

## **Investigating the Idea of Unity of Actions and Its Evolution among Shiite Imami Scholars<sup>1</sup>**

**Hamid Modarresi\***

(Received on: 2020-04-12; Accepted on: 2021-10-10)

### **Abstract**

The idea of the unity of actions has not been the same among Shiite scholars. Shiite scholars in the middle ages agreed with the Mutazilites on the issue of the creation of human actions, which is the most important element of the unity of actions, and both groups considered human actions to be separate from the realm of divine creation. In this respect, they were both opposed to the Asharites, because they considered human actions to be a direct creation of God. This concept continued in Shiism until the late period when the philosophical and mystical views of Sadr al-Din Shirazi spread in the Shiite world and many Shiite theological ideas took a philosophical and mystical approach. The unity of actions was one of these ideas that completely changed in Twelver Shiism, and the denial of the creation of human actions gave way to their creation. Hence, the idea of the unity of actions, with the interpretation that is common among contemporaries, has not been accepted by the early and late Shiite Imami scholars.

**Keywords:** Unity of Actions, Creation of Actions, Twelver Shiites, Mutazilites, Asharites, Mystics.

---

1. This article is taken from: Hamid Modarresi, "Unity of Actions, Its System and Effects from the Perspective of Quran and Hadith", 2017, PhD Thesis in Quran and Hadith Sciences, Supervisor: Abolfazl Khoshmanesh, Ghasem Faez, Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

\* PhD Student in Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran; Researcher at Supreme National Defense University, Tehran, Iran (Corresponding Author), modarresi.hamid@ut.ac.ir.

## بررسی اندیشه توحید افعالی و سیر تطور آن در میان دانشمندان شیعه امامیه

حمید مدرسی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۸]

### چکیده

اندیشه توحید افعالی در میان دانشمندان شیعه یکسان نبوده است. علمای شیعه در قرون میانی در مسئله خلق افعال انسان، که مهم‌ترین رکن توحید افعالی به شمار می‌رود، با معتزله همفکر بودند و هر دو گروه، افعال انسان را از حیطة خالقیت الهی جدا می‌دانستند. از این حیث در مقابل اشاعره قرار داشتند، زیرا آنها افعال انسان را مخلوق مستقیم خدا به شمار می‌آوردند. این اندیشه در شیعه تا دوره متأخران ادامه داشت، تا اینکه دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی صدرالدین شیرازی رواج چشمگیری در عالم تشیع یافت و بسیاری از اندیشه‌های کلامی شیعه، رنگ فلسفی و عرفانی به خود گرفت. توحید افعالی نیز یکی از این اندیشه‌ها بود که در شیعه امامیه کاملاً دگرگون شد و نفی خلق افعال انسان جای خود را به مخلوقیت افعال انسان داد. از این‌رو اندیشه توحید افعالی به گونه‌ای که در میان معاصران رواج دارد نزد متقدمان و متأخران شیعه امامیه پذیرفته نبوده است.

**کلیدواژه‌ها:** توحید افعالی، خلق افعال، شیعه امامیه، معتزله، اشاعره، عرفا.

---

۱. برگرفته از: حمید مدرسی، توحید افعالی، نظام و آثار آن از دیدگاه قرآن و حدیث، استادان راهنما: ابوالفضل خوش‌منش، قاسم فائز، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ۱۳۹۶.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ پژوهشگر دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی، تهران، ایران [modarresi.hamid@ut.ac.ir](mailto:modarresi.hamid@ut.ac.ir)

## طرح مسئله

اندیشه توحید افعالی را اولین بار عرفا مطرح کردند، اما بحث‌های مرتبط با آن، یعنی انتساب افعال گوناگون به خدا یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی قرون اولیه اسلامی به شمار می‌رود و مناقشات فراوانی را به وجود آورده است. اشاعره، معتزله، شیعه و حکما هر یک در این خصوص دیدگاه‌هایشان را صراحتاً بیان کرده‌اند. در میان معاصران شیعه اکثر کسانی که مطلبی درباره توحید افعالی نگاشته و دیدگاه‌های مذاهب گوناگون را پیرامون آن گرد آورده‌اند، هنگامی که به شرح آرای شیعه می‌رسند، نظر دانشمندان شیعه را بر یک منهج تبیین می‌کنند. برخی از آنها اساساً فرقی میان دیدگاه دانشمندان گذشته شیعه با معاصران نگذاشته‌اند و در تبیین نظر شیعه درباره توحید افعالی به تفسیر آثار امامان شیعه (ع) در این خصوص پرداخته‌اند و آن را به کل شیعه تعمیم می‌دهند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳۹-۴۸۱؛ الحیدری، بی‌تا: ۱۹/۲-۱۱۰). برخی دیگر نیز با آنکه میان آرای گذشتگان شیعه با معاصران تفاوت‌هایی قائل شده‌اند، اما تحلیل نهایی‌شان، نظریه واحد دانشمندان شیعه درباره توحید افعالی است (ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۳۱-۴۵). اکنون پرسش اصلی این است که: آیا میان دیدگاه‌های گذشتگان شیعه با معاصرانشان در اندیشه توحید افعالی فرقی نیست؟ اگر هست آن اختلاف در چیست؟ آیا تفسیر آنان از روایت‌های مرتبط با اندیشه توحید افعالی، مانند روایات امر بین الامرین بر یک مبنا است یا مبانی‌شان متفاوت است و تفسیرشان از اساس با یکدیگر فرق دارد؟

### ۱. اندیشه توحید افعالی: خاستگاه و پیشینه آن

«توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «وحد» است و در لغت به معنای یگانه‌کردن یا یکی کردن چیزی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۸/۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۵). در اصطلاح نیز به معنای یگانه‌دانستن خدا و باور به یکتایی او است. اما اندیشه «توحید افعالی» و تعبیر آن را اولین بار عرفا مطرح کردند. آنها در تقسیم‌بندی‌ای کلی توحید را به سه قسم ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم کردند. یگانه‌دانستن افعال خدا نزد عرفا، با توجه به جهان‌بینی مخصوص به خودشان و اعتقاد به وحدت وجود، به معنای یگانه‌دانستن تمام افعال عالم

است. زیرا آنها معتقدند در عالم یک وجود بیشتر نیست و بقیه تجلیات او هستند. از این رو هر فعلی که در عالم محقق می‌شود، فعل آن وجود یا تجلیات او است و گستره افعال خدا به گستره تمام افعال عالم است. پس، از منظر آنان، هیچ فعلی در عالم روی نمی‌دهد مگر آنکه فعل خدا است: «توحید افعالی یگانه‌ساختن فعل خدا و جداکردن آن از افعال دیگران است، این به معنای اثبات فاعلیت مطلقه خدا و نفی آن از دیگران است»<sup>۱</sup> (آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۳).

پیش از عرفا، تعبیر «توحید افعالی» را متکلمان به کار نبرده بودند، اما از ابتدای قرون اسلامی گستره فاعلیت خدا محل بحث متکلمان اسلامی بوده است. در عالم اسلام گروهی را نمی‌توان یافت که منکر انتساب افعال فاعل‌های طبیعی به خدا باشند. آنچه وجه تمایز گروه‌های اسلامی در این موضوع از یکدیگر است اعتقاد یا بی‌اعتقادی به انتساب افعال اختیاری انسان به خدا است که این نشان‌دهنده باور آنان به توحید افعالی است. به بیان دیگر، وقتی گروهی با وجود اعتقاد به انتساب تمامی افعال طبیعی عالم به خدا، به انتساب افعال انسان به خدا معتقد نباشند، نمی‌توان آنها را از معتقدان جدی توحید افعالی به شمار آورد، زیرا توحید افعالی از منظر واضعانش، یعنی یکی دانستن مبدأ تمامی افعال عالم و انتساب همه آنها به او؛ این در حالی است که آنها با استثناکردن افعال انسان از حیظه فاعلیت خدا، عملاً توحید به معنایی را که بیان شد منکر شده‌اند. اگر بخواهیم نظر گروه‌های مختلف کلامی را درباره انتساب افعال اختیاری انسان به خدا پی بجوییم و از رهگذر آن اعتقادشان به اندیشه توحید افعالی را دریابیم، مرتبط‌ترین بحث با این موضوع در کتاب‌های متکلمان، بحث خلق افعال انسان است که جدال‌های فراوانی را در قرون اولیه و میانی بین متکلمان به راه انداخت.

جبریه اولین گروه در عالم اسلام بودند که افعال انسان را مخلوق خدا می‌دانستند و انسان را قادر بر افعال خویش نمی‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۶۹). اشاعره نیز، مانند جبریه، خدا را خالق مستقیم افعال انسان به شمار آوردند و برای قدرت و اراده انسان تأثیری در ایجاد افعالش قائل نبودند. آنها انسان را محلی برای ایجاد فعل از طرف خدا می‌دانستند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۴۶/۸؛ اشعری، ۱۴۱۱: ۴۶). آنها معتقدند فعل انسان صرفاً با قدرت خدا

تحقق می‌یابد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۱/۴) و قدرت و اراده انسان تأثیری در ایجاد فعل ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۴۶/۸). فرق آنها با جبریه این است که برای انسان به کسب اعمال قائل شدند. از نظر اشاعره، کسب، مقارن شدن قدرت و اراده انسان در هنگام انجام دادن فعل با ایجاد آن فعل از طرف خدا است (همان: ۱۴۶). به عبارت دیگر، کسب همان وقوع فعل توسط انسان با قدرتی است که خدا در هنگام انجام دادن فعل در او ایجاد می‌کند (اشعری، بی تا: ۷۶). متفکران اشعری در طول تاریخ در تعریف کسب آن قدر اختلاف کردند و دیدگاه‌های متعارضی پیش کشیدند که انتقاد متفکرانی همچون ابن‌قیم جوزیه را به همراه داشت (ابن‌قیم، ۱۴۱۷: ۳۲۵). به اعتقاد محققان، اشاعره، نظریه کسب را برای فرار از اتهام جبرگرایی ابداع کردند و گرنه کسب اعتقادی نیست که تمایزی میان جبرگرایی و نظریه اشاعره ایجاد کند و صرفاً اسمی بلامسما و لفظی بلامعنا است که به هیچ چیزی اشاره ندارد (حنفی، بی تا: ۱۲۶/۳). برخی دانشمندان شیعه این نظریه را غیرمعقول (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۰۱) و برخی آن را اساساً هذیان دانسته‌اند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۹). به اعتقاد برخی محققان، کسب سه مرحله تاریخی را پشت سر گذاشته است: تبیین و تفسیر، تطویر و تکامل، و انکار و ابطال (نک: سبحانی، ۱۴۲۴: ۳۳-۸۱). در هر صورت، جبریه و اشاعره را می‌توان از معتقدان افراطی توحید افعالی دانست.

معتزله در نقطه مقابل جبریه‌اند و اشاعره به مخلوق نبودن افعال انسان معتقدند و افعال انسان را از حیثه خالقیت خدا جدا می‌کنند. آنها معتقدند انسان ایجادکننده افعال خویش است و خدا او را بر انجام دادن افعال خویش قادر ساخته است (معتزلی، ۱۹۶۲: ۳/۸). عبدالجبار معتزلی درباره افعال انسان می‌نویسد: «اکنون که اقسام فعل و مباحث مرتبط به آن را بیان کردیم، می‌گوییم که افعال بندگان توسط خدا در وجودشان خلق نمی‌شود و خودشان ایجادکننده افعال‌اند»<sup>۲</sup> (همو، ۱۴۲۲: ۱۸۸). او معتقد است نمی‌توان فعل را هم‌زمان به دو فاعل نسبت داد و چون انتساب افعالمان به خودمان حکم ضروری عقل است، پس نمی‌توان آن افعال را به خدا نسبت داد، زیرا نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محال است (همو، ۱۹۶۲: ۴/۸). از این‌رو معتزله را نمی‌توان از معتقدان به توحید افعالی به شمار آورد.

حکما و فیلسوفان متقدم نه مانند اشاعره خدا را خالق مستقیم افعال و نه مانند معتزله انسان را تنها ایجادکننده افعال انسان می‌دانند. نحوه فاعلیتی که آنها برای خدا بیان می‌کنند فاعلیت طولی است. مبنای حکما در تبیین فاعلیت طولی، علةالعلل بودن خدا است. از منظر حکما، علت نخستین برای تمام علت‌های دیگر حکم علت را دارد و هر معلولی، نهایتاً معلول علت نخستین به شمار می‌رود (نصیرالدین طوسی، بی‌تا: ۳، ۱۷). نصیرالدین طوسی بعد از بحث مفصلی درباره علل اربعه (فاعلی، صوری، غایی و مادی) می‌نویسد: «اگر در هستی علت نخستی وجود داشته باشد، قطعاً آن علت، علت فاعلی برای وجود تمام معلول‌های پس از خود است»<sup>۲</sup> (همان: ۱۸). اعتقاد حکما این است که در زنجیره علت و معلول هر چقدر هم که وسائط متعدد باشد اما علت نخستین از علت برای معلول نهایی خارج نمی‌شود، بلکه عنوان علت برای علت نخستین به معلول اخیر شایسته‌تر از دیگر علل میانی است، زیرا وجود علل میانی از علت نخستین است (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ۱۱۷/۳).

پس عرفا مطرح‌کننده و واضع اندیشه توحید افعالی، اشاعره از معتقدان افراطی آن و حکمای متقدم از باورمندان متعادل به این اندیشه‌اند. معتزله نیز از آن‌رو که انسان را در ایجاد افعالش مستقل می‌دانند از معتقدان توحید افعالی به شمار نمی‌روند. حال باید دید اندیشه دانشمندان امامیه درباره آن چیست.

## ۲. دانشمندان شیعه و اندیشه توحید افعالی

اندیشه توحید افعالی مانند بسیاری از مباحث کلامی در میان دانشمندان شیعه از ابتدا تاکنون یک‌دست و یکسان نبوده و دچار تغییر و تحولی عمیق شده است. اکثر دانشمندان شیعه، اعم از متکلمان و مفسران و حتی محدثان تا قرن یازدهم، در زمینه توحید افعالی دارای مبانی و اندیشه‌هایی شبیه به هم بوده‌اند و چنان‌که خواهد آمد در این زمینه اعتقادشان متفاوت با عقیده دانشمندان شیعه دوران معاصر است. علت این امر تأثیرپذیری متکلمان شیعه از کلام معتزلی تا قرن یازدهم است. اینکه دامنه تأثیرپذیری کلام شیعی از گفتمان معتزلی تا چه حد و در کدام مسائل بوده را باید در جایی دیگر جست (نک: عطایی نظری،

۱۳۹۶: ۳-۴۰) اما مسئله‌ای که نمی‌توان آن را انکار کرد، اصل تأثیرپذیری کلام شیعه از کلام اعتزالی است، به طوری که [محقق] حلی، فقیه برجسته شیعه، سبک کلام معتزلی را برترین روش در پرداختن به علم کلام می‌داند و از آن تبعیت می‌کند (حلی، ۱۴۱۴: ۳۳) و مجلسی، متکلمان گذشته امامیه را به دلیل تبعیت از معتزله نکوهش می‌کند (مجلسی، بی‌تا: ۶۳۴/۲). از این رو مکتب کلامی بغداد و مکتب کلامی حله متقدم رویکردی اعتزالی دارند (عطایی نظری، ۱۳۹۷ الف: ۲۱-۴۴)، اگرچه با ظهور نصیرالدین طوسی و شکل‌گیری مکتب حله متأخر کلام امامیه تا حدودی رنگ فلسفی به خود گرفت و دوران اختلاط کلام با فلسفه شروع شد (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۸)، اما به دلیل ادامه‌نیافتن روش کلامی او در پیروان مکتب حله متأخر، اندیشه توحید افعالی در میان عالمان شیعه دچار تغییر نشد و همچنان اعتزال‌مآبانه به حیات خود نزد اندیشمندان شیعه ادامه داد.

مسئله‌ای که به تحول اساسی در اندیشه توحید افعالی و دیگر مباحث توحیدی و عقیدتی نزد دانشمندان شیعه بعد از قرن یازدهم انجامید، ظهور ملاصدرا، فیلسوف و عارف شیعی، بود. وی که خود وامدار عرفا بود با تأسیس حکمت متعالیه، حلقه وصل میان عرفان و شیعه شد و بسیاری از اندیشه‌های عرفانی را وارد کلام شیعی کرد. بعد از او، اعتقاد شیعه به توحید افعالی مانند بسیاری از مباحث توحیدی و عقیدتی دچار تحولاتی شد و بسیاری از نوشته‌های کلامی، از اندیشه‌های حکمت متعالیه متأثر شد. این امر تطور فراوانی را در اعتقادات توحیدی دانشمندان شیعه ایجاد کرد و نگرش بسیاری از آنها را به آیات قرآن و روایات تغییر داد. اندیشه توحید افعالی بعد از ملاصدرا به تدریج به عنوان موضوعی مستقل به کتاب‌های عقیدتی شیعه ورود کرد و جای خود را یافت. در دوران معاصر نیز کمتر کتابی در عقاید شیعی نوشته شده، مگر آنکه چند صفحه‌ای را به توحید افعالی اختصاص داده است. حتی از میان نوشته‌های مخالفان مکتب صدرایی نیز می‌توان اعتقاد به توحید افعالی را یافت (نک: سیدان، ۱۳۸۰: ۲۷) و رسوخ ادبیات حکمت متعالیه را در آن دید (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۶۶) و استناد هر فعلی به خدا را، که از مختصات فلسفه صدرایی است، حتی می‌توان در آثار کسانی هم که نسبتی با فلسفه و عرفان ندارند یافت (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۹/۵۲۱ و ۵۲۲).

از این رو تعمیم اعتقاد معاصران به کل دانشمندان شیعه در موضوع توحید افعالی و نسبت دادن اعتقاداتشان به دانشمندان دوره گذشته نگاهی ساده‌انگارانه به این مسئله است و لحاظ نکردن تغییر و تحول این اندیشه در میان اندیشمندان شیعه اشتباهی بزرگ است. لذا اندیشه توحید افعالی نزد دانشمندان شیعه باید در دو دوره جداگانه بررسی شود. از آنجایی که زمان دوره اول مطابق با دوران دانشمندان متقدم و متأخر است، دوره اول را «دوره دانشمندان متقدم و متأخر»، و دوره دوم را از آن جهت که اندیشه صدرایی در دو قرن اخیر گسترش و رواج یافت با تسامح، «دوره معاصران» می‌نامیم.

## ۲.۱. اندیشه توحید افعالی نزد دانشمندان متقدم و متأخر شیعه امامیه

در بخش قبل بیان شد که معتزلیان با توجه به اندیشه مخلوق نبودن افعال انسان و استقلال او در ایجاد افعال از معتقدان توحید افعالی به شمار نمی‌روند. دانشمندان شیعه امامیه، اعم از متکلمان، مفسران و حتی محدثان، نیز به تبع معتزله همین عقیده را داشته‌اند که برای تبیین آن، مطالب این بخش در چهار دسته کلی مطرح می‌شود.

### ۲.۱.۱. نفی فاعلیت و خالقیت خدا از حیثه افعال انسان

عالمان شیعی دوره متقدم و متأخر اگرچه اذن و اراده الاهی را حاکم بر تمام هستی می‌دانند، اما افعال انسان را مخلوق خدا نمی‌دانند و آن را از حیثه خالقیت الاهی جدا می‌کنند، به نحوی که افعال انسان نسبتی با فاعلیت خدا نمی‌یابد. شیخ مفید می‌نویسد: «خداوند بزرگ‌تر از آن است که در افعال بندگانش مشارکت کند و متعالی‌تر از آن است که آنها را مجبور به انجام دادن اعمال کند»<sup>۴</sup> (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸). وی حتی اعتقاد به خلق تقدیری افعال انسان را، که صدوق در کتابش آورده است، مردود می‌شمرد و به روایات مربوط به آن از حیث سند و محتوا خدشه وارد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۲-۴۳). سید مرتضی با صراحت بیشتری از منتسب نبودن افعال اختیاری انسان به خدا سخن می‌گوید و می‌نویسد:

بدان افعالی که از بندگان ظاهر می‌شود دو گونه است: اول، آنهایی که مسلمانان اجماع دارند که فعل خدا است و بندگان دخالتی در آنها ندارند، مانند رنگ پوست ما، شکل و قیافه ما، کوتاهی و بلندی قد ما، چاقی و لاغری ما و حرکت



خون در رگ‌هایمان. دوم، افعالی مانند بلندشدن و نشستن، حرکت کردن و ایستادن، خوردن و نوشیدن و افعالی از این دست که مربوط به رفتار ما است. مسلمانان در این مسئله اختلاف کردند، اما اهل حق معتقدند تمام این کارها فعل بندگان خدا است که به تنهایی انجام می‌دهند و خدا در آن نقش فاعلی ندارد<sup>۵</sup> (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۸۹/۳).

فاضل مقداد سیوری نیز صراحتاً افعال عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، آنهایی که قصد و انگیزه ما به آنها تعلق نمی‌گیرد و با اراده ما حاصل نمی‌شوند و به خاطر آن مدح و ذم نمی‌شویم که فاعل آنها خدا است؛ دوم، نقیض آنها است که امامیه فاعل آنها را فقط انسان می‌داند (سیوری، ۱۴۲۲: ۲۱۱ و ۲۱۲) علاوه بر این، در آثار بزرگان این دوره بر استقلال بندگان در ایجاد فعل تأکید شده است (همو، ۱۴۰۵: ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۲).

## ۲.۱.۲. تخصیص آیات خالقیت فراگیر خدا

مفسران دوره متقدم و متأخر آیات خالقیت فراگیر را تخصیص زده و افعال انسان و قبائح را از دایره آن خارج می‌کنند. شیخ طوسی در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره انعام «خالقُ کلِّ شیءٍ» می‌نویسد: «بین انه «خالقُ کلِّ شیءٍ» من اصناف الخلق. و حذف اختصاراً فی المبالغة لقیام الدلالة علی انه لا یدخل فیه ما لم یخلقه من اصناف الأشياء من المعدوم، و أفعال العباد والقبائح» (طوسی، بی تا: ۲۲۲/۴). او در جایی دیگر خدا را خالق چیزهایی می‌داند که به خاطر آن مستحق عبادت است نه غیر آن (همان: ۲۳۷/۶). طبرسی نیز به تبع طوسی خدا را فقط خالق چیزهایی می‌داند که به خاطر آن مستحق عبادت است (طبرسی، ۱۳۸۴: ۴۳۹/۶). ابوالفتوح رازی هم اعمال بندگان از کفر و معاصی را، از خالقیت خدا مستثنا می‌کند و می‌نویسد: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، كَفَتْ: خدای آفریدگار همه چیز است، و مراد آن است که آفریدگار همه چیزها است که از خلق و فعل او باشد دون اعمال بندگان از کفر و معاصی» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۴۳/۱۶ و ۳۴۴).

### ۲. ۱. ۳. تفسیر متقدمان و متأخران شیعه از روایات امر بین الامرین

یکی از مسائلی که ارتباط وثیقی با مسئله انتساب افعال انسان به خدا و اندیشه توحید افعالی دارد، روایات امر بین الامرین است. امامان شیعه ضمن ابطال دو مسلک جبر و تفویض عقیده صحیح را اعتقاد به امر بین الامرین دانستند. تبیین اکثر عالمان دوره متقدم و متأخر از روایات امر بین الامرین مناسب با عقیده آنان، یعنی نفی خلق افعال انسان، است. شیخ مفید بعد از تعریف جبر و تفویض در تبیین امر بین الامرین می‌نویسد:

«جبر» به معنای مجبورکردن بر کاری و کشاندن مخلوق به انجام عملی با روش قهری و غلبه است و حقیقت آن به وجود آوردن فعل در مخلوقات بدون آنکه قدرت دفع آن را داشته باشند است و منظور از «تفویض» برداشتن ممنوعیت از مخلوقات در کارهایشان و مباح‌دانستن هر آنچه که می‌خواهند انجام بدهند است، که این اعتقاد بی‌دینان و مروجان اباحه‌گری است (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۶-۴۷).

نکته مهم در این تبیین آن است که شیخ مفید «تفویض» را به معنای تشریحی تفسیر می‌کند و آن را اعتقاد زنادقه و بی‌دینان می‌داند. وی «تفویض» را برداشتن محدودیت شرعی از انسان‌ها در انجام دادن اعمال و آزادبودن انسان در هر آنچه می‌خواهد انجام دهد تعریف کرده است. این معنا غیر از تفویض تکوینی است. زیرا کسانی که به تفویض قائل‌اند معتقدند خدا انجام دادن امور را به انسان واگذار کرده و دیگر نقشی در افعال انسان‌ها ندارد. مجلسی نیز نظرش را درباره معنای «امر بین الامرین» چنین بیان می‌کند:

اما معنای الامر بین الامرین این است که خدا به وسیله هدایت‌های خاص و توفیقاتی که به بندگان می‌دهد در به سرانجام رسیدن افعال بندگان نقش دارد و این به حدی است که کسی را مجبور و مضطر نمی‌کند که جبر لازم آید. و همچنین خداوند به وسیله خوارکردن برخی بندگان کافر در انجام دادن معاصی و ترک طاعت‌ها در افعالشان نقش دارد، اما این هم به حدی نیست که آنها با این خواری که خدا متوجه آنان کرده قدرت بر انجام دادن کار و ترک آن را نداشته باشند<sup>۶</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۷/۲).

اگرچه اصل سخن مجلسی صحیح است، اما تفسیری غیر تکوینی از امر بین الامرین است و نسبتی تکوینی میان تمام افعال انسان با خدا برقرار نمی‌کند، بدین معنا که هدایات، توفیقات و خذلان خدا نسبت به بندگان متوقف بر تشریح الهی و اتمام حجت با بنده است و حیطة آن خارج از افعال مباح انسان‌ها است. تفسیر عالمان دوره متقدم و متأخر از روایات امر بین الامرین مناسب با عقیده آنان، یعنی نفی فاعلیت و خالقیت خدا در حیطة افعال انسان است. لذا آنان تفویض را تشریحی تفسیر می‌کنند.

#### ۲. ۱. ۴. هم‌رأیی متقدمان و متأخران شیعه با معتزلیان در اعتقاد به توحید افعالی

هم‌رأیی دانشمندان شیعه دوره متقدم و متأخر با معتزلیان در اندیشه توحید افعالی واضح است، به طوری که این هم‌رأیی را بزرگان این دوره نیز اعلام کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲، ۱۹۷). مجلسی حتی معتقد است دانشمندان شیعه و معتزله در مسئله خلق افعال در یک جبهه و در مقابل اشاعره قرار دارند (همان: ۱۷۱). قرابت فکری شیعه با معتزله در این مسئله تا حدی است که استدلال‌های قرآنی شیخ مفید و قاضی عبدالجبار معتزلی در نفی مخلوقیت افعال انسان یکسان است (نک: مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۵؛ معتزلی، ۱۴۲۲: ۲۳۸). اشتراک میان متقدمان و متأخران شیعه با معتزلیان صرفاً در نفی فاعلیت خدا در افعال مباشر انسان نیست، بلکه در خصوص افعال متولد نیز هم‌رأیی وجود دارد و اکثر دانشمندان متقدم و متأخر شیعه و معتزله انسان را فاعل متولدات می‌دانند (نک: حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۰۳؛ معتزلی، ۱۹۶۲: ۱۱/۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۶۰).

#### ۲. ۱. ۴. ۱. عقیده تفویض و معتزله

چه بسا این پرسش مطرح شود که: چگونه عقیده قدما و متأخران شیعه با معتزله شبیه است، در حالی که معتزلیان به تفویض و وانهادگی انسان در انجام دادن امورش قائل‌اند؟ در طول تاریخ همواره معتزلیان به عقیده تفویض متهم شده‌اند، اما این تفکر را، به نحوی که متکلمان اشعری و معاصران شیعه تقریر کرده‌اند، نمی‌توان در کتاب‌هایشان یافت، بلکه در کتاب‌های معتزلیان مطالبی برخلاف آن، مانند نیاز آن به آن انسان به خدا در

دریافت روزی و نیاز انسان به خدا در تأمین سعادتش، یافت می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۲: ۴۱/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴/۲)، مسئله‌ای که به نسبت‌دادن عقیده تفویض به آنان انجامیده، همان باور به مخلوق‌نبودن افعال انسان و استقلال او در ایجاد افعالش است که در نقطه مقابل جبرگرایی اشاعره قرار دارد. با تتبع در منابع کلامی قرون میانی، می‌توان دریافت که اشاعره منشأ این اتهام‌اند و رد پای این نسبت را در کتاب‌های کلامی‌شان می‌توان یافت (بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴). اشاعره چون معتزله را در مقابل عقیده خود می‌دیدند، آنها را به عقیده تفویض متهم می‌کردند. با این حال، برخی معاصران شیعه بدون آنکه قرابت فکری قدما و متأخران شیعه با معتزله را در نظر بگیرند عقیده تفویض را به معتزله منسوب کرده و بدون آنکه مستندات از کتاب‌های معتزله پیش نهند می‌گویند آنها معتقدند انسان فقط در حدود نیازمند خدا است، نه در بقا و ادامه حیات (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۶؛ حیدری، بی‌تا: ۶۷/۲؛ خویی، ۱۴۱۷: ۷۸/۲؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۵۳).

حال باید دید آنها به چه منظور این عقیده را اختیار کردند. با بررسی کتاب‌های معتزلیان و دانشمندان این دوره شیعه، می‌توان دریافت که آنها برای انتخاب این عقیده سه دلیل اصلی داشتند که در ادامه می‌آید:

### الف. نفی جبرگرایی و ثبوت اختیار برای انسان

از آنجا که جبریه و به تبع آنان اشاعره خدا را خالق مباشر افعال انسان‌ها می‌دانستند و برای قدرت انسان نقشی در ایجاد افعال قائل نبودند و این مسئله مستلزم نفی اختیار از انسان بود، بسیاری از دانشمندان شیعه و معتزله برای دفاع از حریت و اختیار انسان به مقابله با این عقیده برخاستند و عقیده نفی مخلوقیت افعال انسان و استقلال وی در انجام‌دادن افعالش را برگزیدند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۲). پس وقتی متکلمان معتزله و دانشمندان شیعه این دوره، صراحتاً از استقلال انسان در انجام‌دادن افعالش سخن به میان می‌آورند (سیوری، ۱۴۰۵: ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۲؛ معتزلی، ۱۴۲۲: ۱۸۸) در حقیقت نظرشان رد نظریه جبریه و اشاعره است که برای انسان استقلالی در انجام‌دادن افعالش قائل نبودند و استقلال انسان به تقریر معتزلی شیعی غیر از وانهادگی انسان و تفویض است.

### ب. محال دانستن استناد یک فعل به دو فاعل

از برخی نصوص دانشمندان این دوره می‌توان دریافت که استحاله استناد یک فعل به دو فاعل، آنها را به این عقیده واداشته که افعال اختیاری انسان را از حیطة خالقیت الاهی استثنا کنند تا محذور استناد فعل اختیاری انسان به فاعل مختار دیگری پیش نیاید. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

قضاء الاهی نسبت به افعال عباد جایز نیست که به معنای ایجاد باشد. زیرا فعل انسان خالی از کار قبیح و نیکو نیست ... و آنچه کار نیکو است نیز جایز نیست که خدا آن را انجام دهد. زیرا آن فعل ما است و فعل واحد محال است که دو فاعل داشته باشد<sup>۷</sup> (طوسی، ۱۴۰۶: ۹۵).

قاضی عبدالجبار نیز به همین دلیل افعال اختیاری انسان را از حیطة خالقیت الاهی مستثنا می‌کند: «محال است که یک کار از دو ناحیه انجام شود. و محال است که یک فعل به دو فاعل قدیم یا قدیم و حادث تعلق بگیرد»<sup>۸</sup> (معتزلی، ۱۹۶۲: ۳/۸).

### ج. نسبت‌ندادن قبائح به خدا

معتزله و دانشمندان شیعه این دوره معتقدند در افعال انسان قبائحی از قبیل معاصی، ظلم و کفر وجود دارد. اگر بخواهیم خدا را خالق افعال بشر بدانیم تالی فاسد دارد و آن انتساب قبائح به خدا است. شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: «جایز نیست که قضای افعال بندگان به معنای به وجود آوردن آن باشد، زیرا افعال بندگان از دو حال خارج نیست، افعال قبیح و افعال حسن، آنچه را قبیح است نمی‌توان فعل خدا به شمار آورد. زیرا در گذشته اثبات کردیم که از خدا فعل قبیح سر نمی‌زند»<sup>۹</sup> (طوسی، ۱۴۰۶: ۹۵). او ذیل آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰) نیز همین نظر را به نحو دیگری توضیح می‌دهد (طوسی، بی‌تا: ۲۲۱/۱۰). طبرسی نیز ذیل آیه «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۱) خالقیت خدا را به سبب نفی انجام قبائح توسط خدا، از افعال انسان مستثنا می‌کند (طبرسی، ۱۳۸۴: ۵۳۱/۴). اساساً تخصیص‌هایی که مفسران شیعی این دوره به آیات دال بر خالقیت مطلق و مشیت فراگیر الاهی زدند همگی در راستای پیراستن ذات الاهی از انجام‌دادن قبائح

است. قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در این باره می‌نویسد: «افعال انسان‌ها مشتمل بر کارهای نیکو و قبیح است. پس جایز نیست که آن را به خدا نسبت دهیم»<sup>۱۰</sup> (معتزلی، ۱۴۲۲: ۲۴۰).

## ۲.۲. دانشمندان معاصر شیعه و توحید افعالی

بیان شد که اندیشه توحید افعالی در شیعه از قرن یازدهم به بعد مانند بسیاری دیگر از مباحث کلامی عقیدتی تحت تأثیر اندیشه‌های ملاصدرا قرار گرفت و کلام شیعه دوره فلسفی عرفانی خود را آغاز کرد (نک: عطایی نظری، ۱۳۹۷ ب: ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۹۷ الف: ۵۰-۵۱). از آنجایی که ملاصدرا و امدار عرفا بود و حکمت متعالیه‌اش تبیین فلسفی دیدگاه‌های عرفا به شمار می‌رود، اندیشه توحید افعالی در شیعه به خاستگاه اندیشگی اولیه‌اش بازگشت و در جایگاهی قرار گرفت که در اصل برای آن معنا وضع شده بود. اعتقاد به مبدأ واحد برای افعال عالم و انتساب همه آنها، اعم از افعال اختیاری انسان و فاعل‌های طبیعی به خدا، دقیقاً جایگاه مخلوق نبودن افعال انسان را در دوران معاصر گرفت و اندیشه توحید افعالی از اساس دگرگون شد، که در ادامه بررسی می‌شود.

### ۲.۲.۱. خالقیت فراگیر و استناد هر فعلی به خدا

در دوره معاصر اکثر دانشمندان شیعه خالقیت الهی را بدون هیچ تخصصی قبول دارند و خدا را بدون هیچ استثنایی خالق کل شیء می‌دانند و بالطبع معتقدند هر فعلی حتی افعال انسان مستند به خدا است. جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «هیچ چیزی در عالم امکان وجود پیدا نمی‌کند جز اینکه فعل خدای سبحان باشد و دیگران در هیچ مرحله‌ای اصلاً نقش آفریدن ندارند، نه خود به تنهایی و نه به شرکت داشتن و نه با پشتیبانی آنان در خلقت خدا» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۰۲). طباطبایی می‌نویسد:

هر فعلی که در عالم هستی تحقق یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزّه‌نمودنش از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان، و به طور کلی تمام جهات عدمی، فعل خداوند سبحان است، بلکه چون عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است، وجود حقیقی در جهان خارج ندارد به دلیل آنکه در جهان

خارج، فقط وجود و حالات و رشحات آن است لذا در جهان خارج، هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو، بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳).

وی پس از بحثی تفصیلی درباره آیات خالقیت فراگیر الاهی چنین نتیجه می‌گیرد: «فقد ظهر من جمیع ما تقدم: أن ما يظهر من قوله: «از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که آیه «خداوند خالق هر چیزی است» بدون آنکه به منحصی عقلی یا شرعی تخصیص خورده باشد، به ظاهر عمومیتش باقی است»<sup>۱۱</sup> (همو، ۱۳۹۰: ۳۰۲/۷). ملاحادی سبزواری، فیلسوف شیعی اخیر، نیز در این باره می‌نویسد:

لکن كما الوجود منسوب لنا      فالفعل فعل الله و هو فعلنا

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۱۷/۲)

در میان معاصران حتی کسانی که تفکر فلسفی و عرفانی هم ندارند این مسئله را قبول دارند. نویسندگان تفسیر نمونه می‌نویسند:

هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی که در عالم است به ذات پاک خدا برمی‌گردد، مسبب‌الاسباب او است و علة‌العلل ذات پاک او می‌باشد، حتی افعالی که از ما سر می‌زند به یک معنا از او است، او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنابراین در عین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسئولیم، از یک نظر، فاعل آن خداوند است، زیرا همه آنچه که داریم به او بازمی‌گردد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۴۴۶/۲۷-۴۴۷).

## ۲.۲.۱. جمع میان فاعلیت خدا با فاعل‌های اختیاری

بیان شد که یکی از دلایل قدمای شیعه برای نفی فاعلیت خدا در حیطة افعال انسان، استحاله انتساب یک فعل به دو فاعل بود. اکنون باید دید دانشمندان معاصر شیعه در این زمینه چه راه‌حلی مطرح کرده‌اند. از جست‌وجو در کتاب‌های معاصران به دست می‌آید که آنها دو راه‌حل برای جمع میان فاعلیت خدا با دیگر فاعل‌ها، مانند انسان، بیان کرده‌اند که یکی از آن دو را از حکمای متقدم و دیگری را بر اساس نظریه عرفا گفته‌اند.

## الف. فاعلیت طولی خداوند

فاعلیت طولی خداوند همان اندیشه‌ای است که حکمای متقدم آن را مطرح کردند و آن مبتنی بر پذیرش سلسله علل عالم و ختم آن به علة‌العلل است، از آن جهت که علة‌العلل برای تمام معلول‌های عالم، علت است، برای تمام مفعول‌ها نیز فاعل خواهد بود. از این نوع فاعلیت به فاعلیت بعید و قریب نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴۷) که خدا فاعل بعید و انسان یا دیگر فاعل‌ها، فاعل قریب‌اند. برخی دیگر از معاصران نیز این نوع فاعلیت را فاعلیت بالتسبیب و مباشر نامیده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۴۶/۲) که در این صورت خدا فاعل بالتسبیب و انسان فاعل مباشر خواهد بود. برخی از مفسران که آیات خالقیت الهی را بر اساس اطلاق آن تفسیر کرده‌اند، برای رفع تعارض انتساب یک فعل به دو فاعل از نظریه فاعلیت طولی بهره گرفته‌اند. نویسندگان تفسیر نمونه در تفسیر آیه ۶۲ سوره زمر، «الله خالق کل شیء»، می‌نویسند:

جمعی از پیروان مکتب جبر از جمله «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» برای عقیده انحرافی خود استدلال کرده‌اند و می‌گویند: اعمال ما نیز در مفهوم آیه وارد است، بنابراین خداوند خالق آن است، هرچند محل ظهور آن اعضای تن ما است. اشتباه بزرگ آنها اینجا است که نتوانسته‌اند این مطلب را درک کنند که خالقیت خداوند نسبت به افعال ما هیچ‌گونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده ما ندارد، چراکه این دو نسبت در طول هم هستند نه در عرض هم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۵۲۱/۱۹).

طباطبایی ذیل آیه ۱۰۲ سوره انعام «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، پس از آوردن نظر اشاعره درباره خالقیت مستقیم خدا نسبت به تمام اشیا و نفی فاعلیت دیگر فاعل‌ها، می‌نویسد: «آنها از این‌رو گرفتار این شبهه شدند که میان علت‌های طولی و عرضی خلط کردند، در آمدن دو علت بر یک چیز هنگامی محال است که در عرض هم باشند، اما اگر یکی از آن دو در طول دیگری باشد محال نخواهد بود»<sup>۱۲</sup> (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۸/۷). او در جایی دیگر می‌نویسد: «حقیقت آن است که افعال انسان‌ها، هم به خودشان نسبت دارد و هم به واجب‌الوجود، و نسبت دادن فعل به یکی از آن دو موجب



بطلان نسبت به دیگری نخواهد بود. زیرا آن دو در طول هم‌اند، نه در عرض هم»<sup>۱۳</sup> (همان: ۱۱۰/۱).

### ب. نظریه تجلی و مظهریت

برخی دیگر از محققان معاصر امامیه برای حل مسئله تعارض انتساب یک فعل به دو فاعل از تفکر عرفانی بهره برده و بر مبنای هستی‌شناسی عرفانی، عالم را تجلی الاهی دانسته و فاعلیت‌های غیرخدا را مظهری از فاعلیت مطلقه حق شمرده‌اند. جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

انسان و هر موجود دیگری، درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان است و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای او نیست. زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود خدا را محدود کند. بنابراین، هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل، نه در مقام ذات نمایش می‌دهد و علیت در نظام هستی به تشآن برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵۴).

با این دیدگاه فاعل حقیقی همه اشیا فقط خدا است و انسان و علل طبیعی مؤثر در جهان، همه مظاهر و آینه‌های فعل خدا هستند (همان: ۴۵۶). سبحانی نیز فاعلیت طولی را نظر اولیه و ساده برمی‌شمرد و راه حل اساسی را بر اساس عرفان صدرایی چنین توضیح می‌دهد:

ممکن است گفته شود که نسبت فعل انسان به خدا نسبت مسبب به سبب باشد و خدا انسان را خلق کرده و به او قدرت داده، پس انسان به قدرت پروردگارش افعال خویش را انجام می‌دهد و از آن‌رو که انسان و قدرتش از افعال خداوند است پس فعلی که از انسان سر می‌زند تسبیحاً فعل خدا به حساب می‌آید، اما من گویم: سخن از تسبیب نگاهی ساده به این مسئله است. در دیدگاه دقیق نسبت فعل انسان به خدا فراتر از این است، زیرا که عالم امکانی با تمام جواهر و اعراض و طبائع و مجرداتش فقیر بالذات هستند که مالک هیچ چیزی در وجود نیستند پس همگی به خدای سبحان قائم‌اند، همانند قیام معنای حرفی به

معنای اسمی، و ممکن نیست که میان وجود امکانی و واجب جدایی تصور کرد (سبحانی، ۱۴۲۴: ۸۳-۸۴).

در این تبیین چون انسان‌ها و دیگر فاعل‌ها تجلی خدا به شمار می‌روند و استقلالی از خود ندارند، افعالشان نیز اولاً و بالذات برای خدا و ثانیاً و بالعرض برای خودشان است و از این حیث در ایجاد افعالشان استقلال ندارند. موسوی خمینی در این باره می‌نویسد: «در دار تحقق، فاعل مستقلى غير از خدا وجود ندارد و ساير موجودات همان‌گونه که از خود استقلالی ندارند و ربط محض هستند و وجودشان عين فقر و تعلق است، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست» (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۶-۳۷).

### ۲.۲.۲. تفسیر معاصران از روایات امر بین الامرین

همان‌طور که تفسیر قدمای امامیه از روایات امر بین الامرین متناسب با عقیده آنها مبتنی بر نفی مخلوقیت افعال انسان بود، در دوران معاصر نیز تفسیر و تبیین آنها هماهنگ با عقیده‌شان، یعنی مخلوقیت افعال انسان، است و برخلاف تفسیر تشریحی قدما از امر بین الامرین، معاصران تفسیری تکوینی از این روایات مطرح می‌کنند. تمثیل‌هایی که دانشمندان معاصر برای تبیین امر بین الامرین مطرح می‌کنند از دو حال خارج نیست؛ یا بر اساس نظریه فاعلیت طولی است یا بر اساس نظریه تجلی عرفانی. موسوی خوئی در تبیین امر بین الامرین از مبنای فاعلیت طولی بهره می‌برد و در تمثیل آن می‌نویسد:

یک نفر را فرض کنید که دستش شل باشد و نتواند دست خویش را حرکت دهد، ولی دکتر معالج او توانست به وسیله یک دستگاه برقی، در دست وی ایجاد حرکت ارادی کند که هر وقت دکتر سیم آن دستگاه را به دست او متصل می‌سازد، مریض توانایی آن را دارد که با اراده خویش دستش را حرکت دهد، ولی اگر دکتر ارتباط آن دستگاه و دست مریض را قطع کند، به همان حالت اولی برمی‌گردد و دیگر قدرت به حرکت ندارد. حالا برای تجربه و آزمایش، دکتر در میان دستگاه و دست آن مریض ارتباط برقرار نمود و مریض هم با مباشرت و اراده خود شروع به حرکت دادن دست خویش کرد، بدون اینکه دکتر معالج در این حرکت کوچک‌ترین اثری داشته باشد، بلکه کاری که او انجام می‌دهد، همان

نیروبخشیدن و کمک نمودن به وسیله دستگاه است. حرکت دادن این شخص به دست خویش از مصادیق «امر بین الامرین» است (خویی، بی تا: ۸۹).

در دیگر سو، تعدادی از معاصران شیعه برای تبیین امر بین الامرین از تمثیل‌هایی بر مبنای تجلی و مظهریت بهره گرفته و این حقیقت را در سایه نظریه وحدت شخصیه وجود تبیین کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۷۸). موسوی خمینی نیز در تبیین امر بین الامرین از تمثیلی بر مبنای نظریه مظهریت در عرفان بهره می‌برد و می‌نویسد:

به قوای نفس نگاه کن که در تمام بدن به کار گرفته شده‌اند، آنها با وجود آنکه در بدن به کار گرفته می‌شوند متعلق به نفس و محض رابطه با نفس هستند و فعل قوای بدن، فعل نفس به شمار می‌رود، بلکه ظهور و اسماء و صفات نفس به شمار می‌رود. با وجود آنکه نسبت دیدن به چشم و شنیدن به گوش صحیح است، نسبت آنها به نفس نیز صحیح است، زیرا که به وسیله چشم و گوش می‌بیند و می‌شنود. پس صحیح نیست که نسبت آنها را از یکی از آن دو سلب کنیم، زیرا که فعل قوا ظهور نفس هستند (خمینی، ۱۳۷۹: ۴۱).

## نتیجه

۱. دیدگاه کلامی دانشمندان متقدم و متأخر شیعه امامیه در زمینه توحید افعالی و مسئله خلق افعال انسان همان اندیشه معتزله است.
۲. انتساب عقیده تفویض به معتزله از جانب معاصران شیعه، نادرست است و اگر این نسبت صحیح باشد، لاجرم این عقیده متوجه متقدمان و متأخران شیعه نیز خواهد بود.
۳. انتساب عقیده تفویض به متقدمان و متأخران شیعه امامیه و معتزله از آن رو که اذن و اراده خدا را حاکم بر عالم هستی می‌دانستند و انسان را در تحقق امورش نیازمند خدا می‌دیدند انتسابی باطل است، اما با معیار واضعان اندیشه توحید افعالی و معاصران شیعه نمی‌توان آنها را از طرفداران توحید افعالی دانست، زیرا عقیده مخلوق نبودن افعال انسان با فاعلیت مطلق خدا، که ثمره توحید افعالی است، در تنافی است.

۴. اندیشه توحید افعالی به معنایی که در اصل برای آن وضع شده است بعد از سیطره تفکر صدرایی در دنیای شیعه رواج یافت و قدمت این اندیشه در میان عالمان شیعی چهار قرن اخیر است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «التوحيد الفعلى كما عرفته هو افراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقاً و نفيها عن غيره».
۲. «اذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل و ما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، و أنهم هم المحدثون لها».
۳. «إن كان في الوجود علة أولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول».
۴. «جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال و تعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال».
۵. «اعلم أن الأفعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين أحدهما أجمع المسلمون على أنه فعل الله تعالى لا صفة للعبد فيه، مثل ألواننا و هيئاتنا و طولنا و قصرنا و سمننا و هزالنا و حركة عروقنا و الضرب الآخر مثل قيامنا و قعودنا و حركتنا و سكوننا و أكلنا و شربنا و ما أشبه ذلك من تصرفنا و اختلف الناس في ذلك فقال أهل الحق كل هذا التصرف فعل العباد انفراداً به لا صنع لله تعالى فيه».
۶. «أما الأمر بين الأمرين فهو أن لهدياته و توفيقاته تعالى مدخلا في أفعالهم بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء والاضطرار، كما أن لخذلانه سبحانه مدخلا في فعل المعاصي و ترك الطاعات، لكن لا بحيث ينتهي إلى حد لا يقدر معه على الفعل أو الترك».
۷. «لا يجوز أن يكون قضاء أفعال العباد بمعنى إحداثها. لأن فعل العبد لا يخلو أن يكون قبيحاً، أو حسناً ... و ما هو حسن لا يجوز أيضاً ان يفعله لأنه فعلنا والفعل الواحد لا يكون من فاعلين».
۸. «يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، و يستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم و محدث».
۹. «لا يجوز أن يكون قضاء أفعال العباد بمعنى إحداثها. لأن فعل العبد لا يخلو أن يكون قبيحاً، أو حسناً فما هو قبيح لا يجوز ان يكون فعلاً له لأننا قد بينا انه لا يفعل القبيح».
۱۰. «أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى».
۱۱. «الله خالق كل شيء» على ظاهر عمومته من غير أن يتخصص بمخصص عقلي أو شرعي».
۱۲. «هؤلاء إنما وقعوا فيما وقعوا من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرضية و إنما يستحيل توارد العلتين على شيء إذا كانتا في عرض واحد لا إذا كانت إحداهما في طول الأخرى».
۱۳. «فالحق الحقيقي بالتصديق أن الأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل و نسبة إلى الواجب و إحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليتين لا عرضيتين».

## منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.  
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۷). *شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة والتعلیل*، تحقیق: عصام فارس، بیروت: دار الجمیل، الطبعة الاولى.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الثالثة.

ابوالبرکات، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.  
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: محمدجعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۱). *الابانة عن اصول الديانة*، تحقیق: محمد بشیر عیون، الطائف: مكتبة المؤید، الطبعة الثالثة.

اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تصحیح: حموده غرابه، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.

بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت: دار الآفاق.  
ترکاشوند، حسن (۱۳۹۴). *توحید افعالی از نگاه فرق و مذاهب اسلامی*، تهران: مشعر، چاپ اول.  
نفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی، الطبعة الاولى.

جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم: الشریف الرضی، الطبعة الاولى.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *توحید در قرآن*، قم: اسراء، چاپ سوم.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.  
حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴). *المسلك فی اصول الدين*، تحقیق: رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، الطبعة الاولى.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی، الطبعة الثانية.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم.*

حنفی، حسن (بی تا). *من العقیده الی الثورة، قاهره: مكتبة مدبولی.*

حیدری، سید کمال (بی تا). *التوحید، تقریر: جواد علی کسار، قم: دار فراق.*

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). *الطلب والارادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ*

اول

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷). *محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات: محمد اسحاق فیاض، قم: دار الهادی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.*

خویی، ابوالقاسم (بی تا). *البيان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.*

زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح: علی هلالی، بیروت: دار الفکر،*

الطبعة الاولى.

زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه*

*التأويل، تصحیح: مصطفى حسين احمد، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.*

سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). *الالهيات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، قم: المركز العالمی للدراسات*

الاسلامیة، الطبعة الثالثة.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۴). *نظرية الكسب فی افعال العباد، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، الطبعة*

الاولی.

سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۱). «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، در: *نقد و نظر، س ۱۷، ش ۶۵،*

ص ۳۷-۵.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب،*

چاپ اول.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین بن موسی (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی، تحقیق:*

سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین بن موسی (۱۴۱۱). *الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق: سید*

احمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

سیدان، سید جعفر (۱۳۸۰). «توحید»، در: *قبسات، ش ۱۹، ص ۲۵-۳۳.*

بررسی اندیشه توحید افعالی و سیر تطور آن در میان دانشمندان شیعه امامیه / ۳۰۱

سیوری، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۵). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

سیوری، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۲). *اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية*، تحقیق: محمد علی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *رسائل توحیدی*، ترجمه: علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: ناصر خسرو، چاپ هشتم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثانية.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبيب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

عطایی نظری، حمید (۱۳۹۶). «کلام امامی و گفتمان معتزلی: ملاحظاتی در باب مسئله تأثیرپذیری کلام شیعه از کلام معتزله»، در: *آئینه پژوهش*، س ۲۸، ش ۵-۶، ص ۳-۴۰.

عطایی نظری، حمید (۱۳۹۷ الف). «نگاهی به ادوار و مکاتب کلام امامیه در قرون میانی»، در: *آئینه پژوهش*، س ۲۹، ش ۳، ص ۳-۵۶.

عطایی نظری، حمید (۱۳۹۷ ب). «نگاهی به تأثیرپذیری های کلام امامیه از کلام اشعری، فلسفه سینوی، عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی»، در: *آئینه پژوهش*، س ۲۹، ش ۱، ص ۳-۲۰.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳). *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، تحقیق: محمد زینهم، قاهره: مکتبه مدبولی، الطبعة الاولى.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الثانية.

مجلسی، محمدباقر (بی تا). *حق الیقین*، تهران: اسلامیه.

مروارید، حسن علی (۱۴۱۸). *تنبیها ت حول المبدأ والمعاد*، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲-۱۳۸۳). «اقسام توحید: برگزیده‌ای از یادداشت‌های استاد شهید مرتضی مطهری»، در: قبسات، ش ۳۰-۳۱، ص ۱۱-۲۲.

معتزلی، عبد الجبار (۱۴۲۲). شرح الاصول الخمسة، تحقیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

معتزلی، عبد الجبار (۱۹۶۲). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصرية.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

مکارم شیرازی، ناصر؛ و دیگران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا). شرح الاشارات والتنبیها، تهران: مؤسسه نصر.



## References

The Holy Quran

Abu al-Barakat, Hebatollah ibn Ali. 1994. *Al-Motabar fi al-Hekmah (Trustworthy in Wisdom)*, Isfahan: University of Isfahan, Second Edition. [in Arabic]

Abu al-Fotuh Razi, Hosayn ibn Ali. 1988. *Rawz al-Jenan wa Rawh al-Janan fi Tafsir al-Quran (Garden of Heavens and the Spirit of Heart in the Interpretation of the Quran)*, Mashhad: Islamic Research Foundation, First Edition. [in Farsi]

Amoli, Sayyed Heydar ibn Ali. 1989. *Jame al-Asrar wa Manba al-Anwar (Collection of Secrets and Source of Lights)*, Tehran: Scientific & Cultural, First Edition. [in Farsi]

Ashari, Abu al-Hasan. 1991. *Al-Ebanah an Osul al-Diyanah (Evidence for the Origins of the Religion)*, Researched Mohammad Bashir Oyun, Al-Taef: Al-Moayyed Press, Third Edition. [in Arabic]

Ashari, Abu al-Hasan. n.d. *Al-Lam fi al-Radd ala Ahl al-Zaygh wa al-Beda (Gloss in Response to the People of Misguidance and Heresy)*, Edited by Hamudah Gharabah, Cairo: Al-Azhar Heritage Press. [in Arabic]

Atayi Nazari, Hamid. 2017. "Kalam Imami wa Gofteman Motazeli: Molahezati dar Bab Masaleh Tathirpaziri Kalam Shiah az Kalam Motazeleh (Imami Theology and Mutazilite Discourse: Considerations on the Impact of Mutazilite Theology on Shiite Theology)", in: *Research Mirror*, yr. 28, no. 5-6, pp. 3-40. [in Farsi]

Atayi Nazari, Hamid. 2018 a. "Negahi be Adwar wa Makateb Kalam Imamiyeh dar Ghorun Miyani (A look at the Periods and Schools of Imami Theology in the Middle Ages)", in: *Research Mirror*, yr. 29, no. 3, pp. 3-56. [in Farsi]

Atayi Nazari, Hamid. 2018 b. "Negahi be Tathirpaziri-hay Kalam Imamiyeh az Kalam Ashari, Filsuf Sinawi, Erfan Ibn Arabi wa Hekmat Sadrayi (A Look at the Influences that Imami Theology Has Taken from Ashari Theology, Avicenna's Philosophy, Ibn Arabi's Mysticism and Sadra's Wisdom)", in: *Research Mirror*, yr. 29, no. 1, pp. 3-20. [in Farsi]

Baghdadi, Abd al-Ghaher. 1988. *Al-Fargh bayn al-Feragh wa Bayan al-Ferghah al-Najiyah men Hom (Differences between Sects & the Saved Sect among Them)*, Egypt: Al-Afagh Press. [in Arabic]

Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1993. *Eteghadat Feragh al-Moslemin wa al-Moshrekin (Beliefs of the Muslim and Polytheistic Sects)*, Researched by Mohammad Zaynhom, Cairo: Madbouly Library, First Edition. [in Arabic]

- Hanafi, Hasan. n.d. *Men al-Aghidah ela al-Thawrah (From Faith to Revolution)*, Cairo: Madbouly Library. [in Arabic]
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. 2000. *Khayr al-Athar dar Radd Jabr wa Ghadar (The Best Work in the Rejection of Determinism and Predestination)*, Qom: Book Garden, Fourth Edition. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1984. *Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaghut*, Researched by Mohammad Najmi Zanjani, Qom: Al-Sharif al-Razi, Second Edition. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1993. *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Eteghad (Discovering the Meaning in the Explanation of the Abstraction of Belief)*, Researched & Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Islamic Publishing Institute, Fourth Edition. [in Arabic]
- Helli, Jafar ibn Hasan. 1994. *Al-Maslak fi Osul al-Din*, Researched by Reza Ostadi, Mashhad: Islamic Research Association, First Edition. [in Arabic]
- Heydari, Sayyed Kamal. n.d. *Al-Tawhid (Monotheism)*, Transcribed by Jawad Ali Kasar, Qom: Faraghd House. [in Arabic]
- Ibn Ghayyem al-Jawziyah, Mohammad ibn Abi Bakr. 1997. *Shefa al-Alil fi Masael al-Ghaza wa al-Ghadar wa al-Hekmah wa al-Talil (Healing the Sick in Matters of Predestination, Wisdom and Reasoning)*, Researched by Esam Fars, Beirut: Beauty of Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. 1994. *Lesan al-Arab (Language of Arabs)*, Beirut: Institute of Thought for Printing, Publishing and Distribution, Third Edition. [in Arabic]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 2007. *Tohid dar Quran (Monotheism in the Quran)*, Qom: Esra, Third Edition. [in Farsi]
- Jorjani, Mir Sayyed Sharif. 1946. *Sharh al-Mawaghef*, Edited by Badr al-Din Nasani, Qom: Al-Sharif al-Razi, First Edition. [in Arabic]
- Khomeini, Sayyed Ruhollah. 2000. *Al-Talab wa al-Eradeh (Demand and Will)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, First Edition. [in Arabic]
- Khoyi, Abu al-Ghasem. 1997. *Mohazarat fi Osul al-Feghh (Lectures on the Principles of Jurisprudence)*, Transcribed by Mohammad Ishagh Fayyaz, Qom: Dar al-Hadi for Press, Fourth Edition. [in Arabic]

- Khoyi, Abu al-Ghasem. n.d. *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Explanation of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Foundation for the Revival of Imam Khoyi's Works. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. 1984. *Merat al-Oghul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul (Mirror of Intellects in the Explanation of the Narrations of the Prophet's Family)*, Researched by Seyyed Hashem Rasuli Mahallati, Tehran: Islamic Books Institute, Second Edition. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. n.d. *Haghh al-Yaghin (Complete Certainty)*, Tehran: Islamiyah. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser; et al. 1992. *Tafsir Nemuneh (Ideal Commentary)*, Tehran: Islamic Books House, 10<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman. 1993 a. *Awael al-Maghalat fi al-Mazaheb wa al-Mokhtarat (Primary Statements in Denominations and Anthologies)*, Qom: The World Conference of al-Sheikh al-Mofid, First Edition. [in Arabic]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn Noman. 1993 b. *Tashih Eteghadat al-Imamiyyah (Revision of Imami Shiite Beliefs)*, Qom: The World Conference of al-Sheikh al-Mofid, First Edition. [in Arabic]
- Morwarid, Hasan Ali. 1998. *Tanbihat Hawl al-Mabda wa al-Maad (Notes on the Origin and the Resurrection)*, Mashhad: Astan Qods Razawi, Second Edition. [in Arabic]
- Motahhari, Morteza. 2003. "Aghsam Tawhid: Bargozideh-yi az Yaddasht-hay Ostad Shahid Morteza Motahhari (Types of Monotheism: Anthology of the Notes of Martyr Morteza Motahhari)", in: *Ghabasat*, no. 30-31, pp. 11-22. [in Farsi]
- Motazeli, Abd al-Jabbar. 1962. *Al-Moghni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adal (Self-sufficiency in the Chapters of Unification & Justice)*, Researched by Jorj Ghanwati, Cairo: The Egyptian House. [in Arabic]
- Motazeli, Abd al-Jabbar. 2001. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Explanation of the Five Principles)*, Researched by Ahmad ibn Hosayn Abi Hashem, Beirut: Arab Heritage Revival House, First Edition. [in Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. n.d. *Sharh al-Esharat wa al-Tanbihat (Explanation of Signs and Warnings)*, Tehran: Nasr Institute. [in Arabic]
- Sabzewari, Molla Hadi. 1990. *Sharh al-Manzume*, Edited & Annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli, Tehran: Nab, First Edition. [in Arabic]

- Sayyed Morteza (Alam al-Hoda), Ali ibn Hosayn ibn Musa. 1985. *Rasael al-Sharif al-Morteza*, Researched by Seyyed Mahdi Rajayi, Qom: The Holy Quran Institute, First Edition. [in Arabic]
- Sayyed Morteza (Alam al-Hoda), Ali ibn Hosayn ibn Musa. 1991. *Al-Zakhirah fi Elm al-Kalam (Provision of Theology)*, Researched by Seyyed Ahmad Hoseyni, Qom: Islamic Publishing Institute. [in Arabic]
- Seyyeddan, Seyyed Jafar. 2001. "Tawhid (Monotheism)", in: *Ghabasat*, yr. 19, pp. 25-33. [in Farsi]
- Sobhani, Jafar. 1992. *Al-Elahiyat ala Hoda al-Ketab wa al-Sonnah wa al-Aql (Theology based on the Guidance of the Book, Sunnah, and Intellect)*, Qom: The World Center for Islamic Studies, Third Edition. [in Arabic]
- Sobhani, Jafar. 2003. *Nazariyeh al-Kasb fi Afal al-Ebad (Theory of Acquisition in the Actions of Servants)*, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute, First Edition. [in Arabic]
- Sobhani, Mohammad Taghi. 2012. "Kalam Imamiyeh: Rishah wa Ruyesh-ha (Imami Theology: Roots and Growths)", in: *Review & Critique*, yr. 17, no. 65, pp. 5-37. [in Farsi]
- Soyuri, Meghdad ibn Abdollah. 1985. *Ershad al-Talebin ela Nahj al-Mostarshedin (Guiding Students to the Approach of the Guided)*, Researched by Seyyed Mahdi al-Rajayi, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [in Arabic]
- Soyuri, Meghdad ibn Abdollah. 2001. *Al-Lawame al-Elahiyah fi Mabath al-Kalamiyah (Divine Allusions in Theological Topics)*, Researched by Mohammad Ali Ghazi Tabatabayi, Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, Second Edition. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 2005. *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Collection of Statements on the Interpretation of the Quran)*, Researched & Edited by Seyyed Hashem Rasuli Mahallati, Tehran: Naser Khoro, Eighth Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 1970. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Al-Alamy Foundation for Publications, Second Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2008. *Rasael Tohidi (Monotheistic Treatises)*, Translated by Ali Shirwani, Qom: Book Garden, First Edition. [in Farsi]
- Taftazani, Sad al-Din. 1989. *Sharh al-Maghased (Explanation of Intentions)*, Researched by Abd al-Rahman Omayrah, Qom: Al-Sharif al-Razi, First Edition. [in Arabic]

- Torkashwand, Hasan. 2015. *Tohid Afali az Negah Feragh wa Mazaheb Islami (Unity of Actions from the Point of View of Islamic Sects and Denominations)*, Tehran: Mashar, First Edition. [in Farsi]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. 1986. *Al-Eghtesad fima Yataallagh be al-Eteghad (Moderation in Doctrine)*, Beirut: Lights Institute, Second Edition. [in Arabic]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. n.d. *Al-Tebyan fi Tafsir Al-Quran (Clarification on the Interpretation of the Quran)*, Edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Arab Heritage Revival House, First Edition. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Omar. 1987. *Al-Kashshaf an Haghaegh Ghawamez al-Tanzil wa Oyun al-Aghawil fi Wojoh al-Tawil (Discovering the Facts about the Mysteries of Revelation and the Prominent Sayings on the Aspects of Interpretation)*, Beirut: Arabic Book Institute, Third Edition. [in Arabic]
- Zobeydi, Morteza. 1994. *Taj al-Arus men Jawaher al-Ghamus (Bride Crown from the Dictionary of Jewels)*, Edited by Ali Helali, Beirut: Institute of Thought, First Edition. [in Arabic]