

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ الْمُصْرِكِ

سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

فروست

شابک

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

عنوان دیگر

موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

اقوام کرباسی، اکبر، ۱۳۵۴ -، گردآورنده
جستارهای اعتقادی: اراده الهی/به کوشش اکبر اقوام
کرباسی؛ تحقیق پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام.

قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام، ۱۴۰۳.
۸۰۶ ص.

جستارهای اعتقادی؛ ۱۹. نشر معارف اهل بیت علیهم السلام؛ ۸۶.
۹۷۸-۶۲۲-۵۶۶۳-۸۲-۴

فبپا

کتابنامه: همچنین به صورت زیرنویس.

اراده الهی.

خدا (اسلام) -- اراده -- مقاله ها و خطابه ها

God (Islam) -- Will -- Addresses, essays, lectures

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلامنشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام

BP۲۱۸/۵

۲۹۷/۴۲

۹۹۱۵۲۳۶

جستارهای اعتقادی اراده الهی

به کوشش:

اکبر اقوام کرباسی

تحقیق:

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

جستارهای اعتقادی: اراده الهی

تحقیق:

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

ناشر: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام
چاپ: اشراق نویت چاپ: اول، ۱۴۰۳ش
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

تمام حقوق محفوظ است.

مراکز پخش

۱. قم، صفائیه، کوچه ۲۱، کوچه ۳، پلاک ۵۰
کد پستی: ۳۷۱۳۷۴۵۱۱۷ تلفن ۳۳۵۵۳۶۵۸-۰۲۵

۲. قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه
همکف، پلاک ۱۱، تلفن: ۳۷۸۴۲۴۴۳-۰۲۵

فهرست اجمالی

سخن پژوهشگرده.....	۷
پیشگفتار.....	۹

بخش اول: اراده الهی در کلام اسلامی / ۵۳

مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی / حسین نعيم آبادی، محمدتقی سبحانی	۵۵
نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا / اکبر اقوام کرباسی، محمدتقی سبحانی	۷۹
تحلیلی تاریخی از تلقی متکلمان مدرسه حله پیرامون ماهیت اراده خداوند / اکبر اقوام کرباسی	۱۰۳
تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله / اکبر اقوام کرباسی	۱۵۱
اراده الهی از منظر اشاعره / سید لطف الله جلالی	۱۷۷

بخش دوم: اراده الهی در فلسفه و عرفان اسلامی / ۲۱۱

تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه عنایت نزد ابن سینا / شهاب الدین ذوفقاری	۲۱۳
نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا / علی محمد ساجدی	۲۳۵
بررسی اشکال‌های فخر رازی بر دیدگاه‌های ابن سینا در اراده و فاعلیت الهی / محمد ذبیحی، شهاب الدین ذوفقاری	۲۶۵
فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی / سید محمد علی دیباجی	۲۸۹
بررسی و تحلیل اراده الهی از دیدگاه میرداماد / محمود صیدی، سید مصطفی موسوی اعظم	۳۱۹

صدرالمآلهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش رابطه خدا با جهان از نظر صدرای شیرازی/

۳۳۹	 علی محمد ساجدی
۳۶۹	 قاعده الواحد و فاعلیت الهی / جعفر شائظری
۳۸۹	 فراگیری عام اراده الهی از دیدگاه صدرالمآلهین/روح الله زینلی، سید مرتضی حسینی شاهرودی
۴۱۵	 بررسی تطبیق اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات / موسی ملایری، معصومه رضوانی
۴۴۹	 بررسی مسئله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک / علی ارشد ریاحی، زهرة السادات نصر
	 مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات / محمدعلی
۴۷۱	 دولت، موسی ملایری
۴۹۵	 نقد و بررسی نظریه ذاتی بودن اراده الهی / نقی غیائی

بخش سوم: اراده الهی در عرفان / ۵۳۹

۵۴۱	 اراده از منظر عارفان مسلمان / حسن امینی (ارگانی)
۵۵۷	 اراده از نگاه اهل عرفان / فاطمه طباطبائی

بخش چهارم: اراده الهی در معارف و حیانی / ۵۷۹

۵۸۱	 معناشناسی اراده الهی در آیات قرآن / اکبر اقوام کرباسی
۵۹۷	 بررسی مواجهه کلیبی و صدوق با احادیث مربوط به اراده خداوند / اکبر اقوام کرباسی
۶۲۳	 تغایر علم خدا با مشیت و اراده او / اصغر غلامی
۶۵۳	 مراحل فعل الهی در آیات و روایات / رضا برنجکار، مکارم ترجمان
۶۷۵	 چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم / ابراهیم کلانتری، حمرا علوی
	 تحلیل استشهدات قرآنی امام رضا (ع) در بحث اراده الهی در مناظره با سلیمان مروزی / فاطمه اصفهانی، رجانه
۶۹۷	 هاشمی
۷۲۷	 مفهوم شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا (ع) / حسین علی ترکمانی، اسماعیل شعبانی کامران
۷۵۱	 اراده الهی از منظر مرحوم میرزای اصفهانی (ع) / سید محمد بنی هاشمی

سخن پژوهشکده

پرسش‌هایی بزرگ همواره روح و عقل بشر را به خود مشغول داشته و انسان برای یافتن پاسخ آن به هر جا سر کشیده و پاسخی یافته است. از دل همین پاسخ‌ها انواع نظریه‌ها و دیدگاه‌ها شکل گرفته و افزایش افکار بیشتر، بر حیرت و سرگردانی بشر افزوده است.

به دلیل اهمیت همین پرسش‌ها ادیان الهی پاسخ‌گویی به این مسئله‌ها را سرلوحه رسالت خویش دانسته‌اند و نخستین حرکت پیامبران در جهت اصلاح داشته‌ها و دستاوردهای معرفتی بوده است. انبیا با بیدارسازی فطرت و با هشدار به عقل‌های خفته و خو گرفته به عادات و اندیشه‌های خام، راه‌هایی از حیرت و گمراهی را نشان دادند و مردمان را به شناخت بهتر حقایق رهنمون شدند. با این همه، به دلیل دشواری این موضوعات از یک سو و دلبستگی به داشته‌های پیشین از سوی دیگر، پیروان پیامبران نیز گاه از درک و دریافت دقیق حقایق وحی و امانده و دیدگاه‌های خویش را با معارف وحیانی در هم آمیخته‌اند. از این رو حضور پیامبران به صورت پیاپی، برای اصلاح تدریجی این اندیشه‌ها ضروری بوده است. قرآن بارها بر اهمیت رسالت عالمان ربانی و لزوم حضور و حرکت آنان در جامعه برای پاک‌سازی فکر و فرهنگ دینی تأکید کرده است. آری، نشر دانش دین و تبیین دقیق دیدگاه‌های اصیل اعتقادی در هر زمان و مکان بر دوش آگاهان سنگینی می‌کند و با گسترش شبهات و ابهامات، این امر ضرورتی دوچندان می‌یابد.

بدیهی است که امروزه در مواجهه با امواج فکر و فرهنگ چاره‌ای جز دوراندیشی و پژوهش در ابعاد و زوایای مسائل علمی نیست. برای شناخت درست حقیقت، پیش از هر چیز، باید آرا و اندیشه‌ها را به دقت بازشناخت و از چند و چون دیدگاه‌ها و چرایی‌شان پرده برداشت. مجموعه حاضر تلاش می‌کند که با گردآوری بهترین مقالات در یکی از موضوعات مهم

اعتقادی، امکان مقایسه و سنجش را برای پژوهندگان حقیقت فراهم سازد. این دفتر به موضوع اراده الهی اختصاص دارد. در گام نخست همه مقالات فارسی، تا زمان نشر این کتاب، گردآوری، بررسی و ارزیابی شد، ولی فقط تعدادی از آنها، که در ارزیابی های مکرر، پرمایه تر و مناسب تر تشخیص داده شدند، انتشار یافتند. آنچه در اینجا آمده، بی کم و کاست، همان متن اصلی مقالات است که بیشتر نشر یافته است و فقط ویرایشی صوری در متن صورت گرفته است. پیشنهاد می شود که این کتاب یک متن پایه برای درس فعل و فاعلیت خداوند در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری در نظر گرفته شود. اطلاعات بیشتر درباره محتوای مقالات، در مقدمه محقق ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر اکبر اقوام کرباسی آمده است که جا دارد از ایشان به خاطر تلاش فراوانشان تشکر کنیم. پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام ضمن سپاسگزاری از همه نویسندگان، از کسانی که در ساماندهی این اثر نقش آفرینی کردند، از جمله جناب آقای سید هادی ناطقی در حروف نگاری، سرکار خانم زهرا مقدسان در ویرایش ادبی و صوری و جناب آقای سید محمدجعفر منجم زاده در نمونه خوانی تقدیر می نماید. همچنین از جناب آقای مسعود اقوام کرباسی که مدیریت پژوهش و مدیریت انتشارات را عهده دار بودند، سپاسگزاری می کنیم. امید داریم که این کوشش ها مورد رضایت خداوند تعالی و اولیای پاکش قرار گیرد.

محمدتقی سبحانی

رئیس پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

پیشگفتار

اراده الهی و بحث از چگونگی و ماهیت آن، همواره از مسائل پرحاشیه و مورد دغدغه متدینان و اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. در نگاه خداپاواران، اراده الهی نقشی بنیادین در الهیات افعال و نظام فعل خداوند دارد.^۱ البته دلیل این اهمیت را در نقش زیرساختی اراده در نظام فعل الهی باید جست و جو کرد، زیرا فایده این بحث در مقام مهم ترین رکن الهیات افعال، طبیعتاً وابسته به اهمیت بحث از فعل پروردگار خواهد بود.

اما شناخت افعال خداوند از جهات گوناگونی اهمیت و ضرورت دارد. امروزه چه بسیارند اندیشمندانی که در این واقعیت با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راهی برای شناخت ذات خداوند وجود ندارد و حتی شناخت مستقیم اسماء و صفات خداوند نیز برای انسان‌ها ممکن نیست. اینان، تسبیح و تقدیس اسماء و صفات پروردگار در آیاتی نظیر ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^۲ را مؤیدی بر برداشت خود می‌دانند. با این وجود همچنان تأکید می‌کنند که چنین ادعایی به معنی انسداد راه شناخت خداوند نیست. در نگاه این اندیشمندان، عدم شناخت ذات الهی و یا معرفت مستقیم اسماء و صفات پروردگار به تعطیل درک و فهم منجر نمی‌شود، بلکه شناخت اوصاف الهی همچون علم و قدرت او، تنها از سامانه شناخت افعال عالمانه و قادرانه الهی میسور خواهد بود. این رویکرد، ستایش خدای تعالی از زبان علی علیه السلام را از بهترین شواهد خود می‌دانند که می‌فرمایند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الَّذِي لَمْ يَسْبِقْهُ وَقْتُ وَلَمْ يَتَقَدَّمْهُ زَمَانٌ وَلَمْ يَتَعَاوِزْهُ زِيَادَةٌ وَلَا تُقْصَانٌ وَلَمْ يُوصَفْ بِأَيِّنٍ وَلَا بِمَكَانٍ الَّذِي بَطَّنَ مِنْ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ وَظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا

۱. ر.ک: مک گرث، درسنامه الهیات مسیحی، بخش سوم.

۲. سوره اعلی، آیه ۱.

يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عَلَامَاتِ التَّنْذِيرِ الَّذِي سُئِلَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصْفُهُ بِحَدِّ وَلَا
بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفَتْهُ بِأَفْعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتُهُ وَلَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ
لِأَنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِطْرَتَهُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ وَهُوَ الصَّانِعُ لَهُنَّ فَلَا
مُدْفَعَ لِقُدْرَتِهِ»^۱.

نقش معرفت افزایی افعال الهی، نه تنها در شناخت صفات الهی که در بحث از ضرورت نبوت، مباحث مربوط به تشریع و بسیاری از مباحث مرتبط با عصمت، علم و یژه، خلقت نوری و... نیز موثر است؛ زیرا نظام هدایت‌گری خداوند، به تبیین فعل او وابسته است. همین طور است عمده ادله و تحلیل‌های مربوط به مباحث فرجام‌شناسی دینی، همچون حبط و تکفیر اعمال و... که همگی گرداگرد تبیین و شناخت نظام فعل الهی فهم و درک صحیح و واقعی خواهند داشت.

اما اهمیت شناخت فعل پروردگار و اراده الهی، منحصر در نقش و کارکرد معرفت‌شناسی دینی آن نیست؛ زیرا به خوبی می‌توان از نقش جهان‌شناختی و انسان‌شناختی فعل خداوند و اراده او نیز یاد کرد تا از چگونگی بازگشت تحلیل نظام جهان و قانونمندی عالم و طبعاً موشکافی‌های علمی پیرامون مباحثی همچون پیدایش جهان، ارسال رسل، نصب امام، معجزه، کرامت، تحقق معاد و قیامت و... به فعل الهی و اراده او خبر داد. همچنین بحث از چگونگی افعال انسان‌ها و اجبار یا اختیار آنها در تحقق افعال، ارتباط فعل انسان با قانون‌های طبیعت و مباحث مرتبط با شرور نیز در گرو مواضع اندیشمندان در مباحث افعال و بالخصوص اراده پروردگار است.

نقش تربیتی فعل خداوند در زیست مؤمنانه انسان‌ها نیز، سومین نکته‌ای است که اهمیت بحث از فعل الهی و اراده او را به ما گوشزد می‌کند. تربیت، تکامل و سعادت انسان از جمله اهداف بلندی است که ادیان، در پی دستیابی بدان هستند و البته عنصر رشد و تکامل انسان و انجام وظایف مؤمنانه، با اراده خداوند مرتبط است؛ زیرا بحث تشریع و اطاعت از پروردگار، التزام به دستورات اخلاقی، نگاه انسان به سرنوشت، بندگی، توسل، دعا، نیایش و...

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۱-۳۲، ح ۱؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱، ح ۷.

جملگی ارتباط وثیقی با فعل الهی و اراده خداوند و شئون آن دارد.

این همه نشان می‌دهد، مباحث فاعلیت خدای تعالی، حدوث و قدم افعال الهی، عینیت و غیریت صفات فعل خداوند با ذات خداوند، رابطه بین افعال الهی با ذات و دیگر صفات او مانند علم و قدرت، چگونگی تحقق فعل پروردگار و فرایند تحقق آن، مراتب فعل الهی نظیر مشیت، اراده، تقدیر، قضا و آثار و نتایج ذو مراتب دانستن افعال خدا همچون مباحث بداء، شرور، تردد و ...، جبر و اختیار، سعادت و شقاوت، هدایت و اضلال، حبس و تکفیر اعمال، حسن و قبح عقلی و ...، همه وابسته به تبیین ماهیت فعل خدا و خصوصاً مهم‌ترین رکن آن یعنی اراده پروردگار است.

طبیعتاً این جایگاه و منزلت، نه تنها در کتاب و سنت، بلکه می‌بایست میان اندیشمندان نیز جلوه قابل توجهی داشته باشد و ایده‌های متعددی از ماهیت اراده الهی، در نظام‌های مختلفی از الهیات افعال نتیجه داده باشد. تاریخ بهترین شاهد برآورده شدن این انتظار است تا از دل آن نشان داده شود فعل و اراده خداوند در طول دوره‌های مختلف فکر و اندیشه اسلامی، چه تبیین‌های متفاوتی به خود دیده است؛ ایده پردازی‌هایی که نسبت پاره‌ای از آنها با متون و حیانی چندان روشن نیست و چه بسا در طول این مسیر تاریخی و در داد و ستدهای علمی متکلمان با دیگر دانش‌ها، بسیاری از زوایای دقیق و کلیدی خویش را از دست داده باشد.

اما همین تاریخ، متأسفانه به ما نشان می‌دهد، با تمام اهمیتی که مباحث مربوط به فعل و اراده پروردگار در قرآن و سنت و در نظام الهیات اسلامی دارد، هرچه از آغاز طرح این مسئله در متون و حیانی به دوران امروزین نزدیک می‌شویم، مسئله فعل الهی و اراده خداوند، به حاشیه رفته و یا به دیگر صفات الهی همچون علم، تحویل برده شده است. پرسش از چرایی این اتفاق، خود داستانی دارد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود. در گام نخست این نوشتار، تصویری که منابع و حیانی از اراده الهی ساخته‌اند تقریر و در ادامه، سرنوشت نظریه‌پردازی اندیشمندان در طول تاریخ فکر و اندیشه دنبال شده است. تذکر این مطلب نیز مفید است که هرچند تلاش شده جان‌مایه رویکردها و نظریه‌پردازی‌ها در همین مقدمه

ارائه و مطرح گردد، اما شواهد و تفصیل مباحث، در میان مقالاتی که در این جستار گرد هم آمده، قابل پی جویی است.

اراده الهی در منابع وحیانی

تحلیل معناشناسی آیاتی نظیر «... وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»^۱، «... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»^۲، «... فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ»^۳ نشان می دهد تحقق افعال الهی از مجرای اراده او است. آیاتی دیگر نظیر «... إِنَّ اللَّهَ يَخُكُّكُمْ مَا يُرِيدُ»^۴ نیز دامنه و گستره این فعل را نشان می دهد که نه تنها افعال خداوند در حوزه تکوین، که تشریع «احکام» الهی را نیز به اراده پروردگار پیوند می زند. قرآن کریم این صفت خداوند را با واژگانی همچون «إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...»^۵، «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا...»^۶، «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا...»^۷ هم نشین کرده است. مقید شدن اراده با ادات شرط، خود حاوی این پیام است که خداوند به نحوی اراده خویش را به پاره ای از شرایط تعلیق کرده و این یعنی اراده، امری همیشگی نیست بلکه وابسته به حصول شرایطی است. این تصویر از اراده، با تلقی صفات ذاتی که همواره و پیوسته برای خداوند ثابت است، سازگاری ندارد و طبعاً ذاتی بودن صفت اراده را برنمی تابد.

از سویی دیگر واژه هایی چون مشیت، قضا، قدر، إذن، قیام و کتاب در قرآن کریم به عنوان واژگانِ جانشین برای اراده به کار رفته است. معناشناسان معتقدند «جانشینی»، منعکس کننده نوعی رابطه معنایی نسبی بین واژگان مورد بحث است؛ البته نه به معنای هم معنایی کامل و مطلق بین دو کلمه.^۸ بنابراین از جانشینی این واژگان با اراده در قرآن، نمی توان ترادف

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۳.

۲. سوره حج، آیه ۱۴.

۳. سوره بروج، آیه ۱۶.

۴. سوره مائده، آیه ۱.

۵. سوره احزاب، آیه ۱۷؛ همین محتوا در سوره فتح، آیه ۱۱ نیز منعکس شده است: «إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا».

۶. سوره زمر، آیه ۴.

۷. سوره یس، آیه ۸۲.

۸. ر.ک: کردی، وجوه الاستبدال فی القرآن الکریم، مقدمه کتاب.

معنایی استفاده نمود، ولی می‌توان هماهنگی و ارتباط معنایی آنها با یکدیگر را دریافت. برای نمونه مقایسه آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱ با آیه ﴿...إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ و آیات مشابه^۳ نشان می‌دهد مقوله «كُنْ فَيَكُونُ» در قرآن کریم، با دو واژه اراده و قضا ارتباط مستقیم دارد، به گونه‌ای که مشخصاً یک فعل یا امر ثابت، یک بار به واژه قضا و بار دیگر با واژه اراده تحقق می‌یابد. در نمونه‌ای دیگر، ارتباط معنایی وثیق بین دو واژه اراده و مشیت را می‌توان در آیاتی نظیر ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^۴ یافت که در آن خواست خداوند در ابتدای جمله شرطیه با واژه مشیت و در انتهای جمله با واژه اراده منعکس شده است. مقاله «معناشناسی اراده الهی در آیات قرآن» کوشیده است بر پایه کاربرست روش معناشناسی، اراده الهی را در قرآن کریم مطالعه نماید و مدلی از این مفهوم در آیات قرآن ارائه دهد.^۵

آنچنان که قرآن پژوهان گزارش کرده‌اند، واژه «اراده» و مشتقات آن ۱۳۹ بار در قرآن کریم وارد شده است.^۶ شناخت صحیح و جامع این صفت الهی، تنها از طریق معلمان و مفسران سترگ این کتاب آسمانی یعنی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) میسر است که گفتارشان، تبیین‌گر همان محتوای قرآن می‌باشد.

اما مروری بر روایات این موضوع حاکی از این است که اراده به معنای فعل شناسانده شده است؛ آنجا که امام صادق (علیه‌السلام) به صفوان بن یحیی فرمودند:

«... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ...»^۷

۱. سوره یس، آیه ۸۲.

۲. سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۳. ر.ک: ﴿...مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سوره آل عمران، آیه ۴۷)؛ «مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سوره مریم، آیه ۳۵)؛ «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سوره غافر، آیه ۶۸).

۴. سوره بقره، آیه ۲۵۳.

۵. ر.ک: «معناشناسی اراده الهی در آیات قرآن»، در همین جستار.

۶. میرلوحی، ترازف در قرآن کریم، ص ۱۹۹.

۷. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۷، ح ۱۷؛ همچنین ر.ک: همو، عیون أخبار

البته در روایات، این فعل یا اراده خداوند در دو قالب «مصدری» و «حاصل مصدری» به کار رفته است. اطلاق مصدری اراده همان صفتی است که حقیقت فعل الهی را پوشش می‌دهد و به معنای مطلق اختیار کردن است و اطلاق حاصل مصدری آن، فعل در معنای مفعول و یا مخلوق به معنای آنچه اراده شده است، می‌باشد. همین اختلاف، احکام متفاوتی برای این دو معنا از اراده را نیز رقم زده است.

آن طور که از روایات برمی‌آید، کیفیت اراده در معنای فعل مصدری، امری مجهول و نامشخص است؛ همان طور که ذات الهی این‌گونه است. این حقیقت را در ذیل فرمایش پیش‌خوانده از امام صادق علیه السلام به صفوان بن یحیی می‌بینیم که فرمودند:

«... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ... وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ».

اراده در این معنا، با مشیت و ابداع و خلق مترادف است؛ همچنان که امام رضا علیه السلام فرمودند:

«أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ، مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ».^۱

شواهد دیگری، هم در آیات و هم در روایات وجود دارد که در آنها اراده مساوی و برابر با مشیت دانسته شده است. مثلاً در قرآن کریم آیات مبارکه ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^۲ یا ﴿... إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^۳ به روشنی نشان می‌دهد که «شاء» در معنا و مفهوم اراده به کار گرفته شده است. در روایات نیز اراده و مشیت در کنار هم و به معنای یکسان به استخدام گرفته شده است. برای نمونه از امام رضا علیه السلام روایتی وجود دارد که راوی، پیرامون امر بین الامرین می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرماید:

«فَأَمَّا الطَّاعَاتُ، فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ فِيهَا، الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا، وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئَتُهُ فِي الْمَعَاصِي، التَّهْيِي عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا».^۴

۱. رضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۱۹، ح ۱۱.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۳۵، ح ۱؛ رک: همو، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۷۳، ح ۱.

۳. سوره بقره، آیه ۲۵۳.

۴. سوره هود، آیه ۱۰۷.

۴. همو، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۱۷.

همان طور که ملاحظه می‌شود در این روایت مشیت و اراده هم‌نشین یکدیگر و در یک معنا به کار رفته‌اند. اما ارتباط و نسبت این خصیصه و ویژگی با ذات الهی چگونه در روایات منعکس شده است؟

نسبت سنجی صفت با ذات، از مهم‌ترین مباحث وجودشناسی در عرصه الهیات است که متکلمان مسلمان در قبال آن موضع‌گیری‌های گوناگونی کرده‌اند. غیریت ذات از صفات، عینیت ذات با صفات، نیابت ذات از صفات و نظریه احوال، بارزترین موضع‌گیری‌ها هستند.^۱ اینکه کدام یک از این نظریه‌ها مورد تأیید منابع وحیانی امامیه است، اینک مد نظر نیست. اما مشخصاً در مورد اراده، روایات گوناگونی وجود دارد که از این نسبت خبر می‌دهد و ذاتی یا فعلی بودن اراده را چه در معنای مصدری و چه در معنای حاصل مصدری اش روشن می‌کند. ناگفته روشن است در ذاتی یا فعلی دانستن اراده نمی‌توان به تعاریف پسینی از صفات ذات و صفات فعل مراجعه کرد و از آنها ملاک گرفت، بلکه ملاک را باید از خود روایات اخذ نمود. این معیار و ملاک را می‌توان از بین برخی روایات جست‌وجو کرد که با وجود یکی از سه ویژگی زیر در هر صفتی، آن صفت در شمار صفات فعل خداوند قرار خواهد گرفت:

۱. حدوث صفت؛

۲. امکان اسناد نقیض آن صفت به خداوند متعال؛

۳. نیازمندی آن صفت به یک متعلق.

بررسی‌های بعدی نشان می‌دهد که این سه ملاک و خصلت در مورد اراده خداوند وجود دارد. حدوث، نخستین معیار برای فعلی دانستن یک صفت است؛ زیرا ذات محل حوادث نیست و امر حادث نمی‌تواند در مرتبه و رتبه ذات قرار گیرد، و صفتی که ذاتی باشد ازلی و ابدی بوده و مخلوقیتی ندارد. این مضمون را در روایتی از ابی بصیر می‌توان دید که به امام صادق علیه السلام عرضه داشته است:

۱. ر.ک: فخر رازی، *لوامع البينات*، ص ۴۳؛ شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۸؛ اشعری، *مقالات الإسلامیین*، ص ۱۶۴-۱۶۶ و ۴۸۶؛ شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۱۰۵؛ ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۱۲۳-۱۵۶.

فلم یزل الله متحرکاً؟ قال: فقال:

«تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ».

قال: قلت: فلم یزل الله متکَلِّماً؟ قال: فقال:

«إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزْلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمٌ»^۱.

از این روایت این چنین برداشت می شود که خداوند از ازل، موصوف به پاره ای از صفات نیست و با حدوث، بدان صفات موصوف می شود. ویژگی حدوث برای اراده را در روایت دیگری نیز از زبان امام صادق (ع) می خوانیم که فرمودند:

«الْمَشِيَّةُ مُّحَدَّثَةٌ»^۲.

تکرار این مطلب مفید است که اراده در معنای مصدری با مشیت و خلق از عدم و ابداع هم معنا است.^۳

نقل ابی سعید قَمَاط از امام صادق (ع) بدین مضمون که «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»^۴ نیز نشان می دهد اراده و مشیت، امری مخلوق و حادث است. در این روایت، حضرت با مخلوق دانستن مشیت، ذاتی بودن اراده را رد می کنند؛ اما نکته شایسته توجه آن است که همین مخلوق را در عداد و کنار دیگر مخلوقات نشانده و آن را مخلوقی معرفی کرده اند که اشیاء به واسطه آن خلق می شوند.

در روایتی دیگر از امام صادق (ع) خطاب به عمر بن اُذَینه، خلق مشیت بنفسه، ویژگی ممتاز و منحصر به فرد مشیت دانسته شده که سایر مخلوقات از این ویژگی محروم هستند و همگی به واسطه مشیت خلق می شوند:

«خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»^۵.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۷، ح ۱۸.

۳. همان، ص ۴۳۵، ح ۱. همچنین ر.ک: همو، عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۷۳، ح ۱.

۴. همو، التوحید، ص ۳۳۹، ح ۸.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴.

به روشنی واضح است این مضامین، ایجاد مشیت یا اراده را غیر از ایجاد مراد می‌دانند و نباید آن را با مراد یکسان پنداشت. در واقع این دسته از روایات نشان می‌دهند که مشیت یا اراده، هویتی مستقل از ذات دارد؛ چرا که مخلوق و حادث است.

دومین معیار برای شناخت صفات فعل، امکان اسناد نقیض آن صفت به خداوند بود؛ برخلاف صفات ذات که محال است نقیض آن به خدا اسناد داده شود. یعنی ممکن است خداوند باشد و متکلم نباشد و حال اینکه ممکن نیست خداوند باشد و علم و قدرت و سمع و بصر نداشته باشد. چرایی این امکان و عدم امکان نیز از پاسخ امام صادق علیه السلام خطاب به ابی بصیر در روایت پیش خوانده قابل برداشت است که صفات فعل به متعلق نیاز دارند، در حالی که صفات ذات این‌گونه نیستند.^۱ نیاز صفات فعل به متعلق را در روایتی دیگر می‌توان دنبال کرد که امام صادق علیه السلام در پاسخ به سوال عاصم بن حمید نقل کرده‌اند. در این روایت، عاصم از ازلیت اراده خداوند می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرمایند:

«إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ، بَلْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ».^۲

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این نقل، علم و قدرت در شمار صفات ازلی و ذاتی خداوند محسوب شده است، اما اراده، این چنین نیست و تا زمانی که مُرادى نباشد، نمی‌توان از مرید بودن خداوند دم زد. این در حالی است که چه معلوم و یا مقدوری باشد و چه نباشد، خداوند عالم و قادر است. این روایت، سومین ویژگی صفات فعل را نیز به ما نشان می‌دهد که اراده مانند صفتی شناسانده شده که وجودش نیازمند یک متعلق است و از همین رو در عداد صفات ذات جای نمی‌گیرد؛ یعنی برخلاف علم و قدرت که می‌توان خداوند را عالم بلامعلوم و قادر بلامقدور خواند،^۳ اما نمی‌توان مرید بلامراد دانست.

«حدوث و خلق» امکان «استناد نقیض صفت به خداوند» و «نیازمندی به متعلق» سه ویژگی‌ای بود که این روایات برای صفات فعل معرفی کرده‌اند و این سه در اراده به خوبی به

۱. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱.

۲. همان، ص ۱۰۹، ح ۱. همچنین ر.ک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۸، ح ۱۵.

۳. این مطلب را امام صادق علیه السلام در نقلی به ابابصیر می‌فرمایند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مُقْدُورٌ...» (ر.ک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۹، ح ۱).

چشم می‌آید.^۱ از همین رو نیز امام رضا علیه السلام به طور صریح به سلیمان بن جعفر جعفری فرمودند:

«الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ».^۲

بر این اساس، اراده حقیقتی مخلوق و در شمار صفات فعل خداوند طبقه‌بندی می‌شود. نکته‌ای که در روایات امامیه به‌ویژه بر آن تأکید شده است، غیریت و تفاوت اراده با علم خداوند است. اگرچه عینیت علم و اراده در طول تاریخ اندیشه، قائلانی همچون فلاسفه داشته و دارد، اما منابع وحیانی صراحتاً دوگانگی علم و اراده را بیان می‌کنند. برای نمونه در خبری از امام صادق علیه السلام، راوی مشخصاً از این همانی یا غیریت علم و اراده می‌پرسد:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علم الله ومشيتيه هما مختلفان أو متفقان؟

و حضرت در جواب می‌فرماید:

«الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيَّةُ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَلَا تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ. فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ إِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَعِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيَّةِ».^۳

همان‌طور که ملاحظه می‌شود امام صادق علیه السلام صراحتاً بین اراده و علم تفاوت می‌نهند و ضمن ارائه دلیل، مقام اراده را پس از علم معرفی می‌کنند. در واقع امام علیه السلام بر این نکته اشاره می‌کنند که اراده برخلاف علم، صفت فعل خدا و خارج از مرتبه ذات او است.

اما اراده در روایات امامیه معنایی حاصل‌مصدری نیز دارد؛ یعنی فعل یا اراده در معنای یک مخلوق و یا مفعول و یا آنچه اراده شده نیز به کار رفته است. توضیح بیشتر این معنا از اراده، تا اندازه‌ای بر تبیین به‌گستره اراده خداوند متوقف است. گستره و دایره نفوذ اراده خداوند در روایات نیز هم‌گام با قرآن، هر دو عالم تکوین و تشریع را در بر می‌گیرد؛ بنابراین خداوند در منابع وحیانی، صاحب دو اراده تشریعی و تکوینی دانسته شده است. اراده تشریعی همان حب و کراهت، امر و نهی و یا رضا و سخط خدا است و اراده تکوینی، طلب تحقق یا همان

۱. ر.ک: «مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی»، در همین جستار.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۸، ح ۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۲.

فعل تکوینی است که در دو مرتبه «ایجاد تقدیری» و «ایجاد عینی» محقق می‌شود.^۱ این دو مرتبه را از پرسش مالک جهنی از امام صادق علیه السلام می‌توان فهمید که از حضرت درباره آیه «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا»^۲ می‌پرسد و حضرت جواب می‌دهند: «لَا مُقَدَّرًا وَلَا مُكُونًا».

سپس از آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا»^۳ سؤال می‌کند و این چنین پاسخ می‌گیرد:

«كَانَ مُقَدَّرًا غَيْرَ مَذْكُورٍ»^۴.

توجه به کانون سوال مالک جهنی از آیات، مهم و قابل توجه است. پرسش او از آیه نخست، پرسش از حکایت موطنی است که انسان چیزی نبوده؛^۵ چه مقدر و چه مذکور و محقق. اما پرسش او از آیه دوم، پرسش از هنگامه‌ای است که انسان شیء «مذکور» نیست. کنار هم قرار گرفتن «مذکور» و «مکون» در پاسخ حضرت، به خوبی نشان می‌دهد که مذکور به معنای مکون و عینیت یافته بیرونی است و لذا می‌فرماید: یعنی شیء مقدر شده بود ولی مذکور نبود. این بدین معنا است که در فرایند تحقق فعل، دو مرتبه را باید در نظر گرفت؛ نخست مرتبه‌ای قبل از عینیت یافتن خارجی فعل که به آن «خلق تقدیری» گفته می‌شود و دوم، مرتبه‌ای که فعل، عینیت یافته و نمود بیرونی پیدا می‌کند که از آن به «خلق عینی» تعبیر می‌شود.^۶

اما شمار قابل توجهی از روایات، حاوی این پیام هستند که خلق تقدیری دارای مراتب و نظام خاصی است و برای عینیت یافتن امری در عالم خارج، گریزی از طی این مراتب نیست. حسب این دست روایات، هر فعل و اتفاقی که در این عالم رخ می‌دهد و به اصطلاح

۱. ر.ک: شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. سوره مریم، آیه ۶۷.

۳. سوره انسان، آیه ۱.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۵.

۵. «لم يكن شيئاً».

۶. بر اساس روایات، خلق تقدیری در رتبه علم فعلی حق تعالی جای می‌گیرد و از سنخ علم فعلی خداوند است. به این مطلب در بخش‌های بعدی بیشتر پرداخته خواهد شد.

به عرصه «کون» می‌رسد، چند مرحله را پشت سر نهاده است. در روایتی از حریر بن عبدالله و عبدالله بن مُسکان از امام صادق (ع) این مراحل در هفت رتبه معرفی شده است:

«لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ»^۱.

این مراحل اگرچه در روایات دیگر با تعداد و یا ترتیب‌های متفاوتی ذکر شده‌اند،^۲ اما نقطه اشتراک تمامی آنها، ذو مرتبه دانستن فعل یا تکوین تقدیری خداوند و در واقع معرفی نظام آفرینش الهی است. این بدین معنا است که فعل خداوند در شکل حاصل مصدري‌اش، امری ذو مرتبه دانسته شده که با عناوینی همچون مشیت، اراده، تقدیر و قضا معنون شده است. تفاوت‌های معنایی این مراتب فعل الهی در روایاتی دیگر تبیین شده است.^۳ به هر حال نقطه مشترک روایاتی که فعل الهی را ذو مرتبه می‌دانند، چهار مورد مشیت، اراده، قدر و قضا است که رتبه همگی قبل از عینیت یافتن شیء است و مانند مقدمات تحقق عینی فعل، تلقی می‌شوند.^۴

نتیجه اینکه عالم تکوین تقدیری، دارای چند مرتبه و مرحله با نام و نشان مشیت، اراده، تقدیر، قضا، اذن، کتاب، اجل است. مشیت به معنای ابتداء الفعل، شبیه‌خطور یک تصمیم در ذهن است. اراده، عزیمت بر این تصمیم و تقدیر، هندسه و تعیین محدوده تصمیم خواهد بود. قضا، إبرام و محکم کاری فعل و إِمضاء، مرحله انتقال از عرصه تقدیر به حوزه عینیت خارجی است. از همین رو تا هنگامه‌ای که شیء به مرحله إِمضاء نرسیده باشد، «شیء مذکور»

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۹، ح ۱.

۲. همان، ص ۱۵۰، ح ۱؛ همان، ص ۱۴۸، ح ۱۶.

۳. حلوانی، نزهة الناظر وتنبیه الخاطر، ص ۱۳۳، ح ۲۷؛ برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، ح ۲۳۷؛ قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۴؛ همچنین رک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۸، ح ۴؛ برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، ح ۲۳۸؛ کلینی، الأصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۱.

۴. همان‌طور که مشاهده شد در برخی از روایات این مراحل تا هفت مورد نیز شمارش شده است. «کتاب»، «اذن» و «اجل» سه واژه‌ای هستند که علاوه بر چهار مورد قبلی در چند روایت دیگر اضافه شده‌اند (رک: کوثری، فرهنگ تحلیلی وجوه و نظائر در قرآن، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰ و ۲۱۰-۲۱۳؛ همان، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۸۶؛ همچنین رک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۴۱).

نیست بلکه «شیء مقدر» است.^۱ این همه، فعل الهی را سامان می‌دهند، فعلی که به اعتبار مطلق طلب یا خلق این مراحل، اراده در معنای مصدری است و به اعتبار خلق و تحقق تقدیری این مراتب، اراده یا فعل در معنای حاصل مصدری است. توجه به این نکته لازم است که اراده در این معنا نیز امری حادث و مخلوق خداوند است، اما مهم‌تر از آن، ماهیت امر مخلوق در معنای حاصل مصدری است. سنخ وجودی شیء مقدر یا همان ماهیت اراده مخلوقی، از نکات جالبی است که در روایات به آن اشاره شده است. در واقع سوال این است که نوع وجودی که اشیاء در مرحله ایجاد تقدیری به آن محقق می‌شوند، چگونه وجودی است؟ پاره‌ای از روایات، حاکی و حاوی این داده‌اند که خداوند با اراده اشیاء، آنها را خلق و یا تحقق علمی بخشیده است. مثلاً در دعایی تعلیمی به رسول اکرم صلی الله علیه و آله در واقعه معراج می‌خوانیم: «لَا شَيْءَ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ فِي عِلْمِهِ»^۲ بدین معنا که چیزی جز آنچه خداوند در علم خود مشیت یا اراده فرموده، موجود نمی‌شود و هر آنچه که خلق می‌شود، قبلاً در علم خداوند مورد مشیت قرار گرفته است. اما این علم کدام علم خداوند است؟

در روایات امامیه دو مرتبه از علم برای خداوند تصویر شده که از آن به تعبیر مختلفی یاد شده است. مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که خداوند علم خاص و علم عام دارد:

«إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى عِلْماً خَاصّاً وَعِلْماً عَامّاً»^۳.

این دست روایات پرتعداد به روشنی نشان می‌دهند که خداوند علمی دارد که احدی از آن مطلع نیست. اما در مقابل این علم، علم دیگری به خداوند منسوب شده است که ملائکه مقرب، انبیاء مرسل و ائمه معصومین علیهم السلام از آن مطلع هستند. نکته قابل توجه آن است که علم در رتبه ذات باری تعالی - به هر شکل که تعریف شود - هیچ گونه محدودیت و تعینی را نمی‌پذیرد. از همین رو می‌توان گفت علم خدا در این رتبه، معلوم پذیر نیست؛ چرا که معلومات، متکثر و متعین هستند و این تعین و تکثر - حتی تعین عقلی و وهمی - نمی‌تواند

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۵.

۲. کفعمی، المصباح، ص ۱۸۹.

۳. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۸، ح ۱۴؛ صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۱۱، ح ۱۱؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۸، ح ۱۵؛ همان، ص ۱۳۸، ح ۱۴.

به ذات بسیط الهی راه پیدا کند، زیرا ذات را از بساطت خارج کرده و از دایره توحید بیرون می‌برد. از آن سو می‌دانیم خداوند در مرتبه ذات، عالم است و جهلی برای او متصور نیست. جمع میان این دو جهت، یعنی قطعی بودن علم الهی و راه نداشتن تعین و تکثر به علم ذاتی خداوند، ما را به نوعی از علم و آگاهی رهنمون می‌کند که با تلقی ما از علم متفاوت است. علم در ارتکاز ما، ذات اضافه‌ای است میان عالم و معلوم. اما به دلایل پیش گفته، این معنا در مورد ذات آگاه و عالم خداوند قابل استناد نیست، زیرا در آن رتبه نمی‌توان هیچ گونه معلوم متعینی را در نظر گرفت. از این رو منابع و حیانی، علم در مرتبه ذات خداوند را «علم بلامعلوم» دانسته‌اند؛ علمی که برای مخلوقات حتی انبیاء و اولیا، درکی از آن وجود ندارد. امام صادق علیه السلام در نقلی به ابابصیر می‌فرمایند:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ...»^۱

در واقع امام با این بیان چنین ابراز می‌کنند که می‌توان خداوند را از ازل به عالم بودن توصیف کرد؛ هرچند معلوم متعینی برای آن علم تصور نشود. همان طور که در روایت نیز اشاره شده این علم، همان علم در مرتبه ذات بوده و احدی از کیفیت آن اطلاع ندارد.^۲

اما نوع دوم علم الهی، علمی است که به برخی مخلوقات - همچون ملائکه مقرب و انبیاء مرسل و ائمه معصومین علیهم السلام - عطا می‌شود. همین امکان عطای علم، نشان می‌دهد که علم ذاتی خداوند نیست و در رتبه فعل الهی قرار دارد و مخلوق او است. اگر ویژگی اصلی علم ذاتی، تعیین ناپذیری و بلامعلوم بودن آن دانسته شد، لاجرم این علم، معلوم‌پذیر، محدود و متعین است. در روایت پیش گفته از امام صادق علیه السلام به ابابصیر، به همین نکته اشاره شده است که پس از خلق اشیا، می‌توان از معلومات خبر گرفت و از آن صحبت کرد:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ... فَلَمَّا أَخَذَتْ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ،

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۹، ح ۱.

۲. روایات فراوان دیگری در این زمینه وجود دارد. برای نمونه ر.ک: همو، التوحید، ص ۱۳۹، ح ۲؛ همان، ص ۵۷، ح ۱۴؛ همو،

عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۴۹، ح ۵۱.

وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ...»^۱.

نتیجه اینکه این علم معلوم‌پذیر متعین - که از آن به علم فعلی، علم مخلوقی و یا علم محمولی یاد می‌کنیم - در مقابل علم ذاتی بلامعلوم است.

با این مقدمه می‌توان به دعایی که به رسول خدا در معراج تعلیم شده بود بازگشت: «لَا شَيْءَ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ فِي عِلْمِهِ»؛ چیزی جز آنچه خداوند در علم خود مشیت فرموده، موجود نمی‌شود.^۲ سوال این بود که این علم، کدامین نوع از علوم منسوب به خداوند است. اما می‌دانیم مشیت، مخلوق خدا است و امر مخلوق، در ذات خالق راه ندارد، بنابراین بی‌معنا است اگر علم ذاتی خداوند، ظرف مشیت او باشد؛ بدین معنا که مراد از «عِلْمِهِ»، علم محمولی و فعلی خدا و بیانگر مشیت او است. در واقع می‌توان گفت مشیت خداوند، ایجاد «علمی» اشیا پیش از ایجاد «عینی - خارجی» آنها است.

همین مدعا را می‌توان از ناحیه‌ای دیگر نیز نشان داد که اراده در معنای حاصل مصدری‌اش، همان علم فعلی یا محمولی خداوند است. در روایات پیشین خواندیم علم خاص خدا، علم ذاتی و منحصر در ذات باری تعالی است. اما علم فعلی، علمی است که به ملائکه مقرب، انبیاء مرسل و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز عطا شده است. از آن سو در روایتی، ذیل آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۳ می‌خوانیم:

«إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قُلُوبَ الْأَيِّمَةِ مَوْدًا لِإِرَادَتِهِ، فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شَيْئًا شَاءَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»»^۴.

یا در زیارت سید الشهدا علیه‌السلام می‌خوانیم:

«إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهَيِّطُ إِلَيْكُمْ»^۵.

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۹، ح ۱.

۲. کفعمی، المصباح، ص ۱۸۹.

۳. سوره انسان، آیه ۳۰؛ سوره تکوین، آیه ۲۹.

۴. صفار، بصائر الدرجات، ص ۵۱۷، ح ۴۷.

۵. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۷۷، ح ۲.

این معنا و مضمون را بسیاری از روایات که مفاد آنها عرضه مقدرات بر ائمه علیهم السلام در شب قدر است نیز تقویت می‌کند. به راستی آنچه در شب قدر به ائمه علیهم السلام عرضه می‌شود، مجموعه‌ای از مقدرات الهی است و اگر ظرف و وعاء این مقدرات، ائمه معصومین علیهم السلام باشند، آنگاه باید اذعان کرد که این امور عرضه شده در شب قدر، همان علمی است که ظرفیت عطای آن برای ملائکه مقرب و انبیاء مرسل وجود داشت و آن همان علم فعلی خداوند است. در نتیجه مشیت، اراده، تقدیر و قضا همگی از سنخ علم می‌باشند؛ علمی که توسط خداوند خلق شده و به برخی از مخلوقات عالم عطا می‌شود.

در روایات به اقسام اراده و مشیت نیز توجه داده شده است. به طوری که از برخی روایات دو نوع مشیت و اراده برای خداوند برداشت می‌شود؛ یکی مشیت و اراده «حتم» و دیگری مشیت و اراده «عزم». این دو نوع را در روایتی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم که فرمودند:

«إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَمَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَإِرَادَةٌ عَزْمٌ»^۱

این اراده که مانند مرتبه‌ای از افعال الهی و به عنوان رتبه‌ای از علم فعلی خداوند شناسانده می‌شود، به دو صورت حتمی و غیر حتمی است. نوع اول آن غیر قابل تغییر و بداء ناپذیر است، اما در مواردی که غیر حتمی باشد، می‌تواند هر یک از این موارد تغییر کرده و اراده نوینی به وجود آید. طبیعی است با تغییر هر یک از مراتب فعل الهی، فعل یا اراده الهی نیز تغییر خواهد کرد.^۲

نکته جالبی که در روایات بیان شده، ارتباط اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند است. اشاره شد که اراده تشریعی همان حب و کراهت، امر و نهی و یا رضا و سخط خدا است و اراده تکوینی، طلب تحقق یا همان فعل تکوینی (تقدیری و یا خارجی) است.^۳ در روایتی از

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۱، ح ۴؛ منسوب به امام رضا علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، ص ۴۱۰.

۲. ر.ک: «تغایر علم خدا با مشیت و اراده او» در همین جستار.

۳. این مضمون را می‌توان در پرسشگری معاویه شامی از علی بن موسی الرضا علیه السلام یافت که در پاسخ به سوالی پیرامون امر بین الامرین فرمودند: «... وَجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِيْتَابِ مَا أُمِرُوا بِهِ وَتَرْكُ مَا نُهُوا عَنْهُ». فقلت له: فهل لله عز وجل مشية وإرادة في ذلك؟ فقال: «فَأَمَّا الطَّاعَاتُ فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا، وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئُهُ فِي الْمَعَاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا». قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال: «نَعَمْ، مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعِبَادُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ إِلَّا وَلِلَّهِ»

امام صادق علیه السلام همین ارتباط مورد پرسش قرار گرفته که «شَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى؟» و حضرت در پاسخ می‌فرمایند: «آری». راوی می‌پرسد:

و أَحَبَّ؟ قال: «لا». قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟!

امام در اینجا احتمالاً به این دلیل که مصلحت نمی‌بیند سطح عمیق‌تری از موضوع را بشکافند صرفاً می‌فرمایند: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا»^۱.

بحث از خواست و اراده خداوند و جمع آن با رضا و سخط او در روایات دیگر نیز مطرح شده است. از امام صادق علیه السلام روایتی بدین مضمون در اختیار داریم؛

«شَاءَ وَأَرَادَ وَلَمْ يَحِبَّ وَلَمْ يَرْضَ. شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ إِلَّا يَعْلَمُهُ وَأَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ وَلَمْ يَحِبَّ أَنْ يَقَالَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَلَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»^۲.

این نمونه روایات، حاکی از این مطلب هستند که بین خواست تکوینی خداوند و رضایت و محبت یا سخط و غضب او تفاوت است. به بیانی دیگر، تعلق اراده و مشیت به یک فعل، به معنای رضای الهی بر آن فعل نیست و ضرورت ندارد، آنچه محقق می‌شود - از آن جهت که فعل خدا است - لزوماً مورد نظر و رضای خداوند نیز باشد.^۳

آیات قرآن در کنار مجموعه روایاتی که در خصوص فعل و اراده الهی در مصادر روایی امامیه وجود داشت، نخستین دست‌مایه‌ها برای نظریه‌پردازی اندیشمندان امامیه گرداگرد ماهیت و حقیقت اراده الهی بود؛ نظریه‌پردازی‌هایی که در طول تاریخ اندیشه‌ورزی، تنوع‌گوناگونی به خود دیده است. اما این برداشت‌ها از اراده، تا چه اندازه هم‌سو با مضامین و حیانی است، موضوع دیگری است که تا حدودی در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۱. «فِيهِ قَضَاءٌ». قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (ر.ک: شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۱۷).

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۲.

۳. همان، ص ۱۵۱-۱۵۲، ح ۵. همچنین این مضمون را ر.ک: همان، ص ۱۵۱، ح ۴.

۳. اراده در روایات را ر.ک: «بررسی مواجهه کلینی و صدوق با احادیث مربوط به اراده خداوند»، «اراده الهی از منظر مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله»، «مفهوم‌شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا علیه السلام» و «بررسی تطبیقی اراده الهی؛ اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» در همین جستار.

متکلمان اسلامی و اراده خداوند

۱. اراده در نظر نخستین متکلمان امامیه

همان طور که ملاحظه شد اینکه اراده صفت فعل خداوند است و حقیقتی ممتاز از سایر ما سوی الله دارد، از روایات قابل اصطیاد بود. متکلمان امامیه که از همان آغاز، وجهه همت خویش را ایضاح معارف وحیانی و تبیین گری عقلانی باورهای دینی می دانستند، کوشیدند با طرح نظریاتی، محتوای پیش گفته از منابع وحیانی را تبیین و ارائه نمایند. تاریخ اندیشه های کلامی گواهی می دهد، هشام بن حکم مهم ترین نظریه پرداز مدرسه کوفه، بر همین اساس اراده خداوند را به «حرکت» معرفی می کرد و در تبیین این مضمون، به نظریه «معنا» متوسل می شد. نظریه «معنا»، رویکردی وجودشناختی برای تحلیل و تبیین فعل و صفات فعلی خداوند محسوب می شود که متکلمان مدرسه کوفه، به ویژه هشام بن حکم از آن بهره برده اند. هشام بن حکم معتقد بود، حرکت در کنار علم، کلام و ... فعل خدا است و حقیقت فعل پروردگار، چیزی جز معنا نیست.^۱ معنا چون در نظر هشام در رتبه ای غیر از ذات خداوند قرار داشت، مخلوق و حادث دانسته می شد، به گونه ای که حقیقت فعل در نظر متکلمان نخستین چنین بود. این ویژگی در حالی بود که هشام بن حکم معنا را هم ردیف دیگر مخلوقات عالم نیز قرار نمی داد، از این رو صحبت از جوهر یا عرض بودن آن، همان گونه که در خصوص دیگر موجودات عالم مخلوقات مطرح می شد، بدون وجه بود. هشام بن حکم که با فرمول «لاهی هو ولاهی غیره» از نظریه «معنا» یاد می کرد، در واقع جدای از مرتبه ذات خداوند و به جز عالم مخلوقات و اشیا، در عمل از مقام دیگری سخن می گفت که نه احکام ذات را می پذیرفت و نه از ویژگی های عالم مخلوقات پیروی می کرد.^۲ در واقع این درک، واگویی برای بیان روایت «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»^۳ از امام صادق (ع) بود که اراده با فرمول «لاهی هو و لاهی غیره»، نه ذات خداوند و نه غیر خداوند دانسته می شد.

دیگر متکلمان کوفی سده دوم نیز همانند هشام، اراده را فعل خداوند و فعل را نیز در

۱. اشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۴۰ و ۵۸۴.

۲. همان، ص ۳۸ و ۵۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴.

چارچوب نظریه معنا تبیین می‌کردند.^۱ این گروه، فعل را کنش و اقدامی دانسته که از سر قدرت و اختیار رخ می‌دهد و فاعل آن با سلطنت و قدرتی که دارد، یکی از دو طرف انجام یا ترک فعل را اراده کرده و برمی‌گزیند. اما «حرکت» واژه‌ای بود که اولاً تغییر و کنش را نشان می‌داد و از همین زاویه نمی‌توانست صفت ذات باشد؛ زیرا در مرتبه ذات، تغییر و حرکت قابل پذیرش نبود. همین طور حرکت، از سویی دیگر به معنا شناسانده شده بود تا ضرورتاً ویژگی‌های عالم مخلوقات را نیز در پی نداشته باشد. این بدین معنا است که مطابق نظر متکلمان نخستین امامیه در کوفه، اراده خداوند حقیقتی غیر از مراد و شیء مکون خارجی محسوب می‌شود و این یعنی مراد متکلمان کوفه از فعل خواندن اراده، فعل در معنای مصدری - یعنی فعالیت و خلاقیت - است، نه فعل به معنای حاصل مصدر که در خارج ایجاد می‌شود و مخلوق نام دارد.^۲

متکلمان نخستین امامیه به‌ویژه هشام بن حکم، با طرح نظریه «معنا»، در عمل از مقام دیگری سخن می‌گفتند که نه از احکام ذات خداوند پیروی می‌کرد و نه از احکام ما سوی الله. این تلقی کاملاً در مقابل دیدگاه جریان رقیب امامیه - معتزله - ارائه می‌شد که اگرچه همانند امامیان اراده را حادث می‌دانست، اما برخلاف نظریه پردازان قرن دوم امامیه، بر عرض بودن آن نیز اصرار داشت. سایر دیدگاه‌ها را می‌توان در خلاصه و گزارش جامعی که فخر رازی از اراده ارائه کرده است، ملاحظه نمود. بر همین اساس جمع معدودی از متکلمان، اراده را سلبی ترجمه کرده و معتقد بودند اراده، فعلی است که از روی غلبه و اکراه نباشد، اما بیشتر متکلمان برای اراده معنایی ایجابی در نظر گرفته‌اند. فخر نظریه وجودشناسانه متکلمان را نیز بدین مضمون بیان کرده که اراده در نظر مثبتین، یا ذاتی بود و یا عرضی. عده اندکی خدا را لذاته مرید می‌دانستند، اما بیشتر اندیشمندان اراده را امری ثبوتی و عرضی می‌پندارند. فخر رازی می‌نویسد: هواداران این رویکرد، اختلافی در زیادت اراده بر ذات با یکدیگر ندارند اما پاره‌ای همچون اشاعره آن را امری قدیم، کرامیان اراده را حادث در ذات و عموم معتزله بصره،

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱.

۲. ر.ک: دو مقاله «نقش نظریه معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا» و «مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی» در همین جستار.

اراده را امری حادث، زائد بر ذات، قائم بذات و لافی محل می دانستند.^۱

۲. اراده در نظر معتزله

این نگرش از اراده چندان میان معتزلیان امتداد نیافت، زیرا معتزلیان متأخر در پاره‌ای از مباحث دقیق الکلام، دیدگاه‌های جریان بهشمیه و معتزلیان متقدم را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان دادند؛ برای مثال، ورود مباحث وجود و ماهیت،^۲ تغییر معنای عرض،^۳ بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود^۴ و رد نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه،^۵ نمونه‌های خوبی برای این اقبال بود. طبعاً این تغییرات، گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات باید به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بود.

معتزله متقدم اراده را حادث و عرضی لافی المحل می‌دانستند که بنا به تعریف ایشان از عرض، لازم نبود حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند، بنابراین امکان طرح نظریه عرض لافی المحل برای ایشان وجود داشت و به همین دلیل اراده خداوند عرض لافی المحل دانسته شده بود. این در حالی بود که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می‌کرد و نباید از آن تجاوز می‌نمود. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر امکان طرح نظریه عرض لافی المحل را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لا فی المحل بشناسند.^۶ از همین رو نسخه فلسفی تبیین اراده را از مشائیان اخذ و هم‌گام با فلاسفه مشاء، اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود، معنا کردند.^۷

۱. فخر رازی، الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۲. ملاحمی خوارزمی، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، ص ۵۹-۶۲.

۳. همو، المعتمد فی اصول الدین، ص ۸۱.

۴. همان، ص ۸۳-۸۴.

۵. همان، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۶. همان، ص ۸۱.

۷. ابن سینا، الشفاء: الالهیات، ج ۲، ص ۳۶۷.

دستآورد این اخذ و اقتباس نیز هم‌گرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تبیین اراده پروردگار بود.^۱ مقاله «تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله» در همین جستار، اگرچه این رویکرد را نظام فکری معتزله کاویده است، اما برداشت معتزله متأخر از اراده را بیشتر در مواجهه با فلسفه تبیین کرده است.^۲ این در حالی است که می‌توان رویه دیگر این رویکرد را در مواجهه با نگرش جریان کلامی اشاعره نیز به دست آورد.

۳. اراده در نظام کلامی اشاعره

اشاعره در شمار پیشگامان پیوند مفاهیم و روش‌شناسی فلسفه با کلام در جهان اسلام قبل از معتزله متقدم و امامیه بودند، با این حال خصوصاً در موضوع اراده، دیدگاهی داشتند که با نگرش معتزله و امامیه سازگاری نداشت. اگرچه اراده الهی میان برخی از اشعریان متقدم، امری مقابل سهو و غفلت، ضعف و عجز و سستی و کوتاهی از رسیدن به مقصود دانسته می‌شد، اما بیشتر اشعریان متأخر آن را صفتی مخصص یا مرجح، معنا می‌کردند که یکی از دو یا چند طرف را بر دیگری ترجیح می‌داد و آن را تخصیص می‌زد. از لحاظ هستی‌شناختی، اشعریان اراده را صفت ذاتی، قدیم و قائم به ذات و زائد بر ذات خدا می‌دانستند؛ اراده‌ای که همه ممکنات و همه افعال انسانی، اعم از طاعت و معصیت را شامل می‌شد و آنان را مخلوق خدا می‌دانست. از منظر آنان، میان اراده الهی با امر و رضا و محبت، تلازمی وجود نداشت.

در یک تقسیم‌بندی مورد پذیرش بیشتر اشعریان، در مجموع سیزده صفت ذاتی برای خداوند می‌توان برشمرد که در سه دسته صفات نفسیه، صفات سلبيه، و صفات معنویه تقسیم می‌شوند. اشاعره صفات نفسیه خداوند را منحصر در یک صفت می‌دانند که وجود است، و پنج صفت سلبيه برای خداوند قائلند که عبارتند از: قدم، بقا، وحدانیت، مخالف بودن با امور حادث و قیام به نفس، و هفت صفت معنوی که آنها را صفات معنویه یا صفات معانی می‌نامند و عبارتند از: قدرت، اراده، علم، حیات، سمع، بصر و کلام. بر این اساس

۱. ر.ک: ملاحمی خوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۲. ر.ک: «تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله» در همین جستار.

اراده، جزء صفات معنوی است.^۱ از دیدگاه آمدی، مقصود از صفات نفسی، صفات ثبوتی زائد بر ذات است که نمی‌توان با بقای ذات، انتفای این صفات را تصور کرد. اما مقصود از صفات معنوی، صفاتی ثبوتی هستند که وصف موصوف به این صفات، بر معنایی زائد بر ذات دلالت دارد.^۲ به تعبیر دیگر، مقصود از صفات نفسی، صفاتی ثبوتی اند که وصف به آنها بر نفس ذات دلالت دارد و معنای زائد بر ذات را نمی‌رساند. مانند اینکه جوهر، جوهر است و ذات است و شیء است و موجود است؛ اما صفات معنوی، صفات ثبوتی هستند که بر معنای زائدی بر ذات دلالت دارد، مانند اینکه جوهر، حادث است.^۳ در واقع می‌توان گفت صفات معنوی، صفاتی هستند که قائم به موصوف بوده و موجب حکمی برای موصوف است. مانند اینکه خدا قادر است و این قادر بودن، لازمه وجود صفت زائدی به نام قدرت است و قادر بودن خدا مستلزم اثبات صفت قدرت برای خداوند است.^۴

بنابراین از دیدگاه اشاعره، اراده یکی از صفات ذاتی معنوی خداوند است. از دیدگاه این گروه، خداوند متعال دارای هفت صفت معنوی است که همگی این صفات قدیم، ازلی، قائم به ذات و البته زائد بر ذات خداوند است. از این رو مشهور است که اشاعره به قدمای هشت‌گانه باور دارند که عبارتند از ذات قدیم و ازلی خداوند و هفت صفت ازلی قائم به ذات او. همچنین باید توجه داشت که نظر اشاعره در باب اثبات اراده الهی، دارای سه عنصر اساسی است که البته این سه عنصر، به نحوی به هم پیوسته هستند و لازم است هر سه عنصر را در کنار هم مورد توجه قرار دهیم تا مقصود اشعریان در این باب به درستی فهمیده شود. این سه عنصر عبارتند از:

۱. اثبات اراده به مثابه صفت ذاتی الهی، به این معنا که اراده، صفتی قائم به ذات خداوند متعال است؛

۱. ر.ک: اللقانی، عمدة المرید، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ همو، هداية المرید، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۱۹-۳۲۰؛ تلمسانی، ام‌البراهین، ص ۵۷ و ۶۶.

۲. آمدی، أبکار الأفكار، ج ۳، ص ۲۵۴.

۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۴۹.

۴. باجوری، تحفة المرید، ص ۷۴.

۲. اثبات قدیم و ازلی بودن صفت اراده؛

۳. اثبات زیادت اراده بر ذات الهی.^۱

۴. اراده میان محدثان امامیه

از سویی دیگر و فارغ از جریان های کلامی اهل سنت، امامیه در همان سده سوم و بعد از مدرسه کلامی کوفه، رویکردی حدیث محور از اراده در میان مشایخ امامی قم ارائه داد. البته این نگرش در امتداد رویکرد حدیث محوری بود که پیشتر در مدرسه کلامی کوفه وجود داشت. در مقاله «بررسی مواجهه کلینی و صدوق با احادیث مربوط به اراده خداوند» اراده الهی در نظام حدیثی دو تن از مشایخ بزرگ امامیه در قم - ثقة الاسلام کلینی و شیخ صدوق - در دو اثر حدیثی الکافی و التوحید، بررسی و مقایسه شده است. کلینی و صدوق هر کدام وارث جریانی در تاریخ حدیث و کلام روایی امامیه هستند که بر پایه الگو و نظام معرفتی خویش، روایات مرتبط با اراده خداوند را گزینش و تبویب کرده اند. اشتراک نظر این دو محدث عظیم الشأن همانند حدوث اراده، صفت فعل بودن، حتمی و غیر حتمی بودن و پوشش عالم تکوین و تشریع و... اگرچه فراوان است، اما بارزترین نقطه افتراق شیخ صدوق و کلینی، در نحوه ارائه مضامین دیگری از مطالب مرتبط با اراده خداوند، همچون مراتب فعل الهی است. اگرچه کلینی بر حسب روایاتی به ذو مرتبه بودن فعل خداوند معتقد است، اما شیخ صدوق همین مضامین را احتمالاً از آن رو که قرابتی با جبر در افعال دارد، نقل نکرده و وجه همت خویش را بیان نقش الهی در مشیت آدمی، و نشان دادن عمومیت و شمول اراده و مشیت خداوند قرار داده است.

چینش و طبقه بندی روایات در کتاب شریف کافی، به خوبی حاکی از این واقعیت است که در نظر کلینی، اراده خداوند حادث و صفت فعل او است. ایشان برای تبیین این مطلب، ملاک و معیاری را برای تشخیص صفت فعل از صفات ذات بدین شرح از روایات به دست آورده بود که هر دو شیء و صفتی که خداوند به آن دو وصف شود و هر دو محقق باشند،

۱. مقاله «اراده الهی از منظر اشاعره» در همین جستار، این موضوعات را از منظر اشاعره به خوبی کاویده است.

صفت فعل خواهد بود.^۱ این ضابطه نشان می‌داد که در صفات ذات، اتصاف به طرف ضد جایز نیست. این رویکرد و نگرش، نقطه اشتراک کلینی و صدوق بود و هر دو در حدوث و فعل بودن اراده و ملاک پیشین هم نظر بودند.^۲ البته روش شناسی این دست از محدثان اجازه نمی‌داد که تبیینی برون متنی از نحوه وجودشناسی صفات فعل ارائه دهند. از همین روی آثار این دو اندیشمند بزرگ امامیه، از ایراد نظریه‌ای در این خصوص خالی است. در مقاله مورد اشاره نشان داده شده است که در نظر کلینی و صدوق تمامی مراحل و مراتب تحقق فعل الهی، بعد از مرتبه علم ذاتی حق متعال خواهد بود؛ زیرا اراده، فعل بوده و فعل تابع احداث می‌باشد. بر همین اساس هرچه تحقق پیدا می‌کند، از یک امر و ابداع رأی نشأت می‌گیرد. این اراده و ابداع رأی دو نظام در عالم ایجاد می‌کند؛ نظام تشریع و نظام تکوین. در نظام تکوین دو دستگاه وجود دارد یکی تکوین تقدیری، دیگری تکوین تحقیقی و عینی که همه به اراده حق است.

از دیگر نقاط افتراق شیخ صدوق و کلینی که در مقاله مورد اشاره بررسی شده است، نحوه ارائه مضامین دیگری از مطالب مرتبط با اراده خداوند، همچون مراتب فعل الهی است. کلینی با عنوان‌گذاری بابی در خصوص مراتب فعل، نشان داده که اراده‌ای که پیشتر به عنوان فعل خداوند شناسانده بود، ذو مرتبه است و مسیر تحقق فعل الهی، از طریق انجام این مراتب خواهد بود. او در این بخش، تک تک مراتب یاده شده را با ارائه روایاتی معنا کرده است تا نشان داده باشد اگر در بیان این مراتب از اراده سخن شده است، این معنا از اراده چه تفاوت‌هایی با اراده به عنوان فعل الهی دارد. مشیت، اراده، تقدیر و قضا، چهار مرحله‌ای است که طبق گزارش کلینی، تمام افعال الهی قبل از تحقق عینی و خارجی، آن را پیموده‌اند. اما شیخ صدوق همین مضامین را احتمالاً از آن رو که قرابتی با جبر در افعال دارد، نقل نکرده است. با این همه، وجهه همت خویش را بیان نقش الهی در مشیت آدمی و نشان دادن عمومیت و شمول اراده و مشیت خداوند قرار داده است.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۸.

بنابراین بررسی عملکرد کلینی در کافای نشان می‌دهد وی بر محور تبیین مشیت و اراده الهی، مراحل فعل الهی، اقسام اراده و ارتباط اراده با حب و رضا و امر و نهی خداوند، نقش خداوند در مشیت انسان را عنوان کرده است. اما شیخ صدوق، مسئله سیطره و غلبه اراده انسان بر افعال و اعمال خویش را بیشتر از کلینی جلوه بخشیده است. البته هرچند اراده انسان در نظر شیخ صدوق مطلق و بی‌عنان نیست، اما کوشش ایشان بر این بوده که با این نمونه روایات، حضور و تأثیر خداوند در رفتار و عمل انسان - که برخاسته از مشیت و اراده او است - را پررنگ‌تر جلوه دهد و لجام گسیختگی و نبود تقدیر و برنامه در پیامد و نتایج اعمال آدمی را نفی کند. این رفتار چه بسا به فضای فکری عصر مرحوم کلینی و شیخ صدوق باز گردد که حاکی از تأثیر شبهات و پاسخ‌گویی به آنها در جوامع حدیثی می‌تواند باشد. این مقاله جدای از اینکه به لحاظ تاریخی مقایسه‌ای جالب بین شیخ صدوق و کلینی به خواننده ارائه می‌کند، اما در خلال بحث، تصویری از اراده در میراث روایی امامیه نیز منعکس خواهد کرد.^۱

۵. اراده در نظر متکلمان متقدم

اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در خصوص موضوعات اعتقادی با حضور شیخ مفید و سید مرتضی، جان دوباره‌ای به خود گرفت. موضوع اراده نیز در شمار مباحث پر توجه متکلمان بغدادی امامیه در سده‌های چهارم و پنجم هجری است. هم‌گرایی نسبی تبیین‌گری‌های شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و شاگردان ایشان با جریان‌های کلامی معتزلی بغدادی و بصری، ویژگی مهم این دوره از تاریخ اعتقادات امامیه است.

به نظر می‌رسد اهمیت بحث از اراده و ماهیت آن، شیخ مفید را بر آن داشت تا رساله‌ای مستقل در این موضوع بنویسد. همچنین تاریخ شاهد است که برخی شاگردان شیخ همچون کراچکی، بعدها در تبیین و تحلیل دیدگاه شیخ تلاش کرده‌اند. در یک نگاه کلی، شیخ مفید و خط فکری او، همراه و بر اساس پاره‌ای از روایات، اراده را فعل خدا و حادث می‌داند. اما او نیز مشکل معناشناسی را برگرفته از روایات مطرح می‌کند و بر اساس آن در صدد انکار اثبات عقلی اراده برای خداوند برمی‌آید. به اعتقاد این خط فکری متکلمان امامیه در بغداد، مرید

۱. ر.ک: «بررسی مواجهه کلینی و صدوق با احادیث مربوط به اراده خداوند» در همین جستار.

خواندن خداوند، تنها از آن رو که در منابع وحیانی خدا مرید خوانده شده است جایز است^۱ و به همین دلیل اسناد این صفت به خداوند صرفاً به صورت مجاز قابل قبول خواهد بود.^۲ شیخ مفید معتقد بود مفهومی که از اراده درک می‌شود، مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی، مثل تروی و تفکر است که بدون آن ویژگی‌ها، اراده، اراده نخواهد بود؛ برخلاف علم و قدرت که می‌توان بین مفاهیم مخلوقی و خالق‌ی آن، حد مشترکی در نظر گرفت. در نتیجه وی معتقد بود که نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را، به خدا نسبت داد.

نکته جالب این بود که چنین برداشت و تبیینی با دیدگاه متکلمان معتزله بغداد که پیش از شیخ مفید زندگی می‌کردند، هم‌سان و هم‌گام بود. شیخ مفید نیز تصریح می‌کند، آنچه در تبیین ماهیت اراده ارائه کرده است، کاملاً همان چیزی است که بلخی کعبی معتزلی در بغداد ارائه نموده است.^۳ بعید نیست شیخ مفید رویکرد معتزلیان بغداد را بیش از دیگران به جریان فکری امامیه نزدیک می‌دانسته و احتمالاً تبیین و تلقی آنان از معارف را هم‌سو و هم‌گام با روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانسته است.^۴ اما شیخ مفید تنها یک خط فکری در سده چهارم و پنجم، در بغداد را پوشش می‌دهد و حال آنکه جریانی گسترده‌تر با محوریت سید مرتضی و شاگردانش همچون شیخ طوسی در بغداد آن دوره حضور دارد که تلقی متمایزی از اراده به قرائت شیخ مفید ارائه می‌کنند؛ قرائتی که تا اندازه‌ای به تبیین معتزلیان بصری از اراده الهی نزدیک می‌شوند. اراده خداوند اگر پیشتر در مدرسه کوفه، امری حادث بود که نه در ذات جای داشت و نه از ذات بریده بود و اگر در نظر شیخ مفید، به نفس الفعل و شیء مکون خارجی شناسانده می‌شد، در دوران سید مرتضی و پس از او، اگرچه همچنان حدوث خویش را حفظ می‌کرد و به داعی و علم تحویل برده نمی‌شد، اما از نظر وجودشناختی همانند نگرش رایج معتزله بصری، حادث لا فی المحل تبیین می‌شود.^۵

۱. شیخ مفید، *اوائیل المقالات*، ص ۵۳.

۲. همو، *مسئله فی الإرادة*، ص ۱۴.

۳. همو، *اوائیل المقالات*، ص ۵۳.

۴. ر.ک: «تحلیلی تاریخی از تلقی متکلمان مدرسه حله پیرامون ماهیت اراده خداوند» در همین جستار.

۵. سید مرتضی، *جمل العلم والعمل*، ص ۵۸-۶۰؛ همو، *الملخص فی أصول الدین*، ص ۳۷-۳۸۶.

نکته قابل توجه، دقت و تبیینی است که سید مرتضی صرفاً از صفت اراده الهی به دست می‌دهد که تا حدودی با تبیین هشام بن حکم هم‌سو است. سید مرتضی معتقد بود که صفت اراده، هم با اوصاف ذاتی خداوند، مثل علم و قدرت و هم با صفات فعل او مانند خلق و رزق تفاوت دارد. به اعتقاد او اگرچه اوصاف فعلی خدا مثل خالقیت و رازقیت، مشتق و برگرفته از همان فعل است، اما مرید بودن خداوند از فعل اراده خداوند مشتق نشده است. او به دقت تأکید می‌کرد که هرچند اراده حادث و طبیعتاً در عداد صفات ذات نیست، اما مانند صفات فعل هم نیست که بتوان وصف مریدیت را از فعل اراده مشتق و به خداوند نسبت داد. او بر همین اساس نتیجه می‌گرفت که نمی‌توان مرید بودن خداوند را به همان سیاقی به کار برد که عالم بودن در صفات ذات یا خالق بودن در صفات فعل به کار برده می‌شود.^۱

این مطلب نشان می‌دهد، برای سید مرتضی و استادش شیخ مفید، پایبندی به وجود اراده در خداوند و عدم تحویل آن به هر صفت دیگر، تا چه اندازه پراهمیت است که حتی با وجود چالش‌های معناشناختی و پذیرش اسناد مجازی و استعاری اراده به خداوند، دست از آن برنداشته و آن را به علم تحویل نمی‌برند.

اندیشه سید مرتضی چونان نظریه‌ای مقبول میان شاگردان او ادامه یافت. در این میان تنها کراجکی کوشید تا بار دیگر نظر و الگوی شیخ مفید را رونق بخشد، اما در مقابل شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی، توفیقی به دست نیاورد. شیخ طوسی نیز در تبیین وجودشناسی اراده الهی، همانند استادش سید مرتضی اراده را حادث لا فی المحل می‌دانست و مانند او برهان ارائه می‌کرد.^۲ شاگردان شیخ نیز همچون او، بر این نگرش تأکید داشته و اراده را غیر از داعی و علم، و آن را حادث لا فی المحل می‌خوانند.^۳

همراهی متکلمان امامیه با معتزله در این موضوع، به همین نقطه ختم نشد. تاریخ کلام امامیه نشان می‌دهد هم‌گام با تحول نظریه‌پردازی متأخران از معتزله در تبیین اراده خداوند،

۱. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۶۰۰.

۲. شیخ طوسی، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، ص ۸۰-۸۱.

۳. ابوالصلاح حلبی، تقریب المعارف، ص ۸۵-۸۶.

متکلمان امامیه در ری و حله نیز تبیین‌های هم‌سویی با ایشان در تحلیل مفهوم اراده از خود بر جای گذاشتند. ابوالحسنین بصری، که نقطه عطفی در تاریخ کلام معتزله است تا کلام پس از او، به کلام معتزله متأخر شناسانده شود، نخستین معتزلی است که اراده‌ای که از علم و قدرت متمایز بود را رسماً به «داعی» و داعی به «علم» تفسیر و تبیین نمود.^۱

باری! معتزلیان متقدم هرچند برای فرار از جبر، اراده را حادث دانسته و در این مسیر به ایده عرضی لافی‌المحل رسیده بودند، اما باید از چگونگی نسبت اراده - به عنوان یک حقیقت غیر ذاتی - با خداوند نیز بحث می‌کردند. برای قائلان به ذاتی بودن اراده، عینیت ذات با صفات، راه را در نسبت سنجی ذات و صفات هموار می‌کرد؛ همان طور که فلاسفه مشایی این‌گونه اندیشه می‌کردند. اما پاسخ این پرسش برای معتزلیان معتقد به حدوث اراده دشوارتر بود؛ چرا که نمی‌توانستند «خلق» و «ایجاد» در پاسخ به تبیین نسبت ذات با اراده را به کار گیرند، زیرا این پاسخ که خداوند خالق و ایجاد کننده امور و اشیا است، آنان را با چالش دیگری روبه‌رو می‌کرد که در این صورت، اراده، فعل خدا خواهد بود و هر فعلی علی‌المبنا نیازمند اراده، و این امر به تسلسل باطل منجر می‌شد.

اضافه بر این، محل حدوث این اراده، چالشی دیگری برای نظریه متکلمان بود، چرا که ذات خداوند نمی‌توانست محل حوادث باشد، زیرا مشکلات معرفتی خاص خود را به دنبال داشت؛ پس لاجرم باید موجود دیگری محل اراده باشد. اما حتی این پاسخ هم نمی‌توانست از ارتباط اراده با ذات پاسخ دهد، چون موجودی دیگر غیر از خداوند در این تحلیل، عملاً راه را برای بیان نسبت اراده با خداوند مسدود می‌کرد. طرح ایده عرضی لافی‌المحل از سوی متقدمان معتزله، برای فرار از این گرفتاری فکری بود، حال آنکه این ایده، جدای از ابهام درونی خود، همچنان نسبت اراده خدا را با ذات، تبیین نمی‌کرد.

به نظر می‌رسد این نوع مشکلات معرفتی پیش‌روی معتزله، به‌ویژه ابوالحسنین و شاگردانش را به سمتی کشاند که دست از ایده معتزله قدیم برداشته و هم‌گام با فلاسفه، اراده را در مرتبه ذات دنبال کنند. فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا که برای تحلیل اراده الهی از تحلیل اراده انسان

۱. ر.ک: «تحلیلی تاریخی از تلقی متکلمان مدرسه حله پیرامون ماهیت اراده خداوند» در همین جستار.

الگو گرفته و چون نمی‌توانستند دواعی خارجی را برای ذات الهی بپذیرد، لاجرم اراده را لازمه علمی ذات معرفی نمودند. ابوالحسین بصری نیز برگرفته از تفکر سینوی، اراده را به داعی تحویل می‌برد تا با این نسخه از مشکلات پیش‌روی تفکر معتزله فرار کرده باشد.

او اراده را، به «علم به منفعت راجحه در فعل» تبیین می‌کرد و در این تبیین از دو نوع علم و داعی سخن می‌گفت. وی معتقد بود منفعت پیش‌گفته از دو حال خارج نیست؛ یا به خداوند باز می‌گردد و نفعی برای او به هم می‌رساند و یا به غیر خدا بازمی‌گردد و انجام آن منفعتی برای غیر خدا دارد. او علم به منفعت نوع اول را «داعیه الحاجه» و علم به منفعت دوم را «داعیه الاحسان» نام می‌نهد و داعی حاجت را در مورد خداوند محال، و منظور از علم در تعریف اراده را، داعی احسان می‌داند.^۱

ابوالحسین برای تبیین داعی، از حالات انسان برای انجام افعالش کمک می‌گرفت و تصریح می‌کرد انسان‌ها در افعال اختیاری، قادر بر انجام یا عدم انجام افعال هستند و نسبت قدرت آنان بر فعل و ترک فعل، علی‌السویه و برابر است. اینکه چه می‌شود که یک طرف بر طرف دیگری رجحان و برتری می‌یابد، محصول علم، اعتقاد و یا گمانی است که برای انسان حاصل می‌شود. اما این داستان تنها برای انسان‌ها قابل سراییدن است و در مورد خداوند قابل پذیرش نیست جز اینکه داعی در مورد خداوند، تنها به علم مشتمل بر مصلحت غالب و برتر در فعل، تفسیر و ترجمه شود.^۲ از این رو خواجه طوسی در تبیین اندیشه ابوالحسین بصری می‌نویسد: وی معنای اراده را نفس داعی می‌داند و آن را علم خدا به مصلحت در فعل تبیین می‌کند تا بدین صورت آنچه مخصص است و یک طرف فعل را بر دیگری ترجیح می‌دهد، نفس داعی شناسانده شده باشد.

نکته‌ای که در اینجا باید مد نظر قرار داد، آن است که اراده حتی تا این دوره از تاریخ کلام اسلامی، همچنان حادث است، اگرچه به داعی شناسانده شود و داعی به علم معرفی گردد. در واقع منظور از علم در داعی، علمی که فلاسفه از آن دم می‌زدند و آن را منشأ صدور

۱. فخر رازی، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۳، ص ۱۷۹.

۲. همو، *الأربعین فی أصول الدین*، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶.

می‌دانستند نیست، بلکه داعی یعنی علم به منفعتی که در فعل وجود دارد و فاعل را برمی‌انگیزد تا فعل را انجام دهد.^۱ طبعاً این علم در مقام فعل و علم فعلی خواهد بود و با اصطلاح علم فعلی فلاسفه یکسان نیست. بنابراین متکلمانی که اراده را به علم برمی‌گردانند، قائل به ازلی بودن عالم نیستند بلکه آن را حادث می‌شمارند زیرا علم، علم فعلی است که متعلق آن امر عینی خارجی می‌باشد.^۲

باری! داستان تحول معرفت‌شناختی تبیین اراده خداوند در بین معتزله، میان متکلمان امامیه در ری قابل پی‌گیری و رصد است. گویی همان طور که میان اهل اعتزال، اراده از عرض حادث لا فی المحل به داعی تحویل برده شد، میان متکلمان امامیه این دوره نیز اراده به داعی شناسانده شد. این چرخش را به‌ویژه در اندیشه حمصی رازی می‌توان یافت. وی صفت اراده را برای خداوند تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌دانست و هیچ یک از دو ایده ذاتی بودن اراده یا مرید بودن به اراده قدیم را نیز نمی‌پذیرفت و برای رد آن دلیل ارائه می‌نمود. به عقیده او، اراده عبارت است از داعی خالص از صارف یا غالب بر صارف، برای انجام فعل. حمصی مراد از داعی را نیز علم یا اعتقاد به منفعت موجود در فعل می‌دانست که فاعل را بر انجام فعل برمی‌انگیزد و مراد از صارف نیز، علم یا اعتقاد و یا ظن به قبح فعل تلقی می‌شد که فاعل را از انجام فعل باز می‌داشت. البته او تصریح می‌کرد داعی، مطلق علم نیست، زیرا خداوند به خودش و به وجود موجودات عالم است و این علم او را به ایجاد خودش یا ایجاد موجودات دعوت نمی‌کند.^۳

۶. اراده در نظر متکلمان دوران میانه

این اندیشه، بعدها در مدرسه حله توسط خواجه طوسی و علامه حلی به دیده قبول نگریسته شد و تا سالیانی دراز در میان امامیه، همانند نظریه اساسی آنان در هویت بخشی به اراده الهی به ایفای نقش می‌پرداخت. خواجه طوسی، مانند حمصی رازی و معتزلیان متأخر، اراده

۱. برای نمونه ر.ک: حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۸۴.

۲. ر.ک: «تحلیلی تاریخی از تلقی متکلمان مدرسه حله پیرامون ماهیت اراده خداوند» در همین جستار.

۳. حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۶۸.

را به داعی شناسانده است^۱ علامه حلی مهم‌ترین تبیین‌گر اندیشه‌های کلامی خواجه طوسی نیز، هم‌سو با خواجه، اراده را داعی می‌داند.^۲ وی تصریح می‌کند، نظر صحیح در خصوص ماهیت اراده خداوند، همان است که خواجه طوسی همانند ابوالحسن بصری معتزلی متذکر شده است؛ اینکه اراده «نفس الداعی» است.^۳

علامه حلی برای نشان دادن این همانی اراده خداوند و داعی، می‌کوشد از طریق برهان خلف دو محذور از عدم، این اعتقاد را به تصویر بکشد تا به نتیجه دلخواه خویش نزدیک شود.^۴ در واقع علامه حلی دیدگاه دو جریان اشاعره و معتزله متقدم در مورد اراده را مخدوش و مردود می‌داند که یکی اراده را زائد بر ذات و دیگری عین ذات می‌دانست.

علامه حلی تأکید دارد برای «ایجاد» یک فعل، به دو امر «قدرت» و «داعی» - که همان اراده باشد - نیازمندیم.^۵ اساساً کارکرد اراده در نظر علامه حلی، سوق دادن یکی از طرفین «قدرت» الهی به ایجاد فعل یا عدم آن است.^۶

محقق حلی، استاد و دایی علامه نیز همین رویکرد را دارد؛ وی با نقد نظریه معتزلیان بهشمی که به نظریه احوال در تبیین صفات خداوند معتقد بودند، دیدگاه جریان اعتزال بغدادی هم مطرح می‌کند.^۷ نکته جالب توجه آنکه محقق حلی در آخر - و البته با تردید - نتیجه می‌گیرد که اراده به داعی بازمی‌گردد.^۸ فاضل مقداد - از آخرین متکلمان این دوره از تاریخ کلام امامیه - از واژه داعی در تعریف اراده استفاده نمی‌کند و مستقیماً مفهومی که از داعی مد نظر دارد را در تعریف اراده می‌آورد و تأکید می‌کند، اراده یعنی همان علم به مصلحت درون فعل.^۹

۱. طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۲.

۲. علامه حلی، أنوار الملکوت، ص ۱۳۸.

۳. همو، کشف المراد، ص ۳۰. همو، مناهج الیقین، ص ۲۸۰.

۴. همو، مناهج الیقین، ص ۲۸۰.

۵. برای نمونه ر.ک: همو، کشف المراد، ص ۶۳؛ همو، أنوار الملکوت، ص ۱۱۵.

۶. همو، نه‌ایة المرام، ج ۳، ص ۲۲۰.

۷. محقق حلی، المسلك، ص ۵۰.

۸. همان.

۹. فاضل مقداد، لوامع الإلهیة، ص ۲۰۱.

مقاله «تحلیلی تاریخی از تلقی متکلمان مدرسه حله پیرامون ماهیت اراده خداوند» اگرچه به تفصیل، دیدگاه متکلمان مدرسه بغداد و مدرسه حله را پیرامون اراده الهی کاویده و معرفی کرده است، اما مقالات دیگری در همین جستار، گاه و بی‌گاه به این موضوع پرداخته و گزارش‌هایی مختصر از این موضوع همچون پیشینه مباحثشان ارائه کرده‌اند.^۱ همان‌طور که اشاره شد به نظر می‌رسد عمده دلیل این چرخش معرفتی در تبیین اراده از سوی متکلمان، عدم توجه به دقایق روایات اهل بیت علیهم‌السلام و ناتوانی در پاسخ‌گویی به اشکالاتی بود که از سوی فلاسفه به تبیین اهالی کلام وارد می‌شد. در واقع مهم‌ترین اشکال فلاسفه، چنین بود که اگر اراده فعل الهی باشد و اگر هر فعلی متوقف بر اراده باشد، پس اراده متوقف بر اراده است و اراده دوم متوقف بر اراده سوم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت این سلسله ادامه خواهد داشت. از آنجا که این سلسله، تسلسلی باطل است، پس باید زنجیره مذکور به امری ایستا و ثابت بینجامد تا چنین مشکلی از میان برداشته شود. تحویل بردن اراده به علم در نظام‌های فلسفی، در واقع برای حل چنین معضلی بود. از این تحویل‌گرایی اراده به علم، هرچند قبل از دوران حضور ادبیات فلسفه در دانش کلام، گزارش‌های جسته‌وگریخته‌ای بین معتزلیان می‌توان یافت، اما برآستی این شیخ‌الرئیس است که در جهان اسلام، اراده را با علم عنایی تبیین می‌کند.

ابن‌سینا در نگاه وجودشناختی خویش، اراده را علت پیدایی و پیدایش می‌دانست^۲ و این‌گونه نقش اراده را در پدید آوردن موجودات، برجسته می‌نمود. اما برای ابن‌سینا که سلسله موجودات را به واجب‌الوجود منتهی می‌داند، این پندار دور از انتظار نیست که به طور عام، تمامی صفات و از آن جمله اراده، به واجب‌الوجود بازگردانده شود. وی اگرچه برای اثبات این ادعا می‌تواند به قاعده معروف خود «إِنَّ واجب‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود من جمیع جهاته»^۳ استناد کند، اما از دو راه دیگر نیز اختصاصاً اراده را برای خداوند اثبات می‌کند؛ نخست با

۱. برای نمونه رک: «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش» و «نقد و بررسی نظریه ذاتی بودن

اراده الهی» در همین جستار.

۲. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۹۷.

۳. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۶.

تمسک به قاعده «کل ما بالعرض، لابد ان ينتهی الی ما بالذات» و دوم از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی. ابن سینا در نخستین دلیل می‌کوشد تا نشان دهد، همان طور که در عرصه هستی، وجود موجودات بالغیر نشان دهنده وجودی بالذات است، همچنین باید اراده‌ای بالذات باشد تا پاره‌ای از موجودات صاحب اراده بالغیر، اراده و اختیار غیر ذاتیشان، به اراده و اختیار ذاتی منتهی گردد.^۱ همچنین استدلال می‌کند؛ امکان ندارد موجودات صاحب اراده از واجب الوجود پدید آیند و آن واجب الوجود، خود از اراده تهی و عاری باشد.^۲ روشن است در هر یک از این دو استدلال، عینیت اراده با ذات نیز اثبات شده است. عینیت اراده با ذات، نه تنها عینیت مصداقی اراده با علم را به دنبال دارد که در نظام فکری او از جهت مفهوم و معنا نیز، عین علم دانسته شده است.^۳

اراده در نظام فلسفی مشائیان

ابن سینا در بازگرداندن حقیقت و معنای اراده به علم باری تعالی تصریح می‌کند که اراده در خداوند همان علم او است؛ زیرا همه آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد، مقتضای ذات او است و اراده نیز به همین معنا می‌باشد. ابن سینا موجودات جهان را چنانکه هستند مقتضای ذات خداوند می‌داند و صلاح و نظام خیر در موجودات را اقتضای ذات باری می‌شمارد. از همین رو نیز، همه چیز را مراد الهی می‌پندارد؛ چرا که اگر با ذات الهی منافات داشت آنها را خلق نمی‌کرد.^۴ شیخ الرئیس تفاوت اراده و علم را تنها در اعتبار می‌داند.^۵

برای تحلیل چگونگی بازگشت اراده به علم، از تحلیل اراده انسان کمک می‌گیرد و با حذف کاستی‌ها و محدودیت‌های آن، همان معنا را به خداوند نسبت می‌دهد. به نظر بوعلی، اراده در انسان تابع قصد او است و قصد، تحت تأثیر دواعی خارجی است. او تعدد

۱. ابن سینا، التعليقات، ص ۵۲.

۲. همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۲.

۳. همو، الشفاء: الإلهیات، ج ۲، ص ۳۶۷.

۴. همو، التعليقات، ص ۱۳۷.

۵. همان، ص ۱۲۱.

ارادات مختلف در انسان را هم با تنوع دواعی او تبیین می‌کند. اما چون در مورد خداوند نمی‌توان داعی و انگیزه‌ای خارجی برای افعالش در نظر گرفت، پس باید آنچه از او صادر می‌شود را به نحو لزوم تفسیر کرد؛ خواه لازمه طبیعت و خواه لازمه علمی. اما اراده نمی‌تواند لازمه طبیعت خداوند باشد، چرا که اساساً در این لازمه، جایی برای اراده نیست و نمی‌توان چنین لزومی را برای پدید آمدن موجودات از او پذیرفت. لاجرم اراده، لازمه علمی خداوند خواهد بود؛ بدین معنا که چیزی لازمه علم موجود باشد. از سویی دیگر چون نسبت واجب و ممکن در نظام سینوی بر اساس علم موجود به خودش تبیین و تفسیر می‌شود، پس اراده خداوند نیز به علم او به خودش بازمی‌گردد.^۱ پیامد این دیدگاه در معلل بودن افعال الهی به اغراض خود را نشان می‌دهد. فلاسفه مشایی، برخلاف متکلمان که فاعلیت الهی را بالقصد می‌دانستند و معتقد بودند فعل الهی می‌تواند معلل به اغراض باشد، فاعلیت الهی را بالعنایه تعریف و هر گونه غایت برای افعال الهی به جز ذات باری تعالی را از او سلب و برای او محال می‌شمردند.^۲

اما عنایت در نظر ابن‌سینا، به معنای آگاهی خداوند بر چگونگی موجودات در نظام خیر هستی است.^۳ بوعلی، ذات خداوند را سرچشمه هر کمالی می‌داند که امکان تحقق دارد. در معنای عنایت، خداوند نظام خیر را در بالاترین سطح ممکن تعقل می‌کند و سپس عالم را مطابق با آن نظامی که در نهایت خیریت، به حسب امکان تعقل کرده است، صورت می‌بندد. بنابراین عنایت از سنخ علم و عین ذات خداوند است.^۴ ابن‌سینا به یکسان بودن علم عنایی و اراده تصریح می‌کند^۵ تا اراده را همان علم ذاتی و عنایی خداوند معرفی کرده و از صفات ذات خداوند به شمار آورد.^۶

۱. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۲۱.

۲. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۴.

۳. ابن‌سینا، الشفاء: الالهیات، ج ۲، ص ۴۱۵.

۴. همو، التعليقات، ص ۱۵۷.

۵. همان، ص ۱۸.

۶. مقاله‌های «تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه عنایت نزد ابن‌سینا» و «نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن‌سینا» به تفصیل این موضوع را در نظام فکری مشائیان با محوریت بوعلی سینا بررسی کرده‌اند.

اراده در دستگاه فکری فلاسفه اشراقی

تبیین متفاوت شیخ اشراق از علم الهی، فاعلیتی متفاوت از آنچه ابن سینا مطرح می‌کرد ارائه می‌داد. ابن سینا، علم واجب تعالی را زائد بر ذات او نمی‌دانست و آن را عین ذات و عبارت از عدم غیبت ذات از ذات، تفسیر و ترجمه می‌نمود. در نظام فکری او همین علم (یا به عبارتی اراده) منشأ وجود اشیا است و چون علم خدا به اشیا قبل از ایجاد آنها از راه صور آنها در علم ذاتی او تبیین می‌شد،^۱ گریزی از تبیین ارتباط بین علم و فعل خدا باقی نمی‌ماند. در نتیجه شیخ‌الرئیس با طرح نظریه عنایت، کوشید این ارتباط را بدین نحو توضیح دهد که صور اشیا به عنوان لوازم ذات خدا هستند و به مجرد عنایت خدا به آنها فعل او انجام می‌پذیرد.

اما این تبیین چندان به مذاق اندیشمندان بعدی خوش نیامد. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات علی رغم میل باطنی و تعهدی که در ابتدای شرح اشارات داده، مبنی بر عدم نقد دیدگاه‌های ابن سینا، به این مسئله ایراداتی وارد می‌کند.^۲ شیخ اشراق نیز در آثار مختلف خود تبیین شیخ‌الرئیس را خالی از اشکال نمی‌داند. خلاصه ایرادات شیخ اشراق بر نظریه عنایت ابن سینا به این دو مسئله برمی‌گردد که علم خدا به ذات نمی‌تواند علم به لوازم ذات - یعنی معلول‌های او- را توجیه کند؛^۳ همچنین اگر علم او به اشیا سبب حصول اشیا باشد، پس علم او چون در درجه اول به صور اشیا است، پس ذات او دارای دو جهت خواهد بود؛ جهت اقتضا [معلول] و جهت قبول صورتی که تابع اقتضا باشد، و جهات متعدد در ذات خدا ممتنع است.^۴

این انتظار طبیعی است که شیخ اشراق دیدگاه بدیلی برای این مسئله ارائه نماید. وی با تبیین نوینی از علم الهی، فاعلیتی برای خداوند تبیین می‌کند که علم خدا را در مرحله فعل توجیه کند. به اعتقاد شیخ اشراق علم خدا به جزییات موجودات عالم، از روی صور اشیا و علم حصولی نیست، بلکه این علم از نوع علم حضوری است؛ بدین معنا که نه تنها ذات

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۳۲۷-۳۳۳.

۲. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۸۵.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۷۹.

۴. همان، ص ۴۸۲.

خدا برای خدا غایب نیست، بلکه فعل او نیز از وی غایب نیست، پس فعل او نزدش حاضر است، در نتیجه فعل او همان علم او است. به عبارت دیگر چنانکه علم خدا به ذات خود، عین ذات او است، فعل او نیز با علم او یکی است. این دیدگاه بعدها «فاعلیت بالرضا» نام گرفت و توانست علم خدا در مرحله فعل-نه ذات- را توجیه کند.^۱ در واقع در نظر شیخ اشراق همان طور که نفس ناطقه که در باره افعال و علوم خود فاعل بالرضا است- صور ادراکی یعنی علم نفس، همان فعل او است، فاعلیت الهی نسبت به اشیا نیز با علم تفصیلی او به آنها یکی است.^۲ بدین صورت همه اشیا، معلوم او و حاضر در محضر او هستند، زیرا مخلوق و معلول اویند. این حضور، یک حضور مطلق و بی واسطه است، پس مخلوقیت و معلولیت آنها نیز مطلق است. در نظر شیخ اشراق و حکیمان اشراقی، اراده و فاعلیت خداوند متعال نسبت به اشیا از سنخ فاعلیت بالرضا است، زیرا به برداشت ایشان علم تفصیلی حق تعالی به اشیا عین وجود آنها است. پس خداوند قبل از ایجاد، به تبع علم به ذاتش، به اشیا علم جمالی دارد، اما پس از ایجاد، علم تفصیلی پیدا می‌کند.^۳

اراده در نظام فکری فلاسفه صدرایی

اما تبیین شیخ اشراق از علم و فاعلیت خداوند نیز چندان با اقبال مواجه نشد. میرداماد، مهم‌ترین اندیشمند پس از شیخ اشراق، دیدگاه شیخ الرئيس در تبیین اراده را صحیح و محققانه دانست.^۴ او نیز همانند ابن سینا معتقد است، اراده الهی همان علم به نظام اکمل و عنایت به تحقق آن است که در انجام و صدور افعال کفایت می‌کند.^۵

چنین اندیشه‌ای از حقیقت اراده، برای میرداماد کافی است تا همانند سایر فلاسفه، ادله‌ای عقلی بر ذاتی بودن اراده اقامه کند.^۶ او به روشنی دریافته است که دیدگاهش با

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۲.

۲. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۳۵، با تصرف.

۳. مقاله «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، در همین جستار این موضوع را به تفصیل نشان داده است.

۴. میرداماد، القیسات، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۵. همو، مصنفات، ص ۵۰۸؛ همو، القیسات، ص ۱۸.

۶. همو، مصنفات، ص ۱۶۰.

محدثان امامیه همراه نیست، به نقد دیدگاه کلینی در باب نفی اراده ذاتی حق تعالی رفته و در تبیین عدم تنافی دیدگاه خود با احادیث و روایات دال بر صفت فعل دانستن اراده و حادث بودن آن، دو اطلاق برای اراده در نظر می‌گیرد تا محملی برای اراده ذاتی پیدا کرده باشد. اطلاق نخست اراده در نظر میرداماد، معنایی مصدری است که وی آن را به احداث و ایجاد شیء معنا می‌کند و با ذات الهی سازگار می‌داند. اطلاق دوم برای اراده، به معنای همان فعلی است که فاعل آن را ایجاد می‌کند. او تأکید می‌کند این معنا از اراده که منتزع از مقام فعل بوده و حادث است در روایات ذکر شده است.

نکته جالب آنکه میرداماد معتقد است به لحاظ معناشناسی معنایی که فلاسفه از قدرت و اراده لحاظ می‌کنند یکی است،^۱ و در نتیجه این دو صفت در کلامشان همراه با هم استعمال می‌شود. وی بر همین پایه، می‌کوشد تا نشان دهد که میان متکلمان و فلاسفه اختلاف حقیقی و ماهوی در تعریف اراده خداوند وجود ندارد بلکه صدق آنها با یکدیگر تلازم دارد.^۲

اما پس از میرداماد، شاگرد او ملاصدرا مهم‌ترین شخصیتی است که دستگاه فکری‌اش، تبیین خاص و نوین‌تری از اراده الهی نسبت به سایر فلاسفه پیش از خود ارائه داده است. مقاله «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش؛ رابطه خدا با جهان از نظر صدرای شیرازی» کوشیده است از چگونگی فاعلیت خداوند در نظام فکری صدرای بحث کند و انتقاداتی که ملاصدرا به فاعلیت بالقصدی که متکلمان به آن اعتقاد داشتند را بازنمون کند. صدرا که خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند، چندان در آثارش اضلاع این نوع فاعلیت را روشن نکرده است، اما فاعلیت بالتجلی را به صوفیه یا اهل الله نسبت داده است. مقاله فوق نشان داده است که ملاصدرا، نظریه فاعلیت بالعنایه ابن سینا را به اعتباری پس از تصحیح و بازسازی پذیرفته است. به عبارت دیگر، در تبیین صدرا فاعلیت بالعنایه دو قسم است؛ یکی آن است که علم فاعل به نظام اتم از لوازم ذات و زائد بر ذات فاعل باشد،

۱. میرداماد، القیسات، ص ۳۱۰.

۲. ر.ک: مقاله «بررسی و تحلیل اراده الهی از دیدگاه میرداماد» در همین جستار (دیدگاه میرداماد را به تفصیل بررسی و تبیین کرده است).

این همان نظریه بوعلی است که صدرا آن را مورد انتقاد قرار داده است،^۱ و دیگری آنکه علم به نظام اتم و اکمل عین ذات فاعل باشد، و این نظریه مختار صدرا است، اما پیرامون آن تفسیرهای مختلفی از جمله تفسیر ملاعبدالله زنوزی است که مراد صدرا از فاعلیت بالتجلی را همان فاعلیت بالعنایه به معنای دوم دانسته است.^۲ اینکه تا چه اندازه این تفسیر صحیح است را در بخشی از این مقاله می‌توان دنبال نمود. با این همه نمی‌توان منکر شد که نظریه فاعلیت بالتجلی عرفا با نظریه فاعلیت بالعنایه (چه به معنای اول و چه به معنای دوم) دارای عناصر مشترک می‌باشند، زیرا بر اساس نظریه بوعلی، حق تعالی طبق علم تفصیلی قبل از ایجاد خویش که زائد بر ذات است، وجودات خارجی را ایجاد کرده و مطابق با نظریه صدرايي، چنین علمی که سبب ایجاد اشیا است، عین ذات او است و عرفا نیز معتقدند که حقیقت حق در مقام واحدیت به همه حقایق، علم دارد و طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت، تجلی در اعیان ثابت نموده است. همچنین بر آنند که همه حقایق عالم امکان، اعم از ملک و ملکوت مستهلک در ذات حق هستند و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات، و تجلی حق در مقام واحدیت حقایق خارجی، موجود گشته‌اند. بنابراین مبدأ ظهور همه حقایق عشق ذات به ذات و ظهور ذات از برای ذات است. در حقیقت، محور مشترک هر سه نظریه توجه به دو امر است، یکی نقش اساسی علم باری در پیدایش جهان خلقت و دیگری عشق و ابتهاج ذات حق تعالی به ذات خویش که به تبع آن عالم پدیدار گشت. این موضوع در مقاله دیگری با عنوان «بررسی مسئله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک» نیز بررسی شده است. مقاله «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» نیز در صدد آن است که تبیینی از اراده الهی نزد صدرا و جمع دیدگاه او مبنی بر اراده ذاتی خداوند با روایات به دست دهد. در واقع پذیرش اراده ذاتی برای خداوند، نظریه‌ای مورد پذیرش فلاسفه است که بسیاری، آن را مخالف با دیدگاه روایات می‌دانند. تلاش‌های فلاسفه برای نشان دادن همراهی دیدگاهشان با روایات، خود شاهی بر این مدعا است. با این همه مقالات مستقل متعددی نیز در این زمینه تحریر شده که مقاله «نقد و بررسی نظریه

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۲-۲۲۷.

۲. همان، ص ۳۷۶؛ مدرس زنوزی، بدایع الحکم، ص ۴۷۴.

ذاتی بودن اراده الهی» یکی از آن تعداد است.^۱

شاید به همین دلیل، ناسازگاری اراده ذاتی در بیان فلاسفه مشاهده می‌شود، و علامه طباطبایی که خود، فیلسوفی صدرايي است، نظریه صدرا را ضعیف و آن را با روایاتی که اراده را حادث، صفت فعل و غیر از علم و حب الهی می‌دانند، متعارض می‌داند. ایشان کوشیده است نظریه دیگری ارائه کند که حسب آن، صفت اراده از صفات فعل و از لوازم قدرت و اختیار الهی به شمار می‌آید. مقاله «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات» همین دیدگاه را تبیین و بررسی کرده است.^۲

فهرست منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، أبکار الأفكار في أصول الدين، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
 ۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت، ۱۳۷۹ش.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۸۱ش.
 ۴. _____، التعليقات، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
 ۵. _____، الشفاء: الالهيات، تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق.
 ۶. _____، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورایی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
 ۷. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، تقریب المعارف، تحقیق فارس الحسون، قم: انتشارات الهادی، ۱۴۰۴ق.
 ۸. اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین، تصحيح هلموت ريتر، وسيباده:
-
۱. ر.ک: مقالات «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات»؛ «بررسی مسئله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک»؛ «نقد و بررسی نظریه ذاتی بودن اراده الهی»؛ «صدرا المتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش؛ رابطه خدا با جهان از نظر صدراي شیرازی» در همین جستار.
۲. ر.ک: «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات» در همین جستار.

- انتشارات فرانس اشتاینر، ۱۴۰۰ ق.
۹. باجوری، ابراهیم بن محمد، تحفة المريد (شرح جوهرة التوحيد)، تصحيح عبدالله محمد الخليلى، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
 ۱۰. برقى، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح جلال الدين محدث، قم: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ق.
 ۱۱. تفتازانى، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم: الشريف الرضى، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش.
 ۱۲. حلوانى، حسين بن محمد بن حسن بن نصر، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، مصحح مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف، ۱۴۰۸ ق.
 ۱۳. حلى، حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الباقوت، قم: الشريف الرضى، ۱۳۶۳ ش.
 ۱۴. ———، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تعليقه آيت الله حسن زاده آملی، قم: موسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۳ ق.
 ۱۵. ———، مناهج اليقين في اصول الدين، تحقيق محمدرضا انصاري، قم: بوستان كتاب، ۱۳۹۰ ش.
 ۱۶. ———، نهاية المرام في شرح مختصر شرايع الاسلام، تحقيق مجتبى العراقى و على پناه الاشتهااردى و حسين اليزدى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۳ ق.
 ۱۷. حمصى رازى، سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، محقق مؤسسة النشر الاسلامى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۲ ق.
 ۱۸. سنوسى، محمد بن يوسف، شرح ام البراهين، شرح محمد بن عمر ملالى تلمسانى، تحقيق خالد زهرى، بيروت: دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ۲۰۰۹ م.
 ۱۹. سهروردی، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانرى كرن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ۱۳۷۳ ش.
 ۲۰. سيد مرتضى، ابوالقاسم على بن حسين بن موسى، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۱ ق.

۲۱. _____ ، الملخص في أصول الدين، تحقيق محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
۲۲. _____ ، جمل العلم والعمل، تحقيق سيد احمد حسینی، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۲۳. _____ ، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد الحسيني، قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
۲۴. شهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، قم: الشريف الرضي، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.
۲۵. _____ ، نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جیوم، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۳۰ق.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، التوحيد، تحقيق و تصحيح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ق.
۲۷. _____ ، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق و تصحيح مهدي لاجوردی زاده، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۸. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، تحقيق و تصحيح محسن بن عباسعلی كوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، تحقيق السيد محمد كاظم الموسوی، قم: نشر دلیل ما، ۱۴۳۰ق.
۳۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، لوامع الالهية، حققه و علّق عليه محمد علی القاضي الطباطبائي، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۲۲ق.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، تحقيق دكتور احمد حجازی السقاء، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶م.
۳۲. _____ ، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق دكتور احمد حجازی السقاء، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۳۳. _____ ، لوامع البينات، تصحيح السيد محمد بدرالدين ابوفراس النعساني الحلّي، مصر: مطبعة الشرقية، ۱۳۲۳ق.

۳۴. _____ ، *نهاية العقول في دراية الاصول*، تحقيق سعيد عبداللطيف فوده، بيروت: دار الذخائر، ۱۴۳۶ق.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسير القمی*، تحقيق سيد طيب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۶. الكردی، عزالدین محمد، *وجوه الاستبدال في القرآن الكريم: دراسة لغوية وصفية تحليلية*، بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م.
۳۷. کفعمی، ابراهیم بن علی، *المصباح*، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافي*، تحقيق و تصحيح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۹. کوثری، عباس، *فرهنگ تحلیلی وجوه و نظائر در قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ش.
۴۰. اللقانی، ابراهیم، *عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد*، به اهتمام عبدالمنان احمد الادیسی و جادالله بسام صالح، عمان: دارالنور المبین، ۲۰۱۶م.
۴۱. _____ ، *هداية المريد لجوهرة التوحيد*، تحقيق مروان حسين عبدالصالحين البجاوی، قاهره: دارالبصائر، ۱۴۳۰ق.
۴۲. محقق حلی، حسن بن یحی بن سعید، *المسلك في اصول الدين والرسالة الماتعية*، تحقيق رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۴۳. مدرس زنوزی، آقا علی، *بدايع الحكم*، تهران: انتشارات الزهراء عليها السلام، ۱۳۷۶ش.
۴۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۵. _____ ، *مسئلة في الإرادة*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۶. مک گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
۴۷. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، *المعتمد في اصول الدين*، تحقيق و تقديم: ویلفرد

مادلونگ، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۰ش.

۴۸. _____، تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، تحقيق و مقدمه حسن انصاری، ویلفرد

مادلونگ؛ زیر نظر زابینه اشمیتکه، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ برلین: موسسه مطالعات دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۷ش.

۴۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۸۳ق.

۵۰. منسوب به علی بن موسی الرضا علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۶ق.

۵۱. میرداماد، محمد باقر بن محمد، القبسات، به کوشش مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ق.

۵۲. _____، مصنفات میرداماد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ش.

۵۳. میرلوحی، سید علی، ترادف در قرآن کریم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ش.

۵۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تحقیق حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۵ش.

۵۵. _____، شرح الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.

۵۶. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی، ۱۳۶۸ش.