

نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی

علی‌رضا فارسی‌نژاد^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱

چکیده

شبهاتی را که در مسئله توحید افعالی خداوند در آثار فخر رازی مطرح شده و او به آنها پاسخ داده است می‌توان در سه دسته جای داد: شبهات مبتنی بر محدود دانستن قلمرو قدرت خداوند، مانند شبهه عدم تعلق قدرت خداوند بر مثل یا عین مقدر بند؛ شبهات مبتنی بر محدود دانستن علم و اراده خداوند، مانند شبهه خروج کفر و فسق از شمول قضا و قدر الهی؛ و شبهات مبتنی بر عقلی دانستن حسن و قبح، مانند شبهه بطلان تکلیف یا تکلیف بیش از توان. از نظر فخر رازی، شبهات دسته اول بر اساس تعلق قدرت خداوند به ممکنات ذاتی، شبهات دسته دوم بر اساس تمایز بین امر الهی و اراده او، و شبهات دسته سوم بر اساس قول به حسن و قبح شرعی و جواز صدور قبیح از خداوند پاسخ می‌یابد. نقد و بررسی اصل شبهات و پاسخ‌های فخر رازی نشان می‌دهد که اولاً هیچ یک از آن اشکالات و شبهات بر توحید افعالی وارد نیست، ثانیاً برخی پاسخ‌های فخر رازی به این شبهات صحیح و قابل قبول است، اما برخی دیگر مبتنی بر مبانی نادرست است که در بسیاری از موارد نه تنها وافی به مقصود نیست، بلکه دارای اشکالات متعددی است.

کلیدواژه‌ها

توحید افعالی، علم مطلق خداوند، قدرت مطلق خداوند، اراده مطلق خداوند، فخر رازی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(alifarsi@shirazu.ac.ir).

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی به خصوص اسلام پیرامون خداشناسی مطرح شده مسئله توحید افعالی است، که بیشتر تحت عناوین «قضا و قدر»، «جبر و اختیار» و «خلق اعمال» از آن بحث شده است. قبل از پرداختن به شبهات مطرح در زمینه توحید افعالی و پاسخ این شبهات و ارزیابی پاسخ‌های آنها، ارائه تعریفی روشن از توحید افعالی ضروری می‌نماید. هر یک از مکاتب فکری اسلامی، اعم از فلسفی، کلامی و عرفانی، بر پایه مبانی خاص خود تعریف و تقریر خاصی از توحید افعالی ارائه کرده‌اند، که شرح همه این تعاریف و تقریرها در این مجال امکان‌پذیر نیست و خود به پژوهش مستقلی نیاز دارد. بنابراین با توجه به ماهیت کلامی پژوهش حاضر، در این موضع صرفاً به ارائه تقریر متکلمان امامیه و اشاعره و به ویژه فخر رازی از توحید افعالی اکتفا شده و از ارزیابی آنها نیز صرف نظر می‌شود.

توحید افعالی در اندیشه متکلمان امامیه به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای فاعل کل بودن باری تعالی و دیگری به معنای بی‌همتایی او در فاعلیت. توحید افعالی به معنای اول یعنی فاعل حقیقی هر کاری که از هر فاعلی سر می‌زند منحصرأ خداوند متعال است. «در حقیقت فاعل اصلی خداست» و همه چیز عالم تحت ربوبیت و قدرت خداست و هیچ چیزی از تحت فرمان او خارج نیست و بدون اذن و اراده او تأثیری ندارد و اگر کاری با وسیله‌ای انجام می‌گیرد آن وسیله را هم خداوند آفریده و آن را سبب قرار داده است (قمی ۱۴۱۵، ۱: ۳۹۶؛ سبحانی ۱۴۲۵، ۱: ۴۸؛ مکارم شیرازی ۱۳۸۶، ۲۵۳؛ غروی‌ان و دیگران ۱۳۷۵، ۸۳). بر این اساس، نه تنها همه ذات‌ها بلکه همه کارها - حتی کارهای اختیاری انسان - به مشیت و خواست خداوند است (مطهری ۱۳۸۵، ۳: ۷۱). به عبارت دیگر، توحید افعالی یعنی درک و شناختن این که جهان با همه نظام‌ها و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست و هر فاعل و سببی حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست (مطهری ۱۳۸۵، ۲: ۱۰۳). بنابراین هر اثری در عین این که قائم به سبب نزدیک خودش است، قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر (مطهری ۱۳۸۵، ۳: ۹۹؛ حسینی لواسانی ۱۴۲۵، ۱: ۱۱؛ سبحانی ۱۴۲۵، ۱: ۴۹).

توحید افعالی به معنای دوم یعنی خداوند، همان طور که در ذات یکتاست و شریکی

ندارد، در فاعلیت نیز یکتا و بی‌شریک است (مطهری ۱۳۸۵، ۳: ۹۹؛ غروی‌ان و دیگران ۱۳۷۵، ۸۴؛ شیروانی ۱۳۷۶، ۱۱۸). او خالق، رازق و مدبر جهان است و در آفریدن و اداره کردن جهان و سایر کارهایی که به او مربوط می‌شود تنهاست و به کسی نیاز ندارد (طیب ۱۳۶۲، ۸۸؛ سبحانی ۱۴۱۲، ۲: ۱۰۵). به عبارت دیگر، خداوند در انجام هر کاری مستقل و یگانه است و نیازی به کمک و یار و یاور ندارد. بنابراین خالق و آفریننده بالذات و مستقل کسی جز خداوند نیست.

توحید افعالی در اندیشه متکلمان اشعری غالباً به این معناست که خداوند تنها فاعل و خالق حقیقی موجودات جهان است و فاعل و خالق دیگری جز او نیست. همه موجودات از اشخاص آنها گرفته تا افعال و حرکاتشان، کم باشد یا زیاد، خوب باشد یا بد، همه و همه فعل و خلق خداوند است (اشعری بی‌تا، ۷۲؛ باقلانی ۱۴۲۵، ۱۹۰؛ بغدادی ۲۰۰۳، ۱۱۰؛ ۱۴۰۱، ۱۳۴؛ جوینی ۱۴۱۶، ۷۹؛ آمدی ۱۴۲۳، ۲۳۵). از نظر آنان، خالقیت اعم از مستقل و غیرمستقل مخصوص خداوند است، و در جهان خلقت جز خداوند فاعل و علتی نیست. اینان از علل متوسطه به کلی سلب تأثیر کرده و منکر علیت برای آنها شده‌اند (جرجانی ۱۳۲۵، ۱۸۰). البته برخی معتقدند که نه ابوالحسن اشعری و نه دیگر اشاعره مطلق تأثیر را از اسباب سلب نکرده‌اند، بلکه فقط تأثیر ایجادی را سلب کرده‌اند و قائل به تأثیر آلی بوده‌اند (دوانی ۱۴۲۳، ۳۰۹). بنابراین توحید افعالی از نظر اشاعره به معنای این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و همه آثار مستقیماً از جانب خداوند است و اگر گاهی فعلی به غیر خداوند نسبت داده می‌شود این اسناد، اسناد حقیقی نیست، بلکه مجازاً به او نسبت داده شده است. فاعل حقیقی یکی بیش نیست و آن هم خداوند است. بر این اساس، خالق مستقیم افعال بندگان نیز خداوند است، و بنده خالق و آفریننده عمل خود نیست (رازی ۱۳۴۱، سیزده؛ سبزواری ۱۳۷۲، ۳۲۴؛ تهرانی بی‌تا، ۴۷-۴۹؛ مصباح یزدی ۱۳۷۷، ۲: ۳۹۰).

توحید افعالی مورد نظر فخر رازی، در یک بیان، به معنای مؤثر بودن و علیت داشتن خداوند نسبت به همه ممکنات است (رازی ۱۹۸۷، ۳: ۲۵۴؛ رازی ۱۳۳۵، ۷۴)؛ در بیان دیگر، به معنای این است که هیچ مؤثری جز خداوند نیست (رازی ۱۹۹۲، ۲۱؛ ۱۳۳۵، ۷۴؛ ۱۹۹۲، ۴۶، ۷۶؛ ۱۳۵۳، ۳۳۳)؛ در بیان سوم به معنای یگانگی خداوند در خالقیت و

فاعلیت است، یعنی همان گونه که خداوند در ذات و صفات یگانه است در فاعلیت نیز یگانه و بی همتا و بی شریک است (رازی ۱۳۳۵، ۷۴). در تقریر دیگری، توحید افعالی به این معناست که جز خداوند موجودی نیست که بی واسطه یا باواسطه مبدأ همه ممکنات باشد، بلکه تنها اوست که مبدأ بی واسطه یا باواسطه برای جمیع ممکنات است (رازی ۱۹۸۷، ۳: ۲۵۷). این بیان، که شاید بتوان گفت رساترین بیان فخر رازی در باب توحید افعالی است، تعبیر دیگری از همان بیان قبلی است و در واقع نوعی نفی تشبیه در فاعلیت است، با این تفاوت که این تعریف اعم از آن است و شامل معنای اول نیز می شود.

با توجه به دیدگاه اشاعره و فخر رازی، به نظر می رسد دیدگاه اشاعره و امامیه تا حدود زیادی به هم نزدیک است و در دیدگاه اشاعره و فخر رازی نیز همان دو معنای توحید افعالی مورد نظر امامیه وجود دارد، با این تفاوت که امامیه مطلق تأثیر را از بندگان سلب نمی کنند، اما اشاعره و فخر رازی مطلق تأثیر را از بندگان سلب می کنند.

اصل مسئله توحید افعالی و به ویژه مهم ترین شاخه آن یعنی توحید در خالقیت، ریشه در قرآن و روایات دارد و عمده متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان اعم از شیعه و سنی از ابتدا تاکنون به این اصل باور داشته اند. تنها برخی متکلمان اهل سنت، یعنی معتزله، به سبب شبهاتی که برایشان پیش آمده، برخی معانی و تقریرهای توحید افعالی - یعنی این معنا که خداوند فاعل همه افعال اعم از ارادی و غیر ارادی و اعم از خیر و شر است - را انکار کرده و شبهات خود را در قالب دلایل نقضی و ردی متعددی بر نقض و رد توحید افعالی اقامه کرده اند.

با توجه به این که وجود این شبهات می تواند موجب انحراف عقیدتی برخی مردم شود و تاکنون نیز کتاب یا مقاله ای مستقل با عنوان پاسخ به شبهات توحید افعالی و ارزیابی آن پاسخ ها نوشته نشده است، انجام پژوهشی در این زمینه ضروری می نمود. از آنجا که از میان قاتلان به توحید افعالی، فخر رازی بیش از دیگران در صدد پاسخ به این دلایل و شبهات برآمده است، پژوهش حاضر با هدف ارزیابی این پاسخ ها، به شیوه کتابخانه ای و با تمرکز بر آثار فخر رازی، این دلایل و شبهات و پاسخ ها و نقدهای آنها را بیشتر از آثار خود وی استخراج کرده و در مواردی نیز که اصل شبهه در منابع معتزله موجود بوده به آن منابع ارجاع داده است. سپس به روش تحلیلی به نقد و بررسی این پاسخ ها و نقدها پرداخته و در مواردی که آن پاسخ

ها را وافی به مقصود نیافته پاسخ‌های دیگری متناسب با مبانی کلامی متکلمان امامیه ارائه کرده است.

۲. دلایل و شبهات کلامی بر نقض و ردّ توحید افعالی

دلایل و شبهات متعددی در نقض یا ردّ توحید افعالی مطرح شده است. برخی از این دلایل و شبهات کلامی و برخی فلسفی هستند. نوشتار حاضر پاره‌ای از دلایل و شبهات کلامی در این باب و پاسخ‌ها و نقدهای فخر رازی به آنها را احصا کرده و به نقد و بررسی آنها پرداخته است. این دلایل و شبهات را می‌توان در سه دسته جای داد: دسته اول، دلایل و شبهات مبتنی بر محدود دانستن قلمرو قدرت خداوند؛ دسته دوم، دلایل و شبهات مبتنی بر محدود دانستن علم و اراده خداوند؛ و دسته سوم، دلایل و شبهات مبتنی بر عقلی دانستن حسن و قبح.

۲-۱. دسته اول: دلایل و شبهات مبتنی بر محدود دانستن قلمرو قدرت خداوند

۱-۱-۲. شبهه عدم تعلق قدرت خداوند به همه افعال بنده

عباد بن سلیمان معتزلی معتقد است که خداوند بر ایجاد چیزی که می‌داند واقع می‌شود قدرت دارد، ولی نمی‌توان گفت که بر عدم ایجاد آن نیز قدرت دارد (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۲، ۶: ۱۲۸). به عبارت دیگر، آنچه را خداوند می‌داند واقع می‌شود واجب الوقوع و آنچه را می‌داند واقع نمی‌شود ممتنع الوقوع می‌شود. واجب و ممتنع مقدور نیستند (رازی ۱۹۸۴، ۲۵۹)، بنابراین واجب و ممتنع متعلق قدرت خداوند واقع نمی‌شوند. پس نمی‌توان همه افعال را به قدرت خداوند نسبت داد و گفت که خداوند فاعل همه افعال است.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ این دلیل گفته است که اگر چنین باشد، لازم می‌آید که خداوند هیچ مقدوری نداشته باشد، چرا که هر چیزی یا معلوم‌الوجود است و یا معلوم‌العدم، درست است که آنچه خداوند وقوعش را می‌داند واجب الوقوع می‌شود، اما این وجوب نسبت به علم خداوند است، اما آن چیز همچنان ذاتاً ممکن است و از این جهت مقدور است. همچنین علم به وقوع تابع وقوع است که خود تابع قدرت است و متأخر متقدم را باطل نمی‌کند (رازی ۱۹۸۴، ۲۵۹-۲۶۰).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: دلیل فوق مورد نقضی برای توحید افعالی است و توحید افعالی را از عمومیت و شمول خارج می‌کند. بخش اول پاسخ فخر رازی مبتنی بر اصول

فلسفی‌ای مثل عدم امتناع اجتماع امکان ذاتی با وجوب غیری است و پاسخ درستی است. بخش دوم پاسخ فخر رازی نیز مورد قبول برخی از علمای امامیه مثل خواجه طوسی است (طوسی بی تا، ۱۹۹) و به نظر می‌رسد پاسخ قابل قبولی است، هرچند نیاز به توضیح و تبیین بیشتری دارد. شاید بتوان پاسخ وی را این طور بیان کرد که این وجوب لاحق است و با امکان ذاتی منافاتی ندارد و قابل جمع است.

۲-۱-۲. شبهه عدم تعلق قدرت خداوند به افعال قبیح

از قول نظام، اسواری و جاحظ نقل شده که قدرت خداوند به افعال قبیح تعلق نمی‌گیرد (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۲، ۶: ۱۳۰؛ ۱۴۲۲، ۲۱۱)، زیرا خداوند به قبح قبیح و به بی‌نیازی خود از ارتکاب قبیح عالم است. هر کس که چنین ویژگی‌هایی داشته باشد کار قبیح اختیار نمی‌کند، بنابراین خداوند نیز چنین نمی‌کند (قاضی عبدالجبار ۱۹۷۱، ۲۰۵). به عبارت دیگر، فعل قبیح مستلزم جهل و حاجت است. جهل و حاجت بر خداوند محال است. مستلزم محال نیز محال است. پس فعل قبیح بر خداوند محال است (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۲، ۶: ۱۳۰). در نتیجه قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد، چون چیزی برای خداوند مقدور است که ایجادش صحیح باشد، در حالی که محال ممتنع است و ایجاد ممتنع صحیح نیست (رازی ۱۹۸۴، ۲۵۹). بنابراین، نمی‌توان گفت که فاعل همه افعال خداوند است.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ به این دلیل می‌گوید بر مبنای مذهب ما خلق هیچ یک از قبیح دلالت بر جهل و حاجت ندارد، بلکه او مالک مطلق و فعال مایشاء است و هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هیچ کاری برای او قبیح نیست. حتی اگر بر مبنای مذهب معتزله دلالت بر جهل و حاجت هم داشته باشد، این امتناع از جهت داعی است نه از جهت قدرت، چون قادر، به هنگام قطعی شدن اراده‌اش به ترک، فعل بر او ممتنع است (به خاطر این داعی)، اما همچنان قدرت بر انجام فعل نیز دارد، از این جهت که اگر به جای داعی ترک داعی فعل برای او حاصل می‌شد، قدرت بر آن نیز داشت (رازی ۱۹۸۴، ۲۵۹؛ ۱۳۴۱، ۱: ۲۳۸-۲۳۹؛ ۱۳۵۳، ۳۴۰).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: هم اصل دلیل و هم پاسخ فخر رازی به آن ناظر به قدرت خداوند است. اما با توجه به ارتباطی که مسئله قدرت خداوند با توحید افعالی دارد، و در این موضع نیز عدم تعلق قدرت خداوند به افعال قبیح مستلزم نفی عمومیت فاعلیت الهی است،

و از این جهت نقضی بر توحید افعالی محسوب می‌شود، جا داشت که در اینجا مطرح شده و به آن پاسخ داده شود.

بخش اول پاسخ فخر رازی بر مبنای الهی و شرعی دانستن حسن و قبح است که خود دارای اشکالات متعددی است (حلی ۱۴۲۳، ۴۱۸-۴۲۰). اما بخش دوم پاسخ وی - که تا حدود زیادی قابل قبول است - را محقق طوسی با قلم شیواتری بیان کرده و گفته است «آنچه غیر مقدور است محال لذاته است، اما [اینها محال لغیره‌اند و] محال لغیره ممکن لذاته است و مقدور بودنش با محال لغیره بودنش منافاتی ندارد» (طوسی ۱۹۸۴، ۲۵۹). به گمان نظام و هم‌فکرانش، تعلق قدرت خداوند به قبایح مستلزم نسبت دادن آنها به اوست که با اصل پیراستگی خداوند از قبایح منافات دارد، در حالی که چنین نیست.

۲-۱-۳. عدم تعلق قدرت خداوند بر مثل مقدور بنده

بلخی معتزلی معتقد است که خداوند بر مثل مقدور بنده قدرت ندارد، چون مقدور بنده یا طاعت است یا سفاهت و این موارد بر خداوند محال است (رازی ۱۹۸۴، ۲۶۰). بنابراین مقدور بنده مقدور خداوند نیست، در نتیجه نمی‌توان گفت که همه افعال مقدور خداوند و مفعول اوست.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ به این دلیل گفته است که فعل به خودی خود چیزی جز حرکت و سکون نیست و طاعت و سفاهت احوالی است که بر آن عارض می‌شود، از آن جهت که از بنده صادر شده است، و خداوند بر مثل اصل آن فعل قدرت دارد (رازی ۱۹۸۴، ۲۶۰).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: دلیل فوق نیز مورد نقضی بر عمومیت قدرت خداوند و توحید افعالی است. پاسخ فخر رازی تا حدود زیادی درست است، اما ابهام دارد. می‌توان گفت بر افعال انسان دو گونه عنوان مترتب می‌گردد: عنوان‌های اولیه و عنوان‌های ثانویه. عنوان‌های اولیه افعال را از جنبه تکوینی از یکدیگر جدا می‌سازند، مانند قیام، قعود، حرکت، سکون و نظیر آن؛ اما عنوان‌های ثانویه بر عنوان‌های اولیه مترتب می‌شوند، مانند عدل، ظلم، صدق، و مانند آن. (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۳، ۲۰-۲۸). آنچه متعلق قدرت خداوند واقع می‌شود عنوان‌های اولیه است، نه ثانویه. بنابراین طاعت و سفاهت عنوان‌های ثانویه فعل بنده است و متعلق قدرت خداوند نیست، اما این به معنای خروج اصل آن یا همان عنوان اولیه آن

از دامنه قدرت خداوند نیست.

۲-۱-۴. عدم تعلق قدرت خداوند بر عین مقدر بنده

جبائیان تصور کرده‌اند که خداوند بر مثل مقدر بنده قدرت دارد، اما بر عین آن قدرت ندارد. زیرا شأن مقدر این است که هنگام ازدیاد انگیزه‌های قادر موجود شود و زمان ازدیاد موانع بر همان عدم خود باقی بماند. پس اگر مقدر بنده مقدر خداوند باشد، لازم می‌آید که وقتی خداوند وقوع چیزی را می‌خواهد و بنده وقوع آن را نمی‌خواهد، آن چیز هم موجود شود، به خاطر تحقق داعی، و هم موجود نشود، به خاطر تحقق مانع، و چنین چیزی محال است. (حلی ۱۳۸۶، ۱: ۲۱؛ رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۳۹؛ ۱۳۵۳، ۳۴۱). بنابراین خداوند بر عین مقدر بنده قدرت ندارد.

پاسخ فخر رازی: از نظر فخر رازی مسئله از سه حال خارج نیست. یا هر دو فاعل مستقل وجود فعل را می‌خواهند، که در این صورت فعل محقق می‌شود. یا هیچ یک وجود فعل را نمی‌خواهند، که در این صورت فعل محقق نخواهد شد، یا یکی از آن دو وجود فعل را می‌خواهد و دیگری عدم آن را، که در این صورت نیز فعل محقق خواهد شد، چرا که از عدم قصد یک قادر عدم فعل لازم نمی‌آید، بلکه از قصد کردن هر یک از دو قادر مستقل به ایجاد وجود فعل لازم می‌آید، هرچند از عدم قصد هر دو عدم فعل لازم می‌آید، بنابراین اشکال برطرف می‌شود (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۳۹-۲۴۰؛ ۱۳۵۳، ۳۴۱)

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: هرچند در پاسخ فوق تا حدودی اشکال برطرف شده است، اما اشکال دیگری در اصل دلیل و پاسخ آن وجود دارد که بی‌پاسخ مانده است و آن فرض استقلال بنده در افعال خود است که در عرض فاعلیت خداوند فرض شده است و این مبتنی بر نظریه تفویض معتزلی است. در نقد دلیل و شبهه فوق باید گفت قدرت و اراده خدا و بنده هم‌عرض و مساوی نیست، بلکه قدرت و اراده خدا غالب و قاهر است. بنابراین، در صورتی که خداوند انجام فعلی را به اراده تکوینی بخواهد، آن فعل انجام خواهد شد، چه بنده بخواهد و چه نخواهد. البته اگر آن فعل به اراده انسان وابسته باشد و فعل ارادی او محسوب شود، اگر بنده فعلی را نخواهد، چون خدا خواسته که فعل به اراده بنده ایجاد شود، آن فعل ایجاد نخواهد شد و هرگز این گونه نخواهد بود که اراده خدا و بنده در تعارض قرار گیرد، چون معلوم نیست که خداوند چه چیزی را خواسته است. البته اگر منظور از خواست خداوند اراده

تشریحی او باشد که از امر و نهی الهی به دست می‌آید، در این صورت، تخلف‌پذیر است و ممکن است خداوند به اراده تشریحی چیزی را خواسته باشد یعنی به آن امر کرده باشد و بنده با اراده تکوینی که خداوند به او داده است، از امر الهی سرپیچی کند و به این طریق اراده تشریحی الهی محقق نشود. اما همین عدم تحقق اراده تشریحی نیز به اراده تکوینی الهی بوده است. بنابراین عدم خواست بنده نیز به خواست خداوند است. پس هیچ‌گاه بین اراده و خواست تکوینی خداوند با اراده و خواست تکوینی بنده تعارضی پیش نخواهد آمد و هرچه بنده بخواهد همان خواست خداوند است.

۲-۲. دسته دوم: دلایل و شبهات مبتنی بر محدود دانستن علم و اراده خداوند

در بسیاری از آثار و نوشته‌ها، مسئله توحید افعالی تحت عنوان عمومیت اراده و قضا و قدر الهی آمده است، و لذا دلایل و شبهات مرتبط با عمومیت اراده الهی با توحید افعالی نیز مرتبط است. علم الهی نیز از این جهت با توحید افعالی مرتبط است که اولاً فعل و خلق مبتنی بر علم است، ثانیاً علم در نظر اشاعره سبب فعل می‌شود و از این جهت با توحید افعالی مرتبط است، و ثالثاً علم پیشین الهی با اختیار انسان ناسازگار پنداشته شده و از آن جبر نتیجه گرفته شده است که تقریر دیگری از توحید افعالی در بیان اشاعره است.

۲-۲-۱. مطیع بودن کافر و عاصی

اگر همه چیز به اراده الهی است، پس کفر کافر و عصیان عاصی هم به اراده الهی است و در این صورت کافر و عاصی یکی از بندگان مطیع خداوند خواهد بود و چنین چیزی به اتفاق همه عقلا باطل است (مؤیدی ۱۴۲۲، ۹۷؛ رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۴۴).

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ می‌گوید طاعت مطابقت با امر الهی است، نه اراده او (رازی ۱۳۴۱، ۲۴۵). بنابراین کفر کافر چون مطابق با امر الهی نیست، طاعت هم محسوب نمی‌شود. اما از آن جهت که مطابق اراده الهی است، بنابراین فعل الهی محسوب می‌شود و مؤید توحید افعالی است.

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: این دلیل و شبهه در صدد است با نفی مراد بودن کفر کافر اراده الهی را از عمومیت بیندازد که به نوعی نفی توحید افعالی است. پاسخ و نقد فخر رازی نیز هرچند صحیح و قابل قبول است، اما ابهام دارد و هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده است.

به چه دلیل طاعت مطابقت با امر است نه اراده؟ شاید بتوان پاسخ فخر رازی به این شبهه را این گونه مطرح کرد که خداوند دو نوع اراده دارد: یکی اراده تشریحی که همان اوامر و نواهی الهی است و یکی اراده تکوینی که همان افعال الهی است. فعل بنده چه موافق با اراده تشریحی خداوند باشد و چه مخالف با آن، در هر صورت به اراده تکوینی الهی بوده است. حال، اگر مطابق با اراده تشریحی یا همان امر الهی بود، طاعت، اما اگر مخالف اراده تشریحی یا همان نهی الهی بود، معصیت محسوب می‌شود. بنابراین طاعت و معصیت، هر دو، به اراده تکوینی الهی و در نتیجه مشمول توحید افعالی هستند.

۲-۲-۲. عدم عمومیت و شمول قدرت، اراده و قضا و قدر الهی نسبت به کفر و فسق و

سایر قبایح

اگر همه چیز به قضا و قدر الهی است، پس کفر و فسق و همه قبایح نیز به قضا و قدر الهی است. از طرفی، رضا به قضای الهی واجب است. پس رضا به کفر و فسق و سایر قبایح نیز واجب است. حال اگر انسان به این امور راضی باشد، که خود عین کفر و فسق است، چون رضا به کفر، کفر است؛ و اگر به این امور راضی نباشد، به قضای الهی راضی نبوده است. بنابراین برای پرهیز از پذیرش کفر یا عدم رضا به قضای الهی باید گفت چنین اموری نباید به قضای الهی باشد. اگر چیزی به قضای الهی نباشد، پس کار و خلق او نیز نیست و باید کار بنده باشد (قاضی عبدالجبار ۱۹۷۱، ۲۱۲؛ سبزواری ۱۳۸۰، ۲۰۶). بنابراین توحید افعالی منتفی است.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی، در نقد و پاسخ به این شبهه، بین قضا و مقضی فرق گذاشته و گفته است قضا مرتبه‌ای از علم خداوند و صفتی از صفات اوست و ما به آن راضی هستیم، اما کفر مقضی قضاست نه نفس قضا (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۴۵-۲۴۶).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: ملاصدرا پاسخ فخر رازی را پاسخی صحیح و مورد تأیید گروهی از عرفا دانسته است، هرچند به نقل از برخی اساتید خود جواب آنها را قابل قبول ندانسته و گفته است رضا به قضای بالذات و مقضی بالذات واجب است، و کفر نه قضای بالذات است و نه مقضی بالذات. بنابراین، بالذات قضا به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه بالعرض متعلق قضا واقع می‌شود. به عبارت دیگر، کفر از آن جهت که کفر است مقضی نیست، بلکه از آن جهت مقضی است که لازمه خیرات کثیری است. بنابراین رضا به کفر از این جهت

واجب است که لازمه خیرات کثیری است، نه از آن جهت که کفر است. زیرا رضا به کفر از آن جهت که کفر است (صدرالدین شیرازی ۱۴۱۹، ۶: ۳۸۱-۳۸۲). به عبارت دیگر، کفر از آن جهت که کفر است مورد رضایت ما نیست، اما از آن حیث که در علم خداوند است مورد رضایت ماست. بنابراین در عین حال که به قضای الهی راضی هستیم، به کفر که مقضی قضای الهی است راضی نیستیم؛ چون رضا به قضا واجب است و طاعت محسوب می‌شود، حال آن که رضا به مقضی کفر است و معصیت (رازی ۱۳۵۳، ۱: ۳۴۵؛ سبزواری ۱۳۸۰، ۲۰۶: رازی ۱۳۴۱، ۱: پاورقی ۲۴۶). مولوی نیز در «مثنوی» همان پاسخ فخر رازی را در قالب شعر چنین گفته است (۱۳۸۶، ۴۰۲):

پس «قضا» را خواجه از «مقضی» بدان	تا شکالت حل شود، اندر جهان
راضیم بر کفر زان رو که قضاست	نه از آن رو که نزاع و کفر ماست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم؟

۲-۲-۳. بطلان ربوبیت خداوند و عبودیت بندگان

اگر خداوند به جزئیات علم داشته باشد، لازمه‌اش بطلان ربوبیت او و عبودیت بندگان است. زیرا آنچه را خداوند می‌داند واجب‌الوقوع است، و آنچه واجب‌الوقوع است محال است که قادر به آن قدرت داشته باشد. بنابراین لازم می‌آید که خداوند و بندگان بر هیچ چیز قدرت نداشته باشند که در این صورت خداوند بر ربوبیت قادر نخواهد بود و بندگان بر عبودیت (رازی ۱۹۸۷، ۳: ۱۶۶-۱۶۷).

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ به این دلیل گفته است که اگر چنین باشد، لازم می‌آید که خداوند هیچ مقدوری نداشته باشد، چرا که هر چیزی یا معلوم‌الوجود است یا معلوم‌العدم. درست است که آنچه خداوند وقوعش را می‌داند واجب‌الوقوع می‌شود، اما این وجوب نسبت به علم خداوند است، اما آن چیز همچنان ذاتاً ممکن است، و از این جهت مقدر است. همچنین علم به وقوع تابع وقوع است که خود تابع قدرت است و متأخر متقدم را باطل نمی‌کند (رازی ۱۹۸۴، ۲۵۹-۲۶۰).

پاسخ فخر رازی: پاسخی که فخر رازی به این شبهه داده است عیناً همان پاسخی است که به شبهه اول داده است (نک. پاسخ شبهه ۲-۱-۱).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: با توجه به این که پاسخ فخر رازی عیناً همان پاسخی

است که به شبهه اول داده است، بدیهی است که ارزیابی آن نیز همان ارزیابی خواهد بود (نک. نقد و بررسی پاسخ فخر رازی در شبهه ۱-۲-۱).

۲-۳. دلایل و شبهات مبتنی بر عقلی دانستن حسن و قبح

۲-۳-۱. انتساب قبیح به خداوند

بنا بر توحید افعالی و به ویژه اصل توحید در خالقیت، لازم می‌آید کارهای قبیحی که از انسان‌ها سر می‌زند به خداوند نسبت داده شود، و این امر با اصل منزه بودن خداوند از کارهای قبیح منافات دارد. بر اساس یک تقریر از این شبهه، صدور فعل یا متوقف بر داعی است یا متوقف بر داعی نیست. اگر متوقف بر داعی نباشد، لازمه آن ترجیح بلا مرجح و محال است؛ اما اگر متوقف بر داعی باشد، در این صورت صدور فعل از بنده متوقف بر آن داعی‌ای است که خداوند در او آفریده است. پس فعل خداوند (آفرینش داعی در بنده) موجب فعل بنده می‌شود، و از طرفی فاعل سبب فاعل مسبب نیز هست. بنابراین، افعال بندگان مخلوق و مراد خداوند است، پس خالق همه قبیح نیز خداوند است (رازی، ۱۹۹۲، ۶۴؛ ۱۹۸۷، ۸: ۵۵-۵۶) و چنین چیزی با حکمت خداوند سازگار نیست (رازی ۱۴۲۰، ۷: ۱۰۹). بنابراین خداوند نه تنها مرید قبیح و معاصی نیست، بلکه نسبت به آنها کراهت نیز دارد (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۲، ۶: ۲۱۸-۲۲۰).

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ، ضمن پذیرش فاعلیت خداوند نسبت به افعال قبیح بندگان (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۱۲۶؛ ۱۹۸۷، ۴: ۴۲۵)، به عمومیت اراده و قضا و قدر الهی استناد کرده و گفته است، به دلیل توقف فعل بر داعی، خداوند مرید همه کائنات از کفر و ایمان، طاعت و عصیان، خیر و شر و نفع و ضرر است، ولی هیچ کدام از این امور برای خداوند قبیح نیست، چون خداوند شهوت و غضب ندارد. همچنین خداوند مالک مطلق است، و هر کس چنین باشد، اگر تصرفی کند، در ملک خویش تصرف کرده است و چنین چیزی قبیح نیست. بنابراین هیچ یک از افعال خداوند قبیح نیست (رازی ۱۹۸۰، ۶۰-۶۱؛ ۱۴۲۰، ۷: ۱۰۹؛ ۱۹۸۷، ۴: ۴۲۵). در جای دیگری این شبهه را غیرقابل حل دانسته و مردم را از ورود در این شبهه و برطرف کردن آن منع کرده و گفته است، اگر بگوییم قبیح فعل بنده و خلق خداوند است، خداوند را به حسب قدرت تعظیم کرده‌ایم، اما به حسب حکمت، خیر؛

اگر بگوییم قبیح از جانب خداوند نیست، خداوند را به حسب حکمت تعظیم کرده‌ایم، اما به حسب قدرت، خیر. اما خداوند در قرآن کریم خویشتن را هم به حسب قدرت تعظیم کرده است (بقره: ۱۰۶) و هم به حسب حکمت (بقره: ۲۶۰). پس بر عوام واجب است که ایمان به تعظیم خداوند را در قدرت و حکمت بپذیرند. در حقیقت آنچه قرآن فرموده صحیح است (رازی ۱۹۸۷، ۸: ۱۱۸).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: مبنای پاسخ اول فخر رازی به این شبهه پذیرش حسن و قبح الهی و شرعی است که اشکالات متعددی به آن وارد است. پاسخ دوم نیز نوعی تحیر و سردرگمی است که در واقع نوعی فرار از شبهه و پاک کردن صورت مسئله است.

برخی در پاسخ به این شبهه گفته‌اند هر فعلی دو اعتبار دارد: یکی اعتبار انتساب به ذات مؤثر حقیقی که به این اعتبار شأنی از شئون او بوده و از این جهت حسن محض است؛ دیگری اعتبار انتساب به مظاهر و مناسبت یا عدم مناسبت با آن مظهر که به این اعتبار گاهی حُسن است و گاهی قبح. بنابراین قبح بعضی از افعال به دلیل عدم مناسبت با آن مظهر است، نه از جهت انتساب به خداوند (دوانی ۱۳۷۳، ۵۸). این پاسخ رویکردی عرفانی دارد و هرچند به نظر می‌رسد درست و قابل قبول باشد، به توضیح و تبیین عرفانی بیشتری نیاز دارد.

شبهه فوق نه تنها با حکمت خداوند و دوری او از انجام افعال ناشایست منافات دارد، بلکه اگر پاسخ مناسبی نیابد اصل نبوت را نیز که مبتنی بر قبح صدور معجزه به دست کاذب است خدشه‌دار می‌کند. این شبهه سبب اعتقاد معتزله به نظریه تفویض شده و از طرف اشاعره نیز هیچ‌گونه راه‌حل قابل قبولی برای آن ارائه نشده است. اما در مکتب امامیه به این مشکل چنین پاسخ داده شده است که ملاک تعلق قدرت به موجودات در افعال انسان نیز موجود است، و آن ممکن‌الوجود بودن آنهاست. هیچ ممکن‌الوجودی بدون استناد به قدرت خداوند تحقق نمی‌یابد. چنان که محقق طوسی گفته است: «وعمومیة العلة تستلزم عمومیة الصفة» (طوسی ۱۹۸۴، ۱۹۱)، یعنی علت و ملاک تعلق قدرت خداوند به موجودات (امکان ذاتی آنها) عام است، پس تعلق قدرت خداوند به موجودات نیز عام است و فعل قبیح از آن نظر که قبیح است به خداوند نسبت داده نمی‌شود، بلکه از جنبه واقعیت و هستی‌اش مشمول قدرت اوست و از این جهت قبیح نیست. مثلاً صدق و کذب از جنبه تکوینی یکسان‌اند، و از این جهت هر دو حسن تکوینی دارند، اما حسن و قبح اخلاقی، پس از واقعیت یافتن فعل، و از

مقایسه آن با احکام عقل و شرع انتزاع می‌گردد. اگر با احکام عقل و شرع مطابقت داشته باشد، حسن، و اگر نداشته باشد قبیح است، و آنچه منشأ مطابقت یا عدم مطابقت می‌گردد همانا اراده انسان است. بدین جهت حسن و قبح اخلاقی فعل به او بازمی‌گردد (ربانی گلیپایگانی ۱۳۸۳، ۹۸). توضیح آن که افعال انسان از سه جهت قابل مطالعه‌اند. اول از این جهت که از جمله حوادث جهان خلقت هستند، که از این جهت منتسب به خداوندند و هیچ‌گونه قبح و زشتی نیز در آنها راه ندارد. زیرا واقعیت و هستی در مقابل عدم و نیستی از صفت حسن و زیبایی برخوردار است. افعال انسان نیز از نظر واقعیت و هستی مخلوق خداوندند (این حسن، حسن تکوینی است، نه اخلاقی). دوم از این جهت که ناشی از اختیار و اراده انسان و منتسب به او هستند، که از این جهت متصف به حسن یا قبح اخلاقی‌اند. بر این اساس، راست گویی حسن، و دروغ‌گویی قبیح است؛ عدل پسندیده، و ظلم ناپسند است. این نوع حسن و قبح از مطابقت و عدم مطابقت افعال انسان با احکام عقلی و اوامر و نواهی شرعی انتزاع می‌شود و چون اختیار و اراده او عنصر تعیین‌کننده در مطابقت و عدم مطابقت مزبور است، حسن و قبح یادشده نیز منسوب به انسان خواهد بود. سوم از این جهت که خداوند از یک طرف قدرت و اختیار انجام کار خوب و بد را به انسان عطا کرده و از طرف دیگر با اوامر و نواهی، وعده‌ها و وعیدها، بشارت‌ها و اندازها، انسان را به سوی خوبی‌ها برانگیخته و از بدی‌ها برحذر داشته است، که از این جهت سزاوار است کارهای خوب انسان به خداوند و کارهای بد او به خودش نسبت داده شود (سبزواری ۱۳۸۰، ۳۳۰-۳۳۳).

۲-۳-۲. بطلان تکلیف و امر و نهی

اگر بر مبنای توحید افعالی همه کارها را خداوند انجام می‌دهد و بنده موجد فعل خود نیست، پس تکلیف و امر و نهی چه فایده‌ای خواهد داشت؟ (رازی ۱۴۲۰، ۷: ۱۰۹). با توجه به عبث نبودن تکلیف و امر و نهی الهی، باید گفت موجد فعل بنده خود اوست، نه خداوند.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ به این شبهه ابتدا نظریه کسب را می‌پذیرد و می‌گوید وقتی بنده عزم بر طاعت نماید، خداوند طاعت را در وی می‌آفریند و وقتی عزم بر معصیت نماید، معصیت را در وی پدید می‌آورد و اگر چنین باشد، امر و نهی معقول است. اما در ادامه، وقوع امر و نهی را نیز به قضا و قدر الهی دانسته است (رازی ۱۳۴۰، ۶۵؛ ۱۴۱۱، ۲: ۵۱۸).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: این شبهه مبتنی بر یک برداشت از قول اشاعره است که معتقدند به استناد آیه شریفه «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶)، خالق و موجد همه چیز خداوند است، و بنده موجد فعل خود نیست، در حالی که این برداشت نادرست است. زیرا خداوند در عرض بندگان قرار ندارد تا گفته شود باید یا او موجد باشد یا بنده. پاسخ اشاعره از طریق پذیرش نظریه کسب نیز محل اشکال است، زیرا نظریه کسب تعبیر دیگری از نظریه جبر است و بطلان آن واضح است. قول به وقوع امر و نهی به قضا و قدر الهی نیز شبهه را مجدداً مطرح می‌کند. بنابراین در عین حال که قضا و قدر الهی عمومیت دارد و همه چیز اعم از امر و نهی، فعل و ترک و حتی عزم و اراده را در بر می‌گیرد، اما منافاتی با این ندارد که فعل هم به ایجاد بنده باشد و هم به ایجاد خداوند و بنده با اذن و اراده‌ای که خداوند به او داده است موجد فعل خود باشد، و این ایجاد در عین حال ایجاد خداوند نیز باشد.

۲-۳-۳. تکلیف بیش از توان بنده

اگر آنچه را خداوند می‌داند واقع می‌شود، حتماً به وقوع می‌پیوندد، و آنچه را می‌داند واقع نمی‌شود حتماً محقق نمی‌شود، پس لازمه امر و نهی تکلیف بیش از توان بنده است. زیرا وقتی مثلاً خداوند می‌داند فلانی ایمان نمی‌آورد، ایمان آوردن او محال است، پس مکلف کردن او به ایمان آوردن تکلیف به بیش از توان است. تکلیف به بیش از توان نیز ظلم و قبیح است و خداوند آن را انجام نمی‌دهد (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۴۵).

تقریر این شبهه بر مبنای اراده نیز به این صورت است که اگر خداوند مرید کفر و خالق آن در کافر باشد، تکلیف کردن او به ایمان تکلیف به بیش از توان خواهد بود که به دلایل عقلی و نقلی باطل و محال است (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۴۵). بنابراین یا باید بپذیریم که علم و اراده خداوند سبب پیدایش پدیده‌ها نیست، که در این صورت توحید افعالی منتفی است، یا باید بپذیریم که تکلیف به بیش از توان جایز است، که در این صورت حکمت الهی خدشه دار می‌شود.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی در پاسخ به این شبهه می‌گوید اولاً شبهه بر مبنای حسن و قبح عقلی است که ما آن را در افعال الهی قبول نداریم. ثانیاً ضمن پذیرش جواز تکلیف به بیش از توان بنده گفته است که این اشکال هم بر مبنای جبر لازم می‌آید هم بر مبنای تفویض. او حتی وجوهی را بر لزوم تکلیف بیش از توان بنا بر قول به جبر یا تفویض آورده است (رازی

۱۳۵۳، ۳۳۲؛ ۱۳۴۱، ۱: ۲۲۵-۲۳۰؛ ۱۹۸۷، ۳: ۳۰۵). وی در کتاب معالم اصول الدین، ضمن پذیرش تکلیف بیش از توان، سه دلیل در تأیید آن آورده است (رازی ۱۹۹۲، ۶۵-۶۶). هرچند در نهایت چاره کار را در این دیده است که دست از چاره‌جویی بردارد و بپذیرد که خداوند فعال مایشاء است و هر کاری که بخواهد انجام می‌دهد و هیچ فردی حق اعتراض ندارد (رازی ۱۳۵۳، ۳۳۲؛ ۱۳۴۱، ۱: ۲۳۰؛ ۱۴۰۶، ۱۶۵).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: این پاسخ فخر رازی که می‌گوید شبهه بر مبنای حسن و قبح عقلی است کاملاً صحیح است، اما این که اشکال هم بر مبنای جبر لازم می‌آید هم بر مبنای تفویض درست نیست، زیرا چنین پاسخی به معنای پذیرش اشکال است. بنابراین نه تنها به اشکال پاسخ داده نشده، بلکه صراحتاً تأیید هم شده است. به علاوه این که برای رهایی از این شبهه به محذور دیگری که همان محذور جبر است ملتزم شده است. البته پاسخ وی نیز مبتنی بر حسن و قبح الهی و شرعی است که در جای خود مورد نقد واقع شده است.

پاسخ صحیحی که به شبهه فوق می‌توان داد این است که درست است که خداوند فرد کافر را به ایمان آوردن ملکف کرده است، و نه تنها می‌داند که او ایمان نمی‌آورد بلکه خود خواسته است که او ایمان نیاورد، ولی در عین حال تکلیف به بیش از توان بنده نیز نخواهد بود؛ زیرا خداوند به کافر قدرت و اختیار داده است و به اراده تشریحی از او خواسته است که به اختیار تکوینی خود ایمان بیاورد. حال اگر ایمان نیاورد، خداوند می‌داند که او به اختیار خود ایمان نمی‌آورد، بنابراین چون قدرت بر ایمان آوردن داشته است و با قدرت و اختیار خود ایمان نیاورده است، مستلزم تکلیف بیش از توان نخواهد بود. به عبارت دیگر، خداوند به اراده تشریحی خواسته است که او ایمان بیاورد، اما به اراده تکوینی لزوماً نخواسته است که او ایمان بیاورد، و گرنه فرد جبراً ایمان می‌آورد، بلکه خداوند به اراده تکوینی فقط خواسته است که او اختیار داشته باشد و با اختیار خود ایمان بیاورد یا نیاورد. بنابراین، چه ایمان بیاورد و چه ایمان نیاورد، هر دو به اراده تکوینی الهی است و قطعاً خداوند آن را می‌دانسته است. اما چون هم خواسته که با اختیار خود ایمان بیاورد و هم می‌دانسته که به اختیار خود ایمان نمی‌آورد، بنابراین تکلیف به بیش از توان نخواهد بود، چون توان ایمان آوردن را داشته اما با اختیار خود ایمان نیاورده است.

۲-۳-۴. رفع عقاب از گناهکاران

اگر همه چیز به قضا و قدر الهی است و فاعل همه افعال خداوند است، می‌توان گفت فاعل افعال قبیح نیز خداوند است و نباید بندگان را به خاطر انجام کارهای زشت و ناپسند کیفر دهد (ابن سلیمان ۱۴۲۴، ۲۰۸). نباید کیفر و عقابی وجود داشته باشد، چون عقاب کسی که گناه و خطایی مرتکب نشده در غایت بی‌خردی است (رازی ۱۹۹۲، ۹۳؛ ۱۴۰۴، ۲: ۸۴). این در حالی است که عقاب حق است و با دلایل روشن عقلی و نقلی قابل اثبات است. بنابراین یا باید گفت عقاب و جهنمی در کار نیست، که با عدل الهی منافات دارد، یا باید گفت خداوند فاعل افعال قبیح نیست، که با توحید افعالی به اعتقاد شما منافات دارد، یا باید گفت هر دو هست، که هم با عدل الهی ناسازگار است و هم با حکمت الهی.

پاسخ فخر رازی: فخر رازی به این شبهه چند پاسخ داده است: اول این که این شبهه مبتنی بر حسن و قبح عقلی است که ما آن را در افعال الهی قبول نداریم (رازی ۱۳۴۱، ۱: ۲۴۵). دوم این که این شبهه مبتنی بر قاعده وجوب علی الله است، در حالی که ما معتقدیم هیچ چیزی بر خداوند واجب نیست (رازی ۱۹۸۰، ۶۲). سوم این که این شبهه مبتنی بر این پیشفرض است که عمل بنده در حصول ثواب و عقاب مؤثر است، در حالی که عمل بنده موجب ثواب و عقاب نیست و بر خداوند واجب نیست که به فاعل افعال خیر جزای خیر، و به فاعل افعال شر جزای شر دهد (رازی ۱۹۸۴، ۲۹۵). چهارم این که شبهه مزبور از اساس باطل است، چون وقتی همه چیز به قضا و قدر الهی است، عقاب نیز به قضا و قدر الهی است و سؤال از علت آن باطل است (رازی ۱۴۰۴، ۲: ۸۵).

نقد و بررسی پاسخ فخر رازی: پاسخ اول تا سوم، بر مبنای اصول اشعری - حسن و قبح شرعی، عدم وجوب چیزی بر خداوند و عدم استحقاق ثواب توسط بنده - است، که نهایتاً منجر به جبر می‌شود. پاسخ چهارم نیز بر پایه تفسیر جبرانگاران از توحید افعالی است، زیرا عمومیت قضا و قدر الهی که مورد اعتقاد اشاعره و فخر رازی است، اقتضای شمول آن نسبت به ثواب و عقاب را نیز دارد. بنابراین در تفسیر اشاعره از توحید افعالی، در عین حال که فاعل همه افعال از جمله افعال قبیح خداوند است، اما عقاب نیز برداشته نخواهد شد.

هیچ یک از پاسخ‌های چهارگانه فخر رازی به شبهه فوق صحیح نیست و همه اصول پیش‌گفته اشکال دارند و قابل نقد هستند، اما نقد آنها مجال دیگری می‌طلبد، هرچند در

مواضع متعددی نیز مورد نقد واقع شده‌اند (نک. طوسی ۱۹۸۴، ۲۹۵؛ فیاض لاهیجی ۱۳۸۳، ۳۴۸-۳۴۹؛ سبحانی ۱۳۷۷، ۹۰-۹۲).

پاسخ صحیح این است که گفته شود درست است که فاعل همه افعال و از جمله افعال قبیح به یک اعتبار خداوند است، اما این به معنای عدم انتساب افعال قبیح به بندگان نیست، بلکه فعل در عین حال که فعل بنده است فعل خداوند است، نه این که یا فعل بنده باشد یا فعل خداوند. چون اساساً خداوند و بندگان در عرض یکدیگر نیستند. بنابراین فعل قبیح از آن حیث که منتسب به بنده است، مستلزم عقاب خواهد بود. پس هم توحید افعالی درست و حق است و هم عقاب گناهکار.

۳. نتیجه‌گیری

در باب توحید افعالی شبهات زیادی وجود دارد که بسیاری از آنها ادله مخالفان توحید افعالی هستند که در قالب شبهه مطرح شده‌اند. البته همه این شبهات بر مبنای تصویر جبرگرایانه از توحید افعالی است. مهم‌ترین شبهات در این زمینه و پاسخ فخر رازی به این قرار است: دسته‌ای از شبهات بر مبنای محدود دانستن قدرت خداوند مطرح شده است، مثل شبهه عدم تعلق قدرت خداوند به همه افعال، شبهه عدم قدرت خداوند بر مثل مقدر بنده و شبهه عدم قدرت خداوند بر عین مقدر بنده. این دسته از شبهات بر اساس قدرت مطلقه الهی، تعلق قدرت خداوند به ممکنات ذاتی هرچند محال عادی باشند، مالک مطلق و فعال مایشاء بودن خداوند، عالم مطلق بودن خداوند، غنای مطلق، تابع بودن علم نسبت به معلوم، تفکیک بین عناوین اولیه و ثانویه افعال، تمایز بین عدم قصد یک چیز و قصد عدم آن و نهایتاً تمایز بین فاعل‌های طولی و عرضی پاسخ داده شده است.

دسته دیگر از شبهات بر مبنای محدود دانستن علم و اراده خداوند مطرح شده است، مانند شبهه مطیع بودن کافر، شبهه خروج کفر و فسق از شمول قضا و قدر الهی، شبهه بطلان ربوبیت و عبودیت. این دسته از شبهات بر اساس تمایز بین امر الهی و اراده الهی، تفکیک بین اراده تکوینی و اراده تشریحی خداوند، فرق گذاشتن بین قضا و مقضی، تمایز بین قضای بالذات و قضای بالعرض، قول به عدم ناسازگاری علم ازلی خداوند به جزئیات با وقوع پدیده‌ها، تابع دانستن علم نسبت به معلوم و امکان ذاتی ممکنات در هر حال، پاسخ یافته‌اند.

دسته سوم از شبهات بر مبنای حسن و قبح عقلی مطرح شده است، مانند شبهه بطلان تکلیف، شبهه تکلیف بیش از توان، شبهه رفع عقاب، شبهه صدور افعال قبیح و انتساب ظلم به خداوند. این دسته از شبهات بر اساس تلقی وجوب چیزی بر خداوند، مکلف بودن انسان، تأثیر فعل بنده در حصول ثواب و عقاب و قبح تکلیف بیش از توان پی‌ریزی شده و بر اساس پذیرش نظریه کسب، قول به حسن و قبح الهی و شرعی و جواز صدور قبیح از خداوند، عدم وجوب چیزی بر خداوند، اشمال قضا و قدر الهی نسبت به همه اوامر و نواهی و افعال اعم از حسن و قبیح، حسن تکلیف بیش از توان، عدم تأثیر فعل بنده در حصول ثواب و عقاب و فعال مایشاء دانستن خداوند پاسخ داده شده‌اند، که البته عمده این موارد اخیر بر مبنای اصول اشعری هستند و خود اشکالات متعددی دارند.

نتیجه این که اولاً هیچ یک از اشکالات و شبهات مطرح شده در باب توحید افعالی بر آن وارد نیست. ثانیاً برخی پاسخ‌ها و نقدهای فخر رازی به این شبهات صحیح‌اند و برخی نیز وافی به مقصود نیستند و خود دارای اشکالاتی‌اند که به برخی از آنها در ارزیابی پاسخ‌ها اشاره شد و در موارد لزوم پاسخ صحیح آن شبهه نیز بیان شد.

کتاب‌نامه

- ابن سلیمان، احمد. ۱۴۲۴. حقائق المعرفة فی علم الکلام. تصحیح حسن بن یحیی. صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. بی‌تا. اللمع. تصحیح و تعلیق و تقدیم از حموده غرابه. قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
- آمدی، سیف الدین. ۱۴۲۳. ابرکار الافکار فی اصول الدین. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب.
- باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن الطیب. ۱۴۲۵. الانصاف فیما يجب اعتقاده. تحقیق شیخ زاهد کوثری. بیروت: دارالکتب العلمی / المكتبة الازهریه للتراث.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. ۱۴۰۱. اصول الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه؛ دارالفنون-استانبول: مطبعة الدولة ۱۹۲۸/۱۳۴۸.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. ۲۰۰۳. اصول الایمان. تحقیق ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

- تهرانی، میرزا علی. بی تا. توحید افعالی یا کیفیت انتساب آثار اشیا به اشیا. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- جرجانی، علی بن محمد (میرسید شریف). ۱۳۲۵. شرح المواقف عضدالدین عبدالرحمن بن احمد الایجی. تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک امام الحرمین. ۱۴۱۶. الارشاد. تعلیق از زکریا عمیراث. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی لوسانی، سید حسن. ۱۴۲۵. نور الافهام فی علم الکلام. مقدمه و تحقیق از سید ابراهیم لوسانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، جمال الدین ابومنصور. ۱۳۸۶. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- حلی، جمال الدین ابومنصور. ۱۴۲۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دوانی، جلال الدین. ۱۳۷۳. تهلیلیه. تهران: کیهان.
- دوانی، جلال الدین. ۱۴۲۳ ق. التعليقات علی شرح الدوانی العقائد العضدیه. مقدمه از سید هادی خسروشاهی و تحقیق از دکتر عماره و تحریر از شیخ محمد عبده. قاهره: مكتبة الشرق الدولیه.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر و دیگران. ۱۳۴۰. چهارده رساله. ترجمه و تصحیح محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۳۳۵. الرساله الکمالیه فی الحقائق الالهیه. با تصحیح و مقدمه محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۳۴۱. البراهین در علم کلام. مقدمه و تصحیح نگارش محمدباقر سبزواری. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۳۵۳. الأربعین فی أصول الدین. حیدرآباد هند: بی نا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۰۴. شرحی الاشارات. قم: مكتبه آیه الله المرعشی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۰۶. لوامع البینات. راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد. قاهره: مكتبه کلیات الازهریه.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۱۱. المباحث المشرقیه. قم: بیدار.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۴۲۰. مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۹۸۰. المسائل الخمسون. تحقیق احمد حجازی السقا. القاهره:

المکتب الثقافی للنشر و التوزیع.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۹۸۴. محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین. راجعه و قدم له و علق علیه طه عبدالرئوف سعد. بیروت: دارالکتب العربی.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۹۸۶. لباب الإشارات. قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۹۸۷. المطالب العالیه. تحقیق الدكتور أحمد حجازی السقا. بیروت: دارالکتب العربی.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. ۱۹۹۲. معالم أصول الدین. تقدیم و تعلیق الدكتور سمیح دغیم. بیروت: دارالفکر اللبنانی.

ربانی گلپایگانی، علی. ۱۳۸۳. کلام تطبیقی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

سبحانی، جعفر. ۱۳۷۷. حسن و قبح عقلی. به کوشش علی ربانی گلپایگانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سبحانی، جعفر. ۱۴۱۲. الالهیات. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.

سبحانی، جعفر. ۱۴۲۵. الفکر الخالد. قم: موسسه امام صادق (ع).

سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۲. شرح الاسماء الحسنی. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۰. اسرار الحکم. با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. بی‌جا: چاپ اسلامی.

شیروانی، علی. ۱۳۷۶. درسنامه عقاید. قم: انصاریان.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۴۱۹. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، نصیرالدین. ۱۹۸۴. تلخیص المحصل. مُراجع عبدالرئوف سعد. بیروت: دارالکتب العربی.

طوسی، نصیرالدین. بی‌تا. تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الاعلام اسلامی.

طیب، سید عبدالحسین. ۱۳۶۲. کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام. بی‌جا: کتابخانه اسلام.

غروی، محسن و دیگران. ۱۳۷۵. بحثی مبسوط در آموزش عقائد. قم: دارالعلم.

فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. مقدمه از زین العابدین قربانی. تهران: سایه.

قاضی عبدالجبار معتزلی. ۱۴۲۲. شرح الاصول الخمسه. تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قاضی عبدالجبار معتزلی. ۱۹۶۵-۱۹۶۲. المغنی. تحقیق جورج قنوتی. قاهره: الدار المصریه.

- قاضی عبدالجبار معتزلی. ۱۹۷۱. المختصر فی اصول الدین. به تحقیق محمد عماره. بیروت: دارالهیلال.
- قمی، قاضی سعید. ۱۴۱۵. شرح توحید الصدوق. تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۷. آموزش فلسفه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵. مجموعه آثار. تهران/قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۸۶. آیات ولایت در قرآن. قم: نسل جوان.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. ۱۳۸۶. مثنوی معنوی. تهران: پیمان.
- مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد. ۱۴۲۲. الاصباح علی المصباح. به تحقیق عبدالرحمن شایم. صنعاء: موسسه الامام زید بن علی.