هستند و نقشی جز اعداد و آماده‌سازی برای جریان وجود در عالم ندارند.

علامه طباطبایی با تفکیک ما به الوجود و ما منه الوجود نظریه عادت الله اشاعره را پاسخ می‌دهد:

منشأ الخطأ هو عدم التميز بين الفاعل بعني مامنه والفاعل ما به (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۳۰۸).

در این نگاه دقیق و نهایی، با اصالت دادن به وجود، تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره، بازگرداندن کثرات به مراتب در مراتب مختلف وجود (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۱۸)، پذیرش نظام عقول طولیه و عرضیه و عین ربط دانستن ممکنات به واجب (همان: ۲۶۲؛ ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۶ / ۹۲)، علت به حقیقی و معد تقسیم می‌شود. علت حقیقی خدای متعال است و علل معد ممکنات‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۳۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲ / ۲۵۰) و تمام تقسیمات علت که مشائون ذیل علت حقیقی می‌آوردند ذیل علت معد مطرح است. از این رو، فاعل قریب همه معلولات امکانی خداست.

در حکمت متعالیه، وجود معلول به نسبت علتش وجود رابط غیرمستقل است که قوام وجودی آن به علتش است. بنابراین، موجودات امکانی وجود رابط به سوی خدای تعالی و غیرمستقل از ذات واجب‌اند. درحقیقت، وجود در این نگاه یکی بیش نیست و آن همان وجود واجب است و بقیه روابط به این وجودند. پس، ممکنات و هرچه از اوصاف و افعال دارند همه فعل خداست و او فاعل قریب برای هر فعلی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۳۰۱). صدرا مؤثر در وجود را به صورت مطلق خدا دانسته و علیت واسطه‌های امکانی را در حد اعداد بیان کرده است (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۱۶). وی برخلاف سلف خود، که ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث یا امکان می‌پنداشتند، آن را فقر وجودی معلول به علت بیان کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸ / ۱۳۲، ۳۷۸ و ۳۷۹). وجود معلول عین ربط وجودی به علت خود است و مانند علل طبیعی پنج چیز در علیت لحاظ نمی‌شود: دهنده، گیرنده، دادن، گرفتن و آنچه داده می‌شود، بلکه یک چیز بیشتر نیست و آن هم ایجاد است (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۸۰). علامه طباطبایی نیز در توضیح اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» علل امکانی را اعدادی تفسیر می‌کند و نقش آنها را نزدیک کردن معالیل به علت حقیقی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۲۸۱).

فقر وجودی (فاطر / ۱۵) نه تنها فاعلیت حق یا علت هستی‌بخش او را برای تک‌تک معالیل و موجودات روشن می‌سازد، بلکه فاعلیت قریب (بقره / ۱۸۶؛ ق / ۱۶؛ انفال / ۲۴؛ واقعه / ۸۵) و بی‌واسطه او را نیز اثبات می‌کند. همه موجودات به زبان تکوین بی‌واسطه از خدا درخواست می‌کنند:

کاربست قاعده کلامی امر بین الامرین در ساحت افعال الهی با تمرکز بر ساحت خَلق الهی □ ۸۳

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمان / ۲۹).

تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند، و او هر روز در شأن و کاری است.

خدای متعال به هریک از موجودات به میزان استحقاق وجودی که دارد عطا می‌فرماید و هیچ منع و بخلی از این عطای وجودی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۶۶):

كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (اسراء / ۲۰).

و ما به هر دو فرقه [از دنیا طلبان و آخرت طلبان] به لطف پروردگارت مدد خواهیم داد، که لطف و عطای پروردگار تو از هیچ کس دریغ نخواهد شد.

در بیان دیگر، تمام دارایی لحظه به لحظه موجودات به دست خداست و این نیازمندی دائمی است:

مِنْ دَائِبَةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا (هود / ۵۶).

هیچ جنبنده‌ای نیست، مگر عنان امور او به دست خداست.

این نیازمندی دائمی، آن به آن و بی واسطه مخلوقات در آثار آنها نیز جاری و ساری است.

بنابر این نظر، امر بین الامرین خالقیت به این معنا خواهد بود که همه ممکنات با تمام ویژگی‌هایی که در اثربخشی و اعمال علیت در گستره عالم دارند معداتی‌اند که از مجرای آنها (البته با حفظ خصوصیات آنها) فیض وجود در عالم از سوی واجب سریان پیدا می‌کند و آب حیات در این کانال‌ها و مجاری منتقل می‌شود. همچنین، خداوند برای افعال انسان علت حقیقی است و انسان برای این افعال علت اعدادی و واسطه است (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۶ / ۳۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۲۹۸).

آیات متعددی برای فواعل امکانی نقش اعدادی برشمرده‌اند (واقعه / ۵۹ - ۵۸ و ۶۴ - ۶۳). در این آیات، به نقش بسترسازی و اعداد پدر و مادر برای تولد فرزند و کشاورز برای محصول زراعی اکتفا شده است.

قرآن کریم به انسان دستور می‌دهد برای کارهایی که می‌خواهد در آینده انجام دهد به فاعلیت خودش تکیه نکند، بلکه آن را مستند به خواست خدا بکند.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا * اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ (کهف / ۲۴ - ۲۳)؛

و هرگز درباره چیزی مگو که من فردا آن را انجام می‌دهم؛ مگر اینکه خدا بخواهد» می‌گوید:

فواعل امکانی در فاعلیت خود مستغنی از ذات الهی نیستند و تا وقتی خدا نخواست باشد، آن کار انجام نمی‌شود و فیض وجود در مجرای آن علت معد جاری نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳ / ۲۷۰).

اشکال و جواب

برخی محققان به علت اعدادی و تقسیم علت به حقیقی و اعدادی اشکال گرفته‌اند که این خود اعداد و معد مصداق شیء و مخلوق خدا هستند و این مخلوق بودن اثری در عالم دارد که نمی‌توان آن را صرف اعداد وجود دانست و وجود و علیت را به علت حقیقی که خداست نسبت داد و درواقع این همان علیت طولی است که نام آن را عوض کرده‌ایم (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

به نظر، این اشکال صحیح نیست؛ زیرا اولاً علت معد اثری که دارد در حد زمینه‌سازی برای جریان وجود از علت حقیقی (الله) است؛ ثانیاً تفاوت آن به تفاوت امکان فقری و امکان ماهوی است. گرچه همان‌طور که گفته شد، در یک نگاه دقیق نتیجه امکان ماهوی همان امکان فقری است، ماهیت این دو متفاوت است؛ ثالثاً در این نگاه ما منکر تفاوت ممکنات در میزان اعداد نشدیم و بین خود علل امکانی یک نظام منسجم و به‌هم‌پیوسته جاری است.

برخی نیز با توجه دادن به اینکه حکمای صدرایی این دو را در یک عنوان در جواب معتزله و اشاعره بیان کرده‌اند در پی یکی‌انگاری علیت طولی و اعدادی‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۳۷۰).

این تلقی نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ذکر ذیل یک عنوان علیت و اعدادی و طولی نمی‌تواند باعث یکی‌انگاری آنها شود در جایی که علل معد اصلاً هیچ تأثیر وجودی در معلول خود ندارند، برخلاف علت طولی که علت امکانی وجود معلول خود را می‌دهد.

۴. امر بین الامرین خالق براساس علیت به معنای تشآن و تجلی (نگاه ادق)

تفاوت این بخش با بخش قبل، یعنی علیت اعدادی، در تفاوت نگاه عرفانی به علیت و استفاده از اصطلاحات عرفانی در توضیح ربط علت به معلول است. در این نگاه، صدرا با اثرپذیری از عرفاء، عالم امکان را شأنی از شئون واجب و تجلی ذات او (ملا صدرا، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۰۰) و ظل الله (همان: ۲۹۲) تفسیر می‌کند. واجب تعالی علت حقیقی عالم بالتجلی، و همه عالم پرتوی از آن نور و شأنی از شئون واجب‌اند. در این نگاه، از علیت اعدادی پیش‌گفته نیز گذر کرده و با ادبیات عرفانی از تجلی و تشآن و وجود ظلی بهره جسته است.

درحقیقت، صدرا، با طرح تجلی به جای علیت، وجود مستقلی برای معلول قائل نشد که بخواهد در جهت انتساب افعال امکانی به خدا تلاش کند. لذا در همه عالم هستی، از آنجاکه شأنی جز شأن الهی وجود ندارد، تمام افعال به او منسوب‌اند؛ کما اینکه در مرتبه فاعل امکانی هم این فعل بالحقیقه فعل اوست (همان: ۶ / ۳۷۳). در نگاه سابق، هم علت موجود بود و هم معلول، ولی در نگاه متعالی و پس از سلوک عرفانی، علت امری حقیقی و معلول شأنی از شئون علت است.

صدرا با تجرید علیت از هرآنچه در علیت نقش ندارد، برای معلول ذات مستقلی فرض نمی‌کند و ذات معلول را صرف اضافه، نه ذات دارای اضافه، شأنی از شئون علت، اسمی از اسمای او، نعتی از نعوت او، طوری از اطوار و جهت وجود علت می‌داند (همان: ۲ / ۲۹۹). در واقع، در علیت اعدادی وجود معلول هرچند وابسته به علت دیده می‌شد، در نگاه عرفانی همین میزان از دوگانگی در وجود هم لحاظ نمی‌شود و معلول شأنی از وجود علت است.

رهاورد این تفسیر از علیت انحصار وجود به خدا و نفی وجود ثانی در عالم است:

ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق و اضمحلت الكثرة الوهميه... اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الانحاء فليس الا تشئناً من شئون الواحد القيوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته (همان: ۳۰۰).

ظاهر شد که هیچ دومی برای وجود واحد احد حق نیست و همه کثرات وهمیه در وجود مضمحل می‌شود... و مشخص شد که هرچیزی که در عالم اسم وجود بر آن واقع می‌شود، درحقیقت، جز تشأن وجود و شأنی از شئون واحد قیوم و جز صفتی از صفات ذات او و لمعه‌ای از لمعات صفات او نیست.

براین اساس، فاعل حقیقی خداست و همه اشیای امکانی که اثری از آنها در عالم می‌بینیم، مظاهر و آینه‌های فعل خدا هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵۶) و انتساب علیت به اسباب و وسایط امکانی مجازی است و تنها فاعل حقیقی در عالم واجب تعالی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

امام خمینی علیه السلام این حقیقت را در جمیع مراتب وجود، از بالاترین درجات عالم جبروت و ملکوت گرفته تا پایین‌ترین حد وجودی در عالم هیولا، جاری دانسته و همه آنها را مظاهر جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبیت شمرده‌اند که هیچ نحوه استقلالی در آنها لحاظ نخواهد شد و صرف تعلق و ربط و عین فقر و تدلی به ذات مقدس حق علی الاطلاق‌اند. در نظر ایشان، تمام ماسوی الله مسخرات به امر حق و مطیع اوامر الهیه‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۴۹). در علیت تشأنی، حقیقت معلول عین اضافه به علت است، نه مضاف به علت. معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شئون آن و اسمی از اسمای آن است.

البته این به معنای نفی رابطه علی و معلولی امکانی و سنجش آنها با یکدیگر - کما اینکه اشاعره معتقد بودند (ابن‌رشد، ۱۹۹۳ م: ۴۳۷) - نیست. معتقدان به مظهریت ممکن برای واجب تصریح می‌کنند که رابطه علیت را در سنجش مخلوقات با یکدیگر هم قبول دارند، ولی حقیقت علیت ممکنات را همان مظهریت و تشأن می‌دانند؛ یعنی اشیا در عین اینکه رابطه علی و معلولی آنها محفوظ است و آنها قائم به یکدیگرند، همه قائم به خدا و از شئون فاعلیت او هستند. بسیار فرق است بین نفی صریح رابطه علت و

معلول در نظام کیهانی و بین توفیق و تلطیف آن تا سرحد تشأن (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶۵).
عالم امکان دائم نیاز به تجلی و تشأن جدید دارد و با تمام وجود این نیاز را فریاد می‌کشد. آیه شریفه می‌فرماید هرکسی که در زمین و آسمان است از او درخواست می‌کند و او هر روز در کاری است:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمان / ۲۹)

هر که در آسمان‌ها و زمین است همه از او می‌طلبند و او هر روز به شَأْن و کاری پردازد.

درواقع، آنچه در عالم هست خداست و صفات او، که برای صفات او دو مقام است: یکی مقام ذات و یکی مقام فعل. مقام فعل (صفات فعلیه) مقام ظهور به اسما و صفات و مرتبه تجلی به نعوت جمالیه و جلالیه است. درحالی که فوق همه اشیاست، نزدیک به آنهاست و این مقامی جز تجلی نیست:

فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ عَالًا وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ دَنَا فَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يُرَى وَهُوَ بِالْمَنْظَرِ
الْأَعْلَى (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۴۵).

برتر از هر چیزی و مرتفع و والامقام است و از هر چیزی نزدیک تر است از این رو برای خلقش تجلی می‌کند بدون این که دیده شود و او در نظرگاه بلند مرتبه تر است.

خدای متعال، در مقام تجلی، با همه اشیا معیت قیومیه دارد: «هُوَ مَعَكُمْ (حدید / ۴)؛ او با شماست» و در همین مقام، همه جا و همه چیز وجه الله است: «أَيَّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره / ۱۱۵)؛ به هر طرف رو کنید آنجا وجه خداست» و در همین تفسیر است که خدا نور زمین و آسمان است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نور / ۳۵)؛ خدا نور زمین و آسمان است» و مقام «مشیت مطلقه» دارد: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (تکویر / ۲۹)؛ نمی‌خواهند جز آنکه خدا بخواهد.»

اینکه در قرآن کارهای مخلوقات بالله (هود / ۸۹)، قیام بالله (رعد / ۳۳)، عند الله (نحل / ۹۶)، بقوه الله (بقره / ۱۰۱) و معیت الهی (آل عمران / ۴۹) آمده نیز از این باب است. آیت الله جوادی آملی می‌گوید:

قید بأذنی، که در بعضی از آیات تکرار شده، قرینه‌ای است که خالقیت منحصر در خدای سبحان و مظهریت غیر در جریان خالقیت است و موجودات امکانی ذاتاً از خود هیچ ندارند و اسناد آفرینش به آنها مانند اسناد اسمای حسنی الهی به آنها در حد مظهریت آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۰۰).

امر بین الامرین در این نگاه، یعنی تفسیر علیت به تشأن و تجلی، به این معناست که همه عالم تجلی خداست، همه مخلوقات با ویژگی‌ها و صفات خاصی که خدا در آنها تجلی کرده، مجرای تجلی خدا در عالم و واسطه فیض الهی‌اند و هریک از آنها به میزان صفات وجودی که خدا در او تجلی کرده است

می تواند انعکاس دهنده نور خدا در عالم باشد. امام علی علیه السلام می فرماید:

الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه (نهج البلاغه: ۱۵۶)؛ ستایش مخصوص خداوندی است که با آفرینش خویش بر خلق تجلی کرده است.

هر قدر این جلوه بزرگ تر باشد، تجلی ای که در عالم می کند نیز از نظر صفات وجودی بیشتر خواهد بود. در واقع، مقام مشیت فعلیه الهی به همه ممکنات (ملکیه و ملکوتیه) احاطه قیومیه دارد و همه ممکنات تعینات و مظاهر اویند و به حسب این مقام از مشیت فعلیه الهی، همه عالم و از جمله مشیت بندگان فانی در مشیت الهی و مظهری از مظاهر الهی اند.

امام خمینی علیه السلام ذیل تفسیر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (حدید / ۳)؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است» به این معنای امر بین الامرین اشاره می کند:

خدای تعالی مبدأ آثار غیرممتناهی است و در عالم جز خدا و صفات خدا و افعال خدا، چیز دیگری نیست و مؤثری جز خدا در وجود نیست و هر مؤثر و مبدائی آثاری از مظاهر قوت خدا و فعل خداست. «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم»؛ و خدا مؤثر در مظاهر خلقیه است؛ بلکه او سمیع است به سمع ما، بصیر است به بصر ما. پس، همه دایره وجود و مبادی تأثیر در غیب و شهود مظاهر قدرت و قوت خداست. این است حقیقت امر بین الامرینی که حکمای الهی آن را بیان کرده اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۴۶).

امام خمینی علیه السلام در تفسیر روایت «یا ابن آدم، بمشیئتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۵۲)، امر بین الامرین را مطابق مسلک اهل معرفت این گونه بیان می کند که مخلوقات در خلق افعالشان، ظهور قدرت و قوت خدا هستند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۵۹۹).

تلائم سه نگاه

در واقع، نظریه تجلی و تشان تبیین صحیحی از نظریه اعداد است. نظریه اعداد نمی خواهد بگوید موجودات امکانی علیت مستقل در اعداد و زمینه سازی دارند، بلکه آنها کانال های جریان دهی وجود از سرمنشأ آن در عالم وجودند و نظریه تجلی و تشان توضیح این اعداد است.

البته برخلاف آنچه برخی محققان خواسته اند که هر سه نظریه را در یک راستا معرفی کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۳۷۶)، نظریه تشان با علیت طولی قابل جمع نیست و علیت در آن دو نگاه کاملاً متفاوت است. استاد مطهری در این باره می گوید:

عرفا با علیتی که فلاسفه قبل از ملا صدرا می‌گفتند مخالف‌اند. آنچه فلاسفه می‌گفتند ذات حق علت اشیاست، ذات حق که علت است، خود چیزی است و علت او، یعنی خلق و ایجاد او، چیز دیگر است و وجود مخلوق چیز سوم. اما با دید ملا صدرا خلق و مخلوق یکی می‌شود و خلق و مخلوق از شئون علت است. ... در فلسفه ملا صدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علت جز تجلی نیست و تجلی هم جز علت نمی‌تواند باشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳ / ۲۱۴ - ۲۱۳).

مگر اینکه با یک دقت فلسفی، علل طولی را فقر محض به واجب بدانیم و از راه نیازمندی ممکن به واجب، این سه نظریه را در طول هم و تکمیل‌کننده هم بشماریم؛ به این صورت که با حفظ نظم واسطی، علت وسایط امکانی را در حد اعداد بدانیم و با تجلی آن را تفسیر کنیم. در این صورت، این سه نگاه در جای خود صحیح و در طول همدیگر خواهند بود.

۵. اصل قرآنی: خلق تقدیری

آیات قرآن کریم خلقت عالم را یک خلقت ویژه و خاص معرفی کرده و گفته هرچیزی به‌اندازه خلق شده است:

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان / ۲)

همه‌چیز را خلق کرد. پس، آن را به اندازه‌ای خاص تقدیر فرمود.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر / ۴۹).

ما هرچیز را به‌اندازه آفریدیم.^۱

نسبت خدای متعال به مخلوقات یکسان است و او غنی و موجد و همه فقیر و فاقدند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر / ۱۵).

شما فقیر به سوی خدا هستید و خدا غنی حمید است.

هر نوع تأثیر از سوی مخلوقات به نحو اعدادی است، نه حقیقی؛ اما نسبت مخلوقات به یکدیگر یکسان نیست، بلکه خدا هنگام جعل آنها هریک را به‌گونه‌ای خاص و دارای ظرفیت خاص اعدادی مقدر و مقرر کرده و به هریک ظرفیت خاصی برای جریان فیض الهی در عالم عنایت فرموده است که به همان اندازه وجود را می‌گیرد و به دیگران می‌دهد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد / ۱۷).^۲ از این‌رو، در عین فقر وجودی در برابر خدا، بر اثر جعل تکوینی‌شان و اتصال دائمی به منبع فیض، طبق

۱. آیات دیگر: یس / ۳۹ - ۳۸؛ مؤمنون / ۱۸؛ قمر / ۱۲؛ طه / ۴۰؛ حجر / ۶۰ و ...

۲. «خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد.»

تقدیر خویش برای دیگر امور امکانی تأثیر اعدادی دارند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱).^۱ از این رو، تمام اشیای عوالم امکانی از باب نسبتشان به خدای متعال، واجد تقدیراتی شده‌اند که به هنگام جمع علت تامه و قضای الهی طبق تقدیر خود و با ویژگی‌های خاصی که در آن تقدیر شده است، اعمال و آثار وجودی از خود بروز می‌دهند یا به نحو اعدادی مجرای فیض وجود در مادون خود شده‌اند. از این رو، اعمال و انواع آثار و حرکات اشیا ضمن اینکه به وجودات امکانی نسبت داده شده، به واجب تعالی نیز منسوب است.

نکته مهم این است که افعال و آثار تمام اشیای عالم امکانی متناسب ویژگی‌های تقدیرشده در آنهاست و از آن تخلف نمی‌کند: اگر فاعل طبیعی است، بنابر طبیعتش و اگر فاعل علمی است، بنابر علم و اراده‌اش عمل می‌کند و آثار صادرشده از آنها تابع همین ویژگی است.

صدرا ذیل روایتی (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۵۱)، ضمن تحلیل اراده و مشیت انسان که از خدا گرفته، می‌گوید: همچنین است همه اشیای دارای اثر در عالم وجود نیز چنین اند (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۳۸). بنابراین، خلقت کل عالم توسط خدا به‌گونه‌ای است که کل اجزای عالم در حد و اندازه خود دارای اثر است و اثر از این جهت از آنها صادر می‌شود. این همان تقریر صحیحی است که از امر بین الامرین در ساحت خالقیت الهی در این نوشتار اراده شده است.

۶. اطلاق خالق به غیر خدا: احسن الخالقین

خالقیت از صفات فعل خداوند و مصدر صناعی از ریشه خلق است. راغب در مفردات خلق را سه نوع معنا کرده است: گاهی با توجه به آیه «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (سجده / ۴)؛ خدا آسمان و زمین را خلق کرد، می‌گوید اصل خلق به معنای تقدیر مستقیم است و گاهی با نگاه به آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خداوند آسمان‌ها و زمین را بی‌آنکه الگویی داشته باشد پدید آورده است» (بقره: ۱۱۷)، به معنای ابداع دانسته و گاهی به معنای ایجاد می‌داند که آیه «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (نسا: ۱)» بیانگر همین (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۹۶).

برخلاف آنچه برخی محققان خواسته‌اند با خالقیت طولی، خلق به معنای هستی‌بخشی را به انسان نیز نسبت دهند (سبحانی، ۱۴۲۹ ق: ۴۹)، خلق به معنای هستی‌بخشی و خلق از عدم و وجودبخشی فقط مخصوص خداست؛ زیرا ماسوی الله ممکناتی‌اند که در اصل وجود نیازمندند و موجود ممکن نمی‌تواند

۱. «و هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منبع و خزانه آن نزد ماست، ولی ما از آن بر عالم خلق الا به قدر معین فرومی‌فرستیم.»

هستی بخش باشد. از این رو، در آیات قرآن، خلق از عدم، فصل بین خدا و غیر خدا بیان شده است:

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (نحل / ۱۷).

آیا کسی که می آفریند همچون کسی است که نمی آفریند؟ آیا متذکر نمی شوید؟

امام هادی علیه السلام ضمن حدیث طولانی به فتح بن یزید جرجانی می فرماید:

وَإِنْ كَانَ صَانِعُ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ
(کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۱۸).

اگر سازنده‌ای باشد، از روی چیزی می سازد؛ و خدای خالق لطیف جلیل خلق می کند و می سازد، نه از روی چیزی و مدلی.

این سؤال برای فتح بن یزید جرجانی مطرح شد که مگر به غیر خدا هم می شود گفت «خالق»؟ حضرت فرمودند: بله، در خود قرآن هم این تعبیر شده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ برتر است خدا که بهترین آفرینندگان است.» (مومنون: ۱۴) خداوند احسن الخالقین است. معلوم می شود به غیر ذات مقدس حضرت حق هم نسبت «خالق» را می توان داد؛ ولی خداوند متعال احسن الخالقین است. آنگاه حضرت دو آیه از قرآن را به عنوان نمونه که در آنها خدا به مخلوقات هم عنوان خالق داده است می آورند: یکی داستان خلقت پرنده توسط حضرت عیسی از خاک، دوم خلقت گوساله توسط سامری (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۶۳).

از ظاهر آیه اول به دست می آید که خلقی که حضرت عیسی علیه السلام در اینجا انجام داده اند ایجاد یک شیء از شیء دیگر و جمع اجزا برای ایجاد شکل جدید است و خلقت حضرت عیسی علیه السلام در حد ساختن تندیس مانند هیئت پرنده به دست آن حضرت بوده و آنچه این کالبد گلی را به پرنده‌ای با پر و بال و پوست و عروق و استخوان و قوای مختلف تبدیل کرد همان اذنی است که از سوی پروردگار به آن کالبد رسید.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۹ سوره آل عمران می گوید:

الخلق جمع الاجزاء الشيء وفيه نسبة الخلق الي غيره تعالي كما يشعر به ايضاً قوله تعالي

فتبارك الله احسن الخالقين (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳ / ۱۹۹)

خلق جمع اجزای شیء است و در همین معناست که نسبت خلق کردن به غیر خدا داده می شود؛ همان گونه که از بیان خدای تعالی که فرمود «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» فهمیده می شود.

بنابراین، خلقت به معنای تغییر اشیا و تقدیر آنها بنابر اذن و اجازه‌ای که پروردگار به بندگان داده، براساس آنچه در تقریر امر بین الامرین بیان شد، صحیح است.

صدرا، ضمن تقسیم افعال الهی به پنج قسم، افعال انسانی را صنعت نام می‌نهد و می‌گوید انسان در این صناعات خود به شش چیز نیاز دارد: عنصری که از آن ساخته می‌شوند، مکان، زمان، حرکت، اعضا و ابزار. از این رو، ابداع به معنای خلق از عدم برای انسان امکان ندارد (ملا صدرا، ۱۳۸۳ الف: ۷۶).

بنابراین، یک مرحله آماده‌سازی کالبد پرنده است که این خلق به حضرت عیسی علیه السلام نسبت داده می‌شود و یک مرحله تبدیل این کالبد به پرنده که به اذن الهی است که خدا این فعل را به دست حضرت عیسی علیه السلام انجام می‌دهد، کما اینکه اژدها شدن عصا را به دست موسی علیه السلام قرار می‌دهد. از این رو، می‌بینیم گرچه خلق هیئت طیر را به عیسی علیه السلام نسبت می‌دهد، سریع می‌فرماید: «فَتَكُونُ طَيْرًا يَأْذَنِي» (مائده / ۱۱۰) و «فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذَنُ اللَّهُ» (آل عمران / ۴۹)؛ یعنی نه به فعل و خلق عیسی علیه السلام، بلکه به فرمان و اذن الهی این تندیس پرنده می‌شود.

نتیجه

امر بین الامرین خالقی براساس تحلیل بدوی، دقیق و ادق قابل تقریر است. در نگاه بدوی، اشیای عالم امکانی با توجه به علیت گسترده در طول فاعلیت خدای متعال قرار گرفته و علت قریب هستند و خدای متعال از جهت امکان ذاتی ممکنات و نیاز معلول در بقا به علت، علت قریب همه اشیای عالم است و از جهت انتهای سلسله علل به او، علت بعید اشیا و آثار ممکنات خواهد بود. در نگاه دقیق، «علت حقیقی» فقط خداست و علل ماسوی الله همه علت معدند. امر بین الامرین خالقیت به این معنا خواهد بود که همه ممکنات با تمام ویژگی‌هایی که در اثربخشی و اعمال علیت در گستره عالم دارند همه معداتی‌اند که از مجرای آنها (البته با حفظ خصوصیات آنها) فیض وجود در عالم از سوی واجب سریان پیدا می‌کند. در نگاه ادق، امر بین الامرین به این معناست که همه عالم تجلی خداست، همه مخلوقات با ویژگی‌ها و صفات خاصی که خدا در آنها تجلی کرده، مجرای تجلی خدا در عالم و واسطه فیض الهی‌اند و هریک از آنها به میزان صفات وجودی که خدا در آنها تجلی کرده است می‌تواند انعکاس دهنده نور خدا در عالم باشد.

در تلائم این سه نگاه، در واقع نظریه تجلی و تشان تبیین صحیحی از نظریه اعداد است. نظریه تشان با علیت طولی قابل جمع نیست و علیت در آن دو نگاه کاملاً متفاوت است، مگر اینکه با یک دقت فلسفی، علل طولی را فقر محض به واجب بدانیم و از راه نیازمندی ممکن به واجب، این سه نظریه را در طول هم و تکمیل‌کننده هم بشماریم؛ به این صورت که با حفظ نظم واسطی، علیت وسایط امکانی را در حد اعداد بدانیم و با تجلی آن را تفسیر کنیم. در این صورت، این سه نگاه در جای خود صحیح‌اند و در طول همدیگر خواهند بود.

خلق دو معنا دارد که معنای هستی‌بخشی، و خلق از عدم و وجودبخشی فقط مخصوص خداست و معنای ایجاد یک شیء از شیء دیگر و جمع اجزا برای شکل دادن شکل جدید درباره ممکنات نیز به کار می‌رود. البته این کار نیز براساس اذن و اجازه الهی است که این معنا تبیین صحیح امر بین الامرین خالقیت است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۵ ق). تحقیق صبحی صالح. بیروت: دار الاسوه.

- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳ م). **تهافت التهافت**. بیروت: دار الفكر اللبناني.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق) الف. **التعلیقات**. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق) ب. **الهیات من کتاب الشفاء**. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن نعمان عکبری بغدادی (شیخ مفید)، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). **اوائل المقالات**. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲). **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- امامی‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۸). **الهیات؛ وجود اسما، صفات و توحید خداوند**. قم: رائد.
- ایجی، عضدالدین (۱۳۷۳). **المواقف فی علم الکلام**. بیروت: عالم الکتاب.
- ترکاشوند، حسین (۱۳۹۵). **توحید افعالی از نگاه مذاهب و فرق اسلامی**. تهران: مشعر.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). **شرح المقاصد**. قم: رضی.
- جرجانی، اسماعیل بن حسین (۱۳۲۵). **شرح المواقف**. تصحیح بدرالدین نعلانی. قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). **توحید در قرآن**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**. قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). **تبیین براهین اثبات وجود خدا**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیه.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ ق). **بحوث فی الملل و النحل**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۹ ق). **جبر و اختیار**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ الف). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ب). **شرح الاصول الکافی**. تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ ق). **نهاية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). **توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی**. مشهد: نشر علامه طباطبایی.
- طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۷ ق). **معادشناسی**. مشهد: نور الملکوت قرآن.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات**. قم: نشر البلاغه.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). **رسالة افعال العباد بین الجبر و التفویض**. بیروت: دار الاضواء.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۲۰ ق). **الانوار الجلالیه فی شرح فصول النصیریه**. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲ م). **معالم اصول الدین**. بیروت: دار الفکر البنانی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷). **اصل علیت در فلسفه و کلام**. قم: بوستان کتاب.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۴). **خدا در حکمت و شریعت**. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معارف، مجید و حمید قاسم فائز (بهار و تابستان ۱۳۹۰). نظام توحید افعالی در آیات و روایات. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*. ۴۴ (۱). ۱۴۵ - ۱۳۱.
- المعتزلی، قاضی عبدالجبار (بی تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. بی نا: بی نا.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۴). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). *عدل از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

