

صفحات ۱۳۶ - ۱۰۵

اندیشه مشیت و اراده الهی و تبیین مدرسه قم از آن

محمد تقی شاکر^۱

سید محمود موسوی^۲

چکیده

اسماء و صفات الهی هر یک فصلی از معرفت را به روی جویندگان حقیقت می‌گشایند. از جمله صفاتی که قرآن و روایات بر آن تاکید و می‌توان گفت عقل بر آن حکم می‌کند، صفت اراده است. نوشتار پیش رو به تحلیل داده‌های نقلی و عقلی در تبیین صفت مشیت و اراده الهی در حوزه شیعه تا پایان مدرسه قم پرداخته است. سعی شده است با چینی تاریخی تطور سیر دریافت از این مسئله در این دوره زمانی نشان داده شود. از اینرو نخست بررسی معنای لغوی و قرآنی آن انجام و آنگاه دیدگاه‌های اهل حدیث، معتزله و اشعری را مرور نموده است و سپس به دیدگاه متکلمین دوره حضور بویژه هشام بن حکم و محدثین کلامی مکتب قم با محوریت و مقایسه سه کتاب محاسن، کافی و توحید پرداخته است و در نگاهی کلان به این مطلب رهنمون شده است که تنظیم مدار صفت اراده در منظومه کلامی با توجه به پرسشهای جدید، تبیین از چیستی اراده و مشیت را دست‌خوش دگرگونی و تحول و در رفتار محدثین زمینه ساز گزینش و چینش خاص روایات نموده است.

واژگان کلیدی

مشیت، اراده، قدم، حدوث، فعل، ذات.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

Email: 14mt.shaker@gmail.com

Email: smmusawi@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۵

طرح مسأله

مشیت و اراده از مسائل بنیادین در مجموعه باورهای پیش روی انسان بوده و هست. و گروه‌های مختلف فکری در این موضوع به ارائه دیدگاه پرداخته و هر یک به سوالات حساس مطرح در این حوزه به فراخور دستگاه معرفتی خویش پاسخ داده‌اند.^۱ نقطه آغازین بحث آن است که اراده و مشیت، نسبت به خدا یا انسان ملاحظه شود. هر چند این مسئله دارای تنیدگی در نتایج است. در مورد پروردگار، از خدا باوران کسی در این مسئله شک ندارد که اراده از صفات الهی و مُرید از اسماء خداوند است. تفاوت آراء و دیدگاه‌ها در حقیقت و چیستی اراده الهی پدیدار شده است.^۲ (ر.ک فخر رازی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۰۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۵) اما اثبات اصل این مسئله در مورد انسان^۳ با پرسشها و ابهاماتی رو بر شده است.

محور نگاشته پیش رو بر مشیت و اراده الهی تمرکز یافته است. در یک تقسیم‌بندی شایع^۴، صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شود. اینکه اراده خدا جزء

۱. سوالاتی که در این زمینه از گذشته‌های دور مطرح بوده عبارتند از، آیا اراده همان مراد است یا مرید؟ اراده خلق است یا مخلوق یا صفتی در خالق است؟ به عنوان نمونه شهرستانی به گوشه‌هایی از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه اشاره و اقوالی از انکاساغورس، افلاطون، ارسطو نقل می‌کند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۱۴)

۲. این ادعا هر چند از طرف برخی متکلمان بزرگ از گذشته و معاصر مطرح گردیده است؛ اما با مروری بر گزارش‌های شهرستانی در ملل و نحل می‌توان، فرقه‌ها و مکاتبی را یافت که منکر مشیت و اراده الهی شده‌اند. هر چند گویا قلت و ضعف آراء آنها و یا بازگرداندن آن به دیگر صفات باعث شده تا دیدگاهشان نادیده انگار شود. (ر.ک شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۷)

۳. در یک تعریف اجمالی از اراده انسان (از نگاه متکلمین) باید گفت؛ آنگاه که رفتار یا ترک رفتاری از انسان بروز می‌یابد، پیش از انجام یا ترک آن، در قلب انسان، حالتی رخ می‌دهد که مقتضی پیش انداختن (ترجیح)، ترک یا انجام آن می‌باشد. دانائی آگاهی از تحقق این حالت، که منجر به مسئله برتری داشتن یکی بر دیگری است، برای انسان ضروری است. (ر.ک فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۰۵) این امر، ویژگی اراده در انسان است. ناسازواری و نزاع در مختار بودن و یا موجب بودن انسان نسبت به آن و به طور کلی در چیستی این حالت است؛ حالتی که اقتضاء ترجیح را دارد.

۴. بسیاری از اندیشمندان گذشته برای خدا صفات ازلی همانند علم، قدرت، اراده، سمع، کلام و... قائل

صفات فعل است یا ذات، دو گونه پاسخ یافته است. جهت تفاوت آراء در این زمینه، به معیار این تقسیم بندی و تعریف از اراده بازگشت دارد. برخی در تبیین اراده، آنرا با علم یکسان می دانند و از آنرو که علم عین ذات حق است، اراده را نیز از صفات ذات بر می شمارند. در برابر، شماری از متکلمین بویژه محدثین کلامی شیعه، اراده را در گروه صفات فعل جای داده اند. از سوالات مطرح در مسئله اراده و مشیت، تعیین محدوده آن است. بررسی اینکه اراده الهی آیا به تمامی آنچه در عالم هستی تحقق می گیرد، دارای دو حیث است؛ یکی چگونگی نسبت یافتن اراده الهی به قبائح است. به عبارتی لازمه پذیرش عمومیت اراده الهی، انتساب ظلم و افعال قبیح به خداوند سبحان است. از جانب دیگر عمومیت اراده الهی حتی نسبت به تمامی افعال انسان، می تواند منجر به پذیرش جبر و نبود اختیار و انتخاب برای آدمی شود. تحقیق و پژوهش حاضر بر آن است که به تبیین دیدگاه های مطرح در اراده و مشیت با تمرکز بر حوزه حدیثی قم بپردازد. این امر با مروری بر دیدگاه های متکلمین در اراده الهی در دوره نخستین همراه می باشد.^۱ از این رو لازم است در ابتدا به واژه شناسی اراده و مشیت پرداخته و در ادامه به جایگاه این مسئله در قرآن به عنوان خاستگاه جوشش معارف اسلامی توجه شود و پس از اشاره به آراء و دیدگاه های مطرح در این مسئله از فرق و مذاهب اسلامی تا حدود پایان قرن چهارم، به گستره معارف حدیثی در این سامان و نوع نگاه محدثین صاحب جوامع نسبت به آن اشاره شود.

بوده اند و میان صفات ذات و فعل تفاوتی نمی نهادند. همچنین صفات خبری مثل ید و وجه را بدون تاویل اثبات می نمودند، با این تفاوت که دسته دوم از صفات را صفات مطرح در شرع می دانستند و آنرا صفات خبری می نامیدند. از آنجا که معتزله به نفی صفات و این گروه به اثبات آن مبادرت داشتند، این گروه که قدمت بیشتری نیز داشتند به صفاتی و معتزله به معطله نام گرفتند. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴)

^۱. تلاش شده است با رجوع به منابع اصلی، در نقل دیدگاه های این دوره، از تالیفات هم عصر استفاده شود. از آنجا که تحقیق حاضر دوره زمانی خاصی یعنی تا پایان مدرسه قم (پیش از آغاز قرن پنجم) را متکفل است، از نقل اندیشه های متاخر از این دوره بجز در جهت تبیین دیدگاه های دوره نخست پرهیز شده و در صورت ضرورت تبیین در پاورقی ذکر شده است.

۱. اراده و مشیت در لغت:

"اراده" از ریشه "رود" است. خلیل در العین "الرُود" را مصدر فعل "راند" می‌داند و معنای آن را طلب و دقت نظری که به اختیار بهترین فرد می‌انجامد، تبیین می‌نماید^۱ ای یطلب و ینظر فیختر أفضله" (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۳/۸) ابن منظور با مقدم نمودن نظر بر طلب می‌نویسد معنای ساری در این واژه و مشتقاتش عبارت است از: ینظر و یطلب و یختر أفضله. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۷/۳) با توجه به کلام خلیل و ابن منظور می‌توان "انتخاب و گزینش" را مفهومی جامع در اراده دانست. همچنین ابن فارس بدون کاربرد کلمه اختیار؛ نظر و طلب را در معنای اراده دخیل می‌داند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۸/۲) ارباب لغت در معنای نظر، به تامل و بررسی شیء، اشاره دارند. (ر.ک ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۴/۵؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۴۹۸/۳) همچنین نگاهی به تفاوت‌های میان واژه اراده با واژه‌های همنشین و جانشین آن^۱ روشن می‌نماید؛ اراده حالت و ویژگی در انسان قبل از تحقق رفتار و کرداری از اوست. (ر.ک عسکری، ۱۴۱۲: ۱۱۴-۱۱۸) نکته ای که از بررسی کتابهای لغت به دست می‌آید آن است که ارائه تعریف از اراده و مشیت در کتابهای واژه شناس، با محور قرار دادن انسان و بدون بررسی چگونگی نسبت یافتن اراده و مشیت به خداوند انجام پذیرفته است. ابن منظور در تبیین مشیت آنرا با اراده یکسان معرفی می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۱/۳) ابوهلال عسکری در تفاوت اراده و مشیت آورده: در اراده طولانی یا کوتاه بودن فاصله زمانی متعلق اراده دخالت ندارد، اما مشیت برای آنچه زمانش تراخی ندارد کاربرد دارد. درنگ و تاخیر در متعلق اراده ممکن است، اما مشیت در آنچه درنگ در او نیست و به عبارتی زمان آن سر آمده باشد به کار میرود.^۲

۱. برای مشاهده تفاوت اراده با واژگان مشابه و هم نشین آن همانند محبت، رضا و تمنی به کتاب فوق اللغه ذیل ماده اراده که به صورت تفصیلی مطرح شده است مراجعه نمایید. (ر.ک عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴-۱۲۵)

۲. از این بیان می‌توان استفاده نمود اراده مقدم بر مشیت است. این مسئله در روایات به گونه ای دیگر بیان شده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. در مورد رابطه اختیار و اراده گفته شده است: اختیار، اراده نمودن چیزی به جای چیز دیگری است. و اضطرار اراده چیزی به گونه ناخواسته است. از

۲. اراده و مشیت از نگاه متکلمین اسلامی (تا پیش از مدرسه بغداد):

با یک نگاه کلی، در قرآن کریم واژه های "مشیت، اراده، مرید" در مورد خداوند به کار نرفته است، ولی در آیات بسیاری واژه های «شاءالله، یشاءالله، ارادالله، اردنا، یریدالله، نرید» را می توان مشاهده نمود. با توجه به این افعال، صفت "مشیت و اراده" و اسم "شائی و مرید" انتزاع و به عنوان صفات و اسماء الهی به کار رفته اند. در قرآن اراده به خدا، انسان و حتی غیر جانداران نسبت داده شده است. مشیت و اراده خداوند در قرآن فراگیر و گسترده بیان شده است. از آنجا که اراده در قرآن در مورد جماد به کار رفته است (ر.ک کهف / ۷۷) برخی اراده را دو گونه تصویر نموده اند، گاه با قوه تسخیری و حسی و گاه با قوه اختیاری. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۷۱) برخی نیز اراده در مورد جماد را، مجاز دانسته (ر.ک ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۹/۳) و نمونه آن را در کلام فصیح عرب فراوان گزارش نموده اند، همانند کلام شاعر که در وصف نیزه خود می گوید:

يُرِيدُ الرُّمْحُ صَدْرَ أَبِي بَرَاءٍ وَيَرْعَبُ عَنْ دِمَاءِ بَنِي عَقِيلٍ

با توجه به ریشه قرآنی داشتن مسئله اراده و مشیت، متکلمین با پذیرش آن، به تبیینی مناسب با منظومه فکری دستگاه عقیدتی خویش اهتمام نموده اند و با توجه به اینکه خداوند ثابت و لا یتغیر است و اراده در بشر توأم با بررسی و تغیر است و نمی توان دگرگونی را به خدا نسبت داد، این سوال پیش روی آنها قرار گرفت که نسبت دادن اراده به خدا و مرید دانستن خداوند به چه معنا است؟ برخی در پاسخ، اراده الهی را حکم و دستور خدا تعریف نموده اند. برخی اراده را همان علم دانسته^۱ و برخی دیگر در تبیین، اراده را به دو گونه اراده ذاتیه و اراده ای که از صفات فعل است تقسیم نموده و مقصود روایات را گونه دوم آن دانسته اند. با مروری بر تبیین و تعریف های مطرح در مسئله مشیت و اراده، در مکاتب بزرگ اهل سنت یعنی اهل حدیث، معتزله و اشاعره (تا پیش از قرن

این رو اختیار و اضطرار هر دو به اراده تعلق می یابند.

۱. مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار در ذیل روایات اراده می نویسد: اعلم أن إرادة الله تعالى كما ذهب إليه أكثر متكلمي الإمامية هي العلم بالخير والنفعة وما هو الأصلح ولا يثبتون فيه تعالى وراء العلم شيئاً (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/ ۱۳۷)

پنجم) می‌توان علاوه بر آگاهی یافتن از فضای فکری آن دوره، نقاط مورد اختلاف در این مسئله را نمایان نمود و تطور احتمالی در نگاه به اراده الهی را پیگیری نمود.

الف: اهل حدیث:

از نگاه اصحاب حدیث، اسماء الهی برخلاف دیدگاه معتزله و خوارج، غیر از خدا نیستند. بنابر این دیدگاه هیچ خیر و شری در جهان رخ نمی‌دهد که مورد مشیت الهی نباشد، همه اشیاء به مشیت الهی است، همچنان که خدا می‌فرماید: «و ما تشائون الا ان یشاء الله». بنابر این خالق همه چیز خداست و خالق جز خدا نیست و گناهان بندگان و تمامی اعمال ایشان را خدا خلق می‌نماید و بندگان قدرت بر خلق چیزی را ندارند. (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۰ و ۲۹۱) اصحاب حدیث معتقدند خدا امر به شر نکرده بلکه از آن نهی نموده و راضی به آن نیست، هر چند مرید آن می‌باشد. (همان: ۲۴۹) در نگاه اهل حدیث تنها خاستگاه و کانون اراده و مشیت در خداوند خلاصه می‌شود. در این دوره تبیینی از اراده و مشیت از اهل حدیث دیده نمی‌شود و این مسئله بیشتر با عنوان جبر و اختیار پیوند یافته است.

ب: معتزله^۱

معتزله نام گروهی از متکلمان به پیشوائی واصل بن عطا است، که از مجلس درس حسن بصری کناره‌گیری و دارای فراز و فرودهای فراوان در قرون اول تا چهارم می‌باشند این گروه تاثیر به سزائی در روش و گونه بیان معارف در جهان اسلام داشته‌اند.^۲ معتزله در ابواب گوناگون کلامی دارای دیدگاه می‌باشند، با توجه به اهمیت این مکتب، به دیدگاه برخی از اندیشمندان معتزله در مسئله اراده اشاره می‌رود. از سخن نظام در چپستی اراده الهی، به دست می‌آید اراده هم رتبه علم است، زیرا اراده به سهو و غفلت نداشتن خدا در

۱. دیدگاه کلی ایشان نسبت به اراده و سمع و بصر اینگونه بیان شده است؛ لیست معانی قائمه بذاته، لکن اختلافوا فی وجوه وجودها، و محامل معانیها (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۵۷ و ۵۶) بررسی تطبیقی و جامع دیدگاه معتزله (بصره و بغداد) نیازمند نگاهی است ای مستقل می‌باشد.

۲. مکتب اعتزال در بصره به وجود آمد و رشد نمود. بشر بن معتمر که دانش آموخته مدرسه بصره بود در اواخر سده دوم به بغداد سفر نمود و مدرسه اعتزال بغداد را تاسیس کرد و در برخی از جزئیات با دیدگاه بزرگان بصره مخالفت نمود. بشر به شیعه گرایش داشت. جبائین، اسکافی، خیاط، کعبی، عبدالجبار از بزرگان معتزله می‌باشند. (ر.ک برنجکار، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲)

افعالش تعریف شده است.^۱ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۹۲) در این بیان به صفت اراده به گونه ثبوتی نگریسته نشده است.^۲ ابوالقاسم بلخی از معتزلیان مشهور بغداد و شاگرد ابوالحسین خیاط، که به کعبی شهرت یافته است (ر.ک بجنوردی و دیگران، ج ۶، ش ۲۴۷۵) مرید بودن خدا نسبت به افعال خویش را، به معنای ایجاد کننده (موجد) آن می داند. کعبی بر این دیدگاه است که اراده خدا صفتی قائم بذاتش نیست و خدا مرید لذاته نیست و اراده اش حادث نیست، بلکه باید گفت وقتی بر خدا مرید بودن اطلاق می شود، معنای آن این است که او عالم و قادر است و کاره نمی باشد. آنگاه که گفته شود خدا مرید افعالش است یعنی او خالق آن فعل است مطابق بر علمش. وقتی گفته می شود خدا مرید افعال بندگانش است مقصود این است که او آمر به آن افعال و راضی به از آن است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۸۹) بلخی وجود اراده و عزیمت در انسان را ناشی از ضعف علم او بیان می کند و از آنجا که خداوند، دانا به غیب است و از هر حادثه و واقعه با صورت و وقت و قدرت منوط به آن آگاه است، احتیاج به عزیمت و قصد جداگانه ای ندارد. (ر.ک بجنوردی و دیگران، ج ۶، ش ۲۴۷۵) با این حال فخر رازی می نویسد، جمهور معتزله بصره معتقدند،

۱. ابراهیم بن یسار (معروف به نظام) اطلاق حقیقی اراده برای خدا را نفی و معتقد است مقصود از توصیف خدا در افعالش به آن، خالق و مُنشا بودن اوست. و مرید بودن او نسبت به افعال بندگان به معنی آن است که او امر کننده و نهی کننده نسبت به آن افعال است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۶۷) شهرستانی معتقد است کعبی دیدگاه خود در اراده را، از نظام گرفته است. (همان) اشعری از پیروان نظام نقل می کند توصیف شدن خدا به مرید بودن نسبت به تکوین اشیاء معنایش آن است که خدا اشیاء را تکوین نموده است. از این رو اراده تکوین همان تکوین است. (اشعری، ۱۹۸۰/۱۹۰)

۲. حسین بن محمد نجار رئیس فرقه نجاریه که بنا به نوشته شهرستانی بیشتر معتزله ری و اطراف آن بر مسلک او بوده اند خداوند را همانگونه که عالم لنفسه می داند مرید لنفسه می خواند و خداوند را خالق اعمال انسان از شر و خیر می داند و عبد را مکتسب می داند وی در تعریف اراده الهی معتقد است؛ معنی کونه مریدا آنه غیر مستکره و لا مغلوب. (شهرستانی، ۱۳۶۴/۱۰۰) هر چند بیشتر متکلمین این دوره تعریف مشخصی از اراده ارائه نداده، اما این تعریف را می توان تبیینی مورد قبول در نزد متکلمین دانست. شیخ مفید در تعریف اراده می نویسد: قصد ایجاد یکی از ضدینی که به ذهن مرید خطور نموده است. (شیخ مفید، ب)، (۱۴۱۳/۱۰۳)

اراده صفتی زائد بر عالم بودن خداوند متعال است.^۱ (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱/۲۰۸)

نکته عبارات معتزله (بغداد)، تفاوت نهادن میان اراده الهی نسبت به افعال انسان و فعل خود اوست. اراده الهی نسبت به فعل دیگری، امر و نهی به آن فعل تبیین شده است. تلاش معتزله معطوف به راه یابی برای چگونگی نسبت یافتن افعال عباد به اراده الهی است، زیرا از سوئی باورمند به وسعت و حد نداشتن اراده الهی هستند و از سوئی نسبت دادن فعل قبیح بندگان را به ساحت الهی نادرست و بر مسئله عدل الهی تاکید می نمایند. این دو امر، و سوال از اینکه آیا اراده الهی شامل طاعات، معاصی و دیگر امور حادث می شود و این مسئله که در صورت حادث بودن اراده، خود آن نیز نیازمند اراده ای دیگر تا بی نهایت است^۲ سبب شده که گاه اراده را ایجاب کننده مراد خویش ندانند و امکان تراخی میان اراده و مراد با پیوند اراده به علم ذاتی خدا مطرح شود. از این رو نظام و گروهی با تخصیص گفته اند، اراده ای که مراد آن بلافاصله پس از آن به وجود می آید، ایجاب کننده مراد خویش است. (اشعری، ۱۹۸۰/۴۱۵) ابن راوندی از نظام نقل می کند برای تحقق اختیار، ناگزیر باید دو امری که به ذهن خطور کند (یعنی اقدام کردن به کاری، و خودداری کردن از آن) وجود داشته باشد. وی با پذیرش این امر در خداوند، خطور معصیت به ذهن خداوند را برای تعدیل و تحقق اختیار می داند. (ر.ک بدوی، ۱۳۸۹: ۲۹۰/۱)

این در حالی است که باقلانی از متکلمین اشعری همان گونه که حدوث و وجود امری را بدون اراده الهی عجز و ناتوانی میدانند، اراده آنچه را وجود ندارد را نیز مستلزم ناممکن بودن کارها بر خدا تلقی نموده است. وی میان امر و اراده تفاوت نهاد و وجود امر

^۱ مرحوم شیخ مفید در تبیین تناقض در دیدگاه معتزله بصره می گوید، این گروه تعلق قدرت و اراده را به آنچه گذشته و انجام یافته است صحیح نمی دانند بلکه تعلق این دو را به شیء، برای ایجاد گشتن و حدوث می دانند با این حال قدرت را مقدم بر فعل ولی اراده را همراه و همزاد با مراد می دانند. (شیخ مفید الف)، ۱۴۱۳: ۵۸ و ۵۷) شیخ مفید در موارد متعددی در اوائل المقالات دیدگاه معتزله بصره را در کنار قائلین به جبر مطرح می نماید. (ر.ک شیخ مفید ب)، ۱۴۱۳: ۱۰۳ و ۱۱۳)

^۲ این مسئله در عبارات متکلمین دارای جایگاه است. شیخ مفید با توجه به دیدگاه خود نسبت به مسئله اراده می نویسد: إن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة لأنها لو احتاجت إلى ذلك لما خرجت إلى الوجود إلا بخروج ما لا أول له من الإيرادات وهذا محال بين الفساد. (شیخ مفید ب)، ۱۴۱۳: ۱۱۳)

بدون اراده، همانند داستان امر به ابراهیم و اراده عدم ذبح اسماعیل را حقیقتی قرآنی میداند.^۱ (همو: ۶۶۰)

ب: اشاعره

ابو اسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶) در بیان عقاید اشاعره می نویسد اشاعره بر این باورند که خداوند متعال مرید است به اراده ای قدیم و ازلی. هر آنچه در عالم از شر و خیر و نفع و ضرر و صحت و مریضی و اطاعت و معصیت می باشد به اراده و قضاء الهی است، چرا که محال است در ملک الهی آنچه او اراده ننموده تحقق و جریان یابد زیرا این امر به نقص و عجز الهی بازگشت دارد. (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۷۶) فخر رازی با تفاوت نهادن میان اراده و قدرت و علم، اراده را صفتی وراء قدرت و علم می داند و آنرا با ادله ای عقلی اثبات می نماید. ویژگی این صفت ترجیح و تخصیص بیان شده است.^۲ (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۰۸/۱ و ۲۰۹) ابوالحسن اشعری بنیانگذار فرقه اشاعره، مسئله اراده را با پیوند به مسئله کلام الهی و صفت متکلم بودن مطرح می کند، وی با تمسک به آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و تصویر تسلسلی که در جانب قول و اراده بنیان می نهد، کلام الهی را در نتیجه مخلوق نمی داند. (فخر رازی، بی تا: ۳۳) وی معنا نمودن اراده به فعل و ایجاد، یا تعریف مرید به فاعل و موجد را صحیح نمی داند.^۳ (همو، ۳۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۶)

۱. ماوردی در بیان یکی از نقاط اختلاف اشاعره و معتزله می نویسد؛ اشعری بر این باور است که بین اراده و امر امکان جدائی وجود دارد، یعنی جایز است خدا امر به چیزی کند که او را اراده ننموده است. اما معتزله تفاوت و عدم تناسب میان امر و اراده را ممکن نمی دانند. (ماوردی، ۱۴۰۹، ص ۳۱) این در حالی است که مطابق گزارش اشعری این مسئله در معتزله با یک پاسخ روبرو نبوده بکله دیدگاه ها در این زمینه مختلف بوده است. (ر.ک اشعری، ۱۹۸۰: ۴۱۵)

۲. سیف الدین آمدی اراده الهی را اراده ای قام بذات، قدیم، ازلی و واحد می داند. وی وجود تعدد در اراده الهی را نفی و اراده الهی را غیر متناهی می داند که به تمام جائزات تعلق می گیرد. (آمدی، ۱۴۲۳: ۲۹۸/۱)

۳. احتمالاً این کلام، در نقد معتزله بغداد است. اشعری می گوید: الباری تعالی عالم بعلم، مرید یاراده و ... و هذه الصفات أزلیة قائمة بذاته تعالی. لایقال: هی هو، و لاهی غیره، ولا لاهو، و لا: لا غیره. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۶)

۳. دیدگاه شیعیان دوره حضور:

بیشتر نگاشته‌های اصحاب دوره حضور، بویژه اصحاب صادقین (علیهم‌السلام) و حتی بازتاب دیدگاه و برداشت ایشان در موضوعات گوناگون اعتقادی و کلامی به گونه‌ای مستقل و از طریق صد در صد مطمئن در دسترس نمی‌باشد، گاه گزارش‌های موجود در کتب فرق و مذاهب می‌تواند بخشهایی از آراء و اندیشه‌های متکلمین شیعی عصر حضور را نمایان نماید. ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴) که به نقل دیدگاه‌های فرق اسلامی از قرن اول تا دوره خویش می‌پردازد، دیدگاه شیعه نسبت به مسئله اراده‌ی خداوند سبحان را در چهار گروه جای داده است، بررسی صحت این گزارش، با وجود روایاتی محدود از اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) در مجامع روایی، امری مشکل است.^۱

از آراء بازتاب یافته در مسئله مشیت و اراده، دیدگاه هشام بن حکم است. دیدگاه کلی هشام در صفات الهی «لا هی هو و لا هی غیره» می‌باشد.^۲ گفته شده است، هشام بر این باور بود که اگر خدا شیئی را اراده کند حرکت می‌کند و آن شیء ایجاد می‌شود و خدا با حرکت خود به مکان وجود بخشیده است. وی اراده الهی را با لفظ حرکت تعریف می‌نموده است. (ر.ک مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۸) از نگاه هشام، حرکات و دیگر افعال از قیام و قعود و اراده و کراهت و طاعت و معصیت و آنچه مثبتین اعراض، اعراض دانسته‌اند در انسان، همگی صفات اجسامند نه اجسام (لاهی الاجسام و لا غیرها) از این رو تغایر در آن واقع نمی‌شود.^۳ (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۴۴) اشیاء در دیدگاه هشام، مساوق و همسان با اجسام اند.

۱. به عنوان نمونه با آنکه بازتاب دیدگاه هشام در موضوع اراده و مشیت در کتابهای فرق و مذاهب پر رنگ است اما مجامع حدیثی همانند کافی، التوحید، المحاسن تنها دو روایت (غیر تکراری) از وی نقل نموده‌اند. که این دو روایت نیز یکی به صفت سمیع و بصیر و دیگری به رضا و سخط الهی پرداخته است. این نکته نیز مهم است که برخالف برخی از ابواب اعتقادی یا فقهی که حدود نیمی یا بیشتر روایات مطرح در آن موضوع، به یک راوی منتهی می‌شود اما احادیث مطرح در باب اراده و مشیت، از روایانی مختلف نقل گردیده است.

۲. از هشام در باب صفات الهی نقل شده است، ان صفات الله لاهی الله و لا غیر الله. (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۸)

۳. هشام همچنین صفات انسان را اشیاء نمی‌دانست زیرا اشیاء در دیدگاه هشام، مساوق و همسان با اجسام اند. به عقیده هشام صفات انسان معانی هستند، نه اشیاء. (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۴۵) شهرستانی در بیان

هشام حرکت باری را همان فعل و انجام شیء (فعله الشیء) می داند و با این که قائل به حرکت است اما از پذیرش زوال^۱ در باری تعالی ابا دارد. (همو: ۲۱۳) وی حرکت را "معنی" معرفی می نماید. (همو: ۳۴۴) بر این اساس مطابق دیدگاه هشام اراده، معنی^۲ است و اراده صفتی است برای خدا که جدا و غیر او نیست و اراده او از حرکتی است که هنگام اراده شیء حاصل می شود.^۳ در دیدگاهی دیگر^۴، این حرکت امری جدا و غیر خدا دانسته شده است. (همو: ۴۱) با توجه به این مطالب می توان گفت، هشام از جهتی اراده را همانند علم و قدرت نمی داند زیرا این امر به ازلیت اراده می انجامد و از جهت دیگر اراده و فعل (مراد) را دو ماهیت جدا می دانسته است، تا از پیامدهای ناشی از یکسانی آن دو همانند موضوع جبر انسان در افعالش پیشگیری نماید. از این رو وی در تعبیر از واسطه میان قدرت تا حصول فعل، از واژه حرکت که علاوه بر نشان دادن تفاوت آن با علم و قدرت، بیان کننده مرحله پیش از تحقق فعل می باشد استفاده نموده است و آنرا بر اراده مطرح شده در آیات و روایات تطبیق می نماید.

دیدگاه های معمر بن عباد سلمی آورده وی همه اعراض را فعل طبع جسم می دانسته است و تنها اراده را فعل انسان می شمرده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸) از حاجظ نیز نقل شده بر این باور بوده است: ان الانسان لا فعل له الا الإرادة (همو: ۱۲۳)

^۱. مقصود از زوال آن است که خدا الان در جایی باشد و بعد در جایی دیگر.

^۲. به صورت مختصر معنی را می توان تصویر ابتدائی از وجود ربطی دانست. از نگاه هشام صفات الهی نه بیرون ذاتند و نه عین ذات بلکه وابسته به ذاتند، وی از این آموزه به معنی تعبیر می کند. (جهت ملاحظه مقصود از معنی در کلام قداماء ر. ک ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۶۲-۱۸۲).

^۳. شهرستانی در بیان دیدگاه هشام می نویسد وی بر این باور بود که خداوند، یزید الأشياء، و إرادته حركة لیست هی عین الله، و لا هی غیره. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۲۰۳) وی می نویسد زاره بن اعین قدرت و حیات و دیگر صفات الهی را همانند صفت علم حادث می دانست و معتقد بود قبل از حدوث این صفات خدا عالم، قادر، حی و مرید نبود. (همان)

^۴. اشعری این دیدگاه را به ابو مالک حضرمی، علی بن میثم و پیروانشان نسبت می دهد.

برخی از جریان شیعه^۱، مطابق گزارش اشعری، با تعریف اراده الهی به حرکت مخالف بوده اند. و اراده را امری جدا از مراد و آنرا مخلوق می دانستند و اراده را به اراده تکوینی و تشریحی تقسیم کرده اند. دسته ای دیگر بر این باروند که پیش از فعل نمی توان گفت خدا آنرا اراده نمود، بلکه آنگاه که فعلی مثل طاعت انجام می یابد، می توان گفت خدا آنرا اراده نمود و آنگاه که معصیت انجام شد، گفته می شود او نسبت به آن کراهت دارد و محب آن نمی باشد.^۲ (ر.ک همو، ۴۱ و ۴۲) در برخی از کتب فرق و مذاهب آورده شده که مومن طاق (محمد بن نعمان ابی جعفر الاحول) و گروهی، با آخرین مرحله برای شیئیت (تحقق و وجود یک شیئی) را اراده دانسته و اراده الهی را همان فعل خدا معرفی و علم الهی به اشیاء را پس از تقدیر و اراده آن می دانستند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۰۳/۱)

در یک نگاهی کلی با توجه به آنچه گذشت می توان گفت، پرسش ها و چالشهای جدید در چگونگی جمع میان پذیرش مشیت و اراده با دیگر مبانی اعتقادی و توحیدی، منجر به تبیین های مختلف از حقیقت مشیت و اراده شده است، این امر گاه با فاصله گرفتن از معنای لغوی مشیت و اراده و بازگرداندن آن به دیگر معانی و صفات و گاه با تبیینی تنزیهی اما مطابق با معنای لغوی آن همراه بوده است. با توجه به وسعت یافتن حاکمیت فکری جریان اعتزال در قرن چهارم در جهان اسلام (بویژه در سطح خواص) می توان به نوع نگاه و شبهات مطرح در زمانه محدثین قم و تصویری از فضای باورهای آن دوره اشرافی کلی پیدا نمود. این امر می تواند ما را در تحلیل چرایی جهت گیری محدثین قم به سمت و سوئی خاص در تدوین و تبویب احادیث یاری نماید.

^۱. این گروه را معتزله امامی (القائلون بالاعتزال و الامامه) دانسته اند، که بر دو گروه صدق می نماید؛ یا شیعیانی از بغداد که به مبانی اعتزال گرایش یافته بوده اند و یا معتزله ای که در مسئله امامت دیدگاه شیعه را پذیرفته بوده اند.

^۲. همچنین شهرستانی برای مسئله بدهاء سه معنا ذکر می کند، که یک مورد آن بدهاء در اراده است و آنرا اینگونه تبیین می کند هو آن يظهر له صواب علی خلاف ما أراد و حکم. وی این دیدگاه را به کیسانیه نسبت می دهد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۷۰/۱)

توجه داشتن به عقل مسئله ای دارای حجیت در تفکر تشیع است که با پیوند به کتاب و سنت منظومه ای واقع بینانه را پدید می آورد.

۴. جایگاه مسئله در کتب حدیثی شیعه:

با نگاهی به فهرست کتب شیعه، روشن می شود، در گزارشهای موجود از کتب اصحاب، تنها تعداد اندکی از اصحاب به تالیفی در این زمینه پرداخته اند، که گاه این مسئله در نگاشته ای که شامل موضوعات متفاوتی می باشد مطرح گردیده است. ابوالعباس حمیری (وی عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک است. از مشایخ قم و چهره های برجسته و پرنفوذ که به کوفه مسافرت و در آن دیار به نشر احادیث پرداخته است.) کتابی با نام کتاب التوحید و البداء و الإرادة و الاستطاعة و المعرفة نگاشته است.^۱ (نجاشی، ۱۳۶۵ / ۲۲۰) در مسئله مشیت از علی بن ابی صالح کتابی با نام کتاب البداء و المشیته گزارش شده است. ابن ابی العزاقر (محمد بن علی شلمغانی) نیز در مجموعه کتاب البداء و المشیته به مسئله مشیت ورود نموده است. (همو: ۳۷۹) از عنوان کتاب شلمغانی استفاده می شود یکی از دغدغه های فکری آن دوره تبیین رابطه مشیت الهی با بداء بوده است.

در نگاشته های حدیثی که در حوزه مسائل عقاید به دست ما رسیده است، فصلی به نام اراده که بیشتر به همراه مشیت و گاه با قضاء، و همچنین مدخل هائی با به کار گیری واژه اراده مشاهده می شود. در موسوعه ها و یا تک نگاریهای موجود می توان به کتاب فقه المنسوب الی الامام الرضا (علیه السلام) و «باب القضاء و المشیه و الاراده» از آن اشاره نمود. در محاسن «باب الاراده و المشیه» و در کافی باب المشیه و الاراده، و «باب الاراده انها من صفات الفعل و سائر الصفات الفعل» تدوین یافته است. در التوحید مرحوم صدوق نیز «باب المشیه و الاراده» مطرح است. شیخ صدوق در الاعتقادات نیز به مسئله اراده و مشیت، و دیدگاه شیعه نسبت به آن پرداخته است.

پیش از ورود به مسئله اراده و مشیت از نگاه محدثین حوزه قم^۲، اشاره به این نکته

۱. شیخ مفید نیز در جزوه ای با نام مساله فی الاراده و سید مرتضی در مساله فی الاراده به گونه مستقل به تبیین این مسئله پرداخته اند. (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۹ و ۲۷۱)

۲. مدارس کلامی شیعه را می توان با یک نگاه تاریخی به حوزه های کوفه، قم، بغداد، حله و اصفهان

سودمند است که، در مقایسه ابواب مجموعه های حدیثی با یکدیگر، تفاوت چینی‌ش روایات، عناوین ابواب و طرح برخی از روایات، گویای فضای فکری و باورهای گردآورنده احادیث و نشان دهنده گزینش احادیث است. به عبارت روشن تر می توان ادعا نمود، محدثینی که به تدوین مجموعه ای از احادیث پرداخته اند، به دو گونه اصلی قابل تقسیم می باشند. تلاش برخی از محدثین گرد آوری تمام روایات موجود در موضوع و محوری مشخص است. که تا حدودی می توان مجموعه سترگ بحار الانوار را از نمونه های آن دانست. دسته دیگری از محدثین پیش از ارائه احادیث در مجموعه مورد نگارش خود، با گردآوری تمام روایات، به منظومه فکری خاصی رسیده و انتخاب احادیث و چینی‌ش آن را مطابق با فهم خویش از مجموعه روایات سوق داده اند. تفاوت این دو گروه، در گزینش یا طرح مجموعی و کامل روایات می باشد. این ادعا در مقایسه برخی از ابواب کتب حدیثی با برخی دیگر به وضوح قابل مشاهده است. نمونه روشن این مسئله را می توان با مقایسه مسئله استطاعت در دو کتاب پرنفوذ کافی و توحید و باور پیش از فعل (دیدگاه شیخ صدوق) یا همراه فعل (دیدگاه مرحوم کلینی) بودن استطاعت مشاهده نمود. (ر.ک کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱-۱۶۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۴-۳۵۳) البته ادعای تفاوت در ذیل یک موضوع و عنوان، در تمامی ابواب کتب حدیثی، ادعائی ناصحیح می باشد. نگارنده از این نکته نیز غافل نیست که تفاوت برخی از ابواب کتابها به مسئله اجمال و تفصیل بازگشت می نماید. اما این مسئله منافاتی با صحت ادعای مطرح شده ندارد و این امر نیز روشن است که گردآورنده ای که از میان مجموعه ای از احادیث به طرح برخی از آنها پرداخته (که این امر بیشتر به جهت فزونی نیافتن بیش از حد حجم کتاب صورت می گرفته است) معیاری برای مسئله گزینش داشته است. نزدیک ترین جهت به این امر، که مطابق طبیعت و واقعیت است، دخالت دادن به قوه عقل و اندیشه در این راستا است. مقصود از دخالت عقل دخالتی مستقل نیست، هر چند تحقق آن را نیز نمی توان نفی نمود، اما در ترتیب دادن و آراسته سازی میان احادیث این امر دخالت داشته است. پس از اشاره

اجمالی به این موضوع و با این نگاه، بررسی دیدگاه‌های محدثین در مجموعه‌های خویش و صدق تفاوت نگاه‌ها در مسئله اراده و مشیت مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به محدودیت طرح مسئله اراده و مشیت در کتب حدیثی تا پایان مکتب قم، تحقیق با محوریت سه کتاب محاسن، کافی و توحید که از کتب مورد توجه و پراهمیت شیعه اند صورت یافته است.

۵.۱. اراده و مشیت از نگاه برقی:

احمد بن محمد بن خالد برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰) در المحاسن^۱، پس از باب «جوامع التوحید و باب العلم»، به فصل اراده و مشیت می‌پردازد و هفت روایت در مسئله اراده و مشیت طرح می‌نماید. با نگاهی به مجموعه روایات ثبت شده در محاسن می‌توان چکیده و گزارشی از آنرا اینگونه بیان نمود:

۱. اراده مرحله‌ای پیش از قدر و قدر مرحله‌ای پیش از قضاء است که در نهایت به جایگاه امضاء امر، می‌رسد.

۲. مراتب هفتگانه تا تحقق یک شیء عبارتند از: مشیت، اراده، قدر، قضاء، اذن، کتاب، اجل.

۳. نقص در هر یک از این مراحل سبب تحقق نیافتن تقدیر الهی است.

۴. معنای مشیت آغاز و نقطه انجام فعل است.

۵. اراده نیز به معنای ثبوت فعل است. و در تحقق هر امری مشیت الهی، اراده، قدر و قضاء دخالت دارد. تفاوت مشیت و اراده الهی بر این اساس، به مقدم بودن مشیت بر اراده در مجموعه محقق پیش از تکوین و فعلیت یافتن تعریف می‌شود.

۶. در تحقق بدون بازگشت یک فعل، امضاء الهی که پس از قضاء است نقش

اساسی دارد.

۷. توجه به تقدم مشیت یا مرحله‌ای اراده بر مرحله اراده.

۱. کتاب محاسن از کتابهای حدیثی جامع و مفصلی بوده است که در دوره خود جزء کتب برتر و مرجع به شمار می‌آمده است. (ر.ک شیخ طوسی، ۱۳۵۶، ص ۶۹)

۸. در سوال از رابطه مشیت و اراده خدا با عمل انسان، به این نکته توجه داده شده است که مشیت و اراده نقطه های آغازین برای تحقق فعلی است که با پیوست و ضمیمه شدن مراتب بعد، به مرحله کمال و تحقق می رسد.

۹. میان مشیت و اراده با محبت و رضایت تفاوت نهاده شده است.

۱۰. به صراحت مشیت محدث دانسته شده است. (ر.ک برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۴ و ۲۴۵)

این موارد مجموعه معارفی است که از روایات محاسن استفاده می شود و می توان ادعا نمود که بیشتر آنها در کتب حدیثی پسین نیز راه یافته است.

۵.۲. ثقه الاسلام کلینی و صفات الهی:

مرحوم کلینی در تدوین کافی، بهره فراوانی از کتاب محاسن برقی برده است. اولین نکته جدیدی که در کافی نسبت به موضوع اراده و مشیت مطرح می شود آنست که، مرحوم کلینی به تقسیم بندی صفات الهی روی آورده است.

وی در کتاب التوحید مجموعه کافی، پیش از آغاز شاخه های صفات و اسماء الهی، بابی با عنوان باب صفات الذات مطرح می نماید و پس از آن بابی با سرآغاز «باب الاراده انها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل» می گستراند. این عنوان خود گویای پذیرش تقسیم صفات به، صفات فعل و ذات است. (اینکه تقسیم صفات به دو گونه صفات فعل و ذات از چه زمان و توسط چه کسی آغاز شد نیازمند تحقیق و ملاحظه است).

۷.۲.۱. معیار صفات فعل و ذات از نگاه مرحوم کلینی:

در معیاری مشهور میان گروهی از فلاسفه و متکلمین، صفات ذات، صفاتی اند که برای انتزاع آنها تنها مفروض واقع شدن ذات حق کافی است. اما صفات فعل صفاتی اند که انتزاع آنها به مفروض گرفتن غیر حق نیز بستگی دارد. (دینانی، ۱۳۹۰: ۱۹۱) اما مرحوم کلینی به تبیین و طرح معیاری نو در مسئله صفات ذات و فعل با تمرکز بر صفت اراده می پردازد. به نظر می رسد تبیین این معیار که خود نیازمند راست آزمائی است، با توجه به احادیث باب الاراده است. زیرا در روایات به صراحت، اراده حادث و در نتیجه از افعال الهی دانسته شده است. اما مطابق با یک دیدگاه، اراده از صفات ذات به شمار می رود. از این رو می توان به اهمیت احادیث مطرح در باب اراده و مشیت و منشا پی ریزی شدن

معیاری دیگر، در این تقسیم پذیری پی برد. مرحوم کلینی در تبیین معیار صفات ذات و فعل بر این باور است:

هر دو شیء و صفتی که خداوند به آندو وصف شود و هر دو وجودی باشند، آن صفت فعل است. به عنوان نمونه در جهان آفرینش ثابت است که، خدا چیزی را می خواهد و چیزی را نمی خواهد، به امری رضایت دارد و به امر دیگر سخط. اما در عالم وجود چیزی را که خدا به آن آگاهی نداشته باشد نمی یابیم، صفات ذات ازلی الهی اینگونه اند که خدا را به آنها و ضد آنها نمی توان توصیف نمود یعنی خدا را قادر و عاجز نمی توان خواند. در برابر هر صفت ذات، ضد آن از خدا نفی می شود. خدا حی است و جهل ضد علم است که از او نفی می شود. اما در صفات فعل صحیح است به عنوان مثال گفته شود، خدا اطاعت کنندگان از خود را دوست و نسبت به مخالفان با دستوراتش غضب دارد. نسبت به صفت اراده گفته می شود خدا این را خواست و آن را نخواست. از این رو صحیح نیست گفته شود، خداوند متعال اراده کرده که قدیم، قادر، مالک باشد زیرا اینها صفات ذات می باشند، در حالی که اراده صفت فعل است.

بنابر این تعریف، اراده از صفات ذات همانند علم و قدرت نخواهد بود چرا که اگر اراده را از صفات ذات دانستیم، آنچه که خداوند متعال اراده آنرا ننموده است نقض کننده این دیدگاه می شود.^۱ (ر.ک کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۱)

^۱. برخی با اصل تقسیم صفات الهی به ذات و فعل مخالفت نموده اند، قاضی سعید قمی، از جمله حکمائی است که با غور در روایات و شرح بر کتاب التوحید شیخ صدوق به این مطلب اشاره می نماید. وی در صفات فعل، هر گونه نسبت داشتن با غیر را انکار نموده است. او بر این عقیده است که، معنی خالق که حقیقت اسم خالق را تشکیل می دهد، از ازل برای خدا ثابت است و مخلوقات مظاهر احکام این اسماء شناخته می شوند. به بیانی دیگر از نگاه قاضی سعید، چنین نیست که خدا در هنگام خلق و آفریدن استحقاق صفت خالق بودن را پیدا کند، بلکه خداوند متعال از ازل و ابد خالق است و مخلوقات تنها مظاهر اسم خالق شناخته می شوند. (دینانی، ۱۳۹۰: ۱۹۲) دیدگاه بشر بن معتمر (متوفی ۲۱۰) در تقسیم اراده الهی به دو گونه، اراده ذاتی و اراده فعلی (ر.ک اشعری، ۱۹۸۰: ۱۹۰) می توان با توجه به اتهام رافضی بودن او، وام گرفته از عقاید شیعه و بیانات معصومین (علیهم السلام) دانست. (ر.ک جعفریان، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۹۵)

۵.۲.۲. چرائی صفت فعل بودن اراده:

بررسی چرائی صفت فعل بودن اراده به تعریف و تبیین از اراده نیز کمک خواهد نمود. جناب کلینی هفت روایت در ذیل بابی که در آن به صفت فعل بودن اراده تصریح نموده و خدا را دارای صفات فعل دیگری نیز دانسته مطرح می نماید.

با توجه به روایات محاسن که در آن اراده را یکی از مرتبه های هفت گانه تحقق شیء (آنها از مراتب نخستین آن) بیان گردیده است، و مرحوم کلینی نیز آن را در باب المشیه و الاراده، طرح نموده است، و با توجه به روایات باب صفات فعل از سوی دیگر می توان گفت، اراده در روایات دارای دو اصطلاح یا بیان است. که این دو اصطلاح در حقیقت تنافی با یکدیگر ندارد. در یک اصطلاح اراده یکی از هفت مرحله تجلی و تحقق فعل الهی است و در برخی از موارد اراده در معنای جامع هفت مرحله به کار رفته است. روایت اول باب اراده آنها من صفات الفعل، کتاب کافی از قسم دوم است. عاصم بن حمید نقل می کند از امام صادق (صلوات الله علیه) پرسیدم، خداوند از ازل و همیشه مرید بوده است؟ ایشان در جواب فرمود؛ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ - كَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ. در صورتی که اراده به معنای مرحله ابتدائی در مسیر تحقق فعل باشد که نیازمند پیوست اموری دیگر به اوست، مقصود روایت که اشاره به دو مطلب است تحقق نخواهد یافت، اول، ازلی بودن خدا و برخی صفات خداوند، دوم غیر ازلی بودن و حادث بودن موجودات ماسوی الله. از این رو باید گفت، "مراد معه" به معنای تحقق اراده ای است که قول به آن منجر به پذیرش دیدگاه قدمت موجودات به همراه خداوند متعال است. همان نکته ای که روایت مبنای رد دیدگاه صفات ذات بودن اراده قرار داده است. روایت سوم باب از صفوان بن یحیی نیز تصریح به این مطلب دارد، او در سوال از اراده خدا و خلق، از امام کاظم (صلوات الله علیه) نقل می نماید؛ "وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَرَادَتْهُ إِحْدَاثُهُ لَأَ غَيْرُ ذَلِكَ... فَرَادَتْهُ اللَّهُ الْفِعْلُ لَأَ غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بَلَا لَفْظٍ وَ لَأَ نَطَقَ بِلِسَانٍ وَ لَأَ هِمَّةٍ وَ لَأَ تَفَكُّرٍ وَ لَأَ كَيْفٍ لِذَلِكَ" (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۹) این روایت نیز از روایاتی است که در آن اراده به معنای مجموع هفت مرتبه مد نظر قرار گرفته است. زیرا اراده همسان با احداث و فعل دانسته شده است. در این باب روایاتی که در آن اراده مرتبه یا مرحله ای از تحقق

فعل الهی شمرده شده باشد ذکر نگردیده است و تفاوت اراده انسان با خدا با معیار ذو مراتب بودن اراده انسان و نیازمندی به تفکر و همت و سائر امور تبیین شده است، اموری که خداوند میرا از آن دانسته شده است. (همان) در این باب، مشیتی که مربوط به خلق اشیاء است مخلوقی بیان شده است که با مشیت الله ایجاد و آفرینش یافته است. عمر بن اذینه از امام صادق (صلوات الله علیه) نقل می کند؛ خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ. نکته ای که از زبان قاضی سعید به آن اشاره ای رفت، که اسماء و صفات مربوط به مرحله فعل الهی، خود مخلوقات الهی اند، در حالی که ذات حق نیز خالی از حقیقت این اسماء نیست. در پایان باب نیز مرحوم کلینی اشاره به روایتی دارد که مرحوم برقی آنرا در باب اراده و مشیت خود ذکر نمود؛ محمد بن مسلم از امام صادق صلوات الله علیه نقل میکند؛ الْمَشِيئَةُ مُخَدَّتَةٌ. در برخی دیگر از روایات، ذاتی بودن صفت اراده به سبب منجر شدن به دیدگاه مخلوق بودن خداوند متعال به جهت لازمه تغیر در او نفی شده است. (همان: ۱۱۰ ح ۵)

۵.۲.۳. مشیت و اراده از نگاه مرحوم کلینی:

باب مشیت و اراده کافی شامل شش روایت است. مرحوم کلینی در ابتدای این باب به روایتی که در آن واژگانی همانند، مشیت، قدر و قضاء، تبیین گردیده است اشاره می نماید. علی بن ابراهیم از امام موسی کاظم (صلوات الله علیه) نقل می کند؛ کینونت یافتن و شیء شدن هر چیزی، تنها با مشیت و اراده و قدر و قضای الهی است. او از معنای شاء، قدر، قضاء سوال میکند، حضرت در جواب مفهوم شاء می فرماید؛ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ، مرحله آغازین و نخستین مرتبه برای تجلی یافتن شیء. این معنا با توجه به سخن پایانی روایت نیز تایید می شود، حضرت در پایان، افزوده شدن امضا به قضا را سبب رد نشدن و حتمی شدن تحقق شیء بیان می فرماید، که نشان می دهد مقصود از ابتدائیت در اراده، ابتداء آفرینش و تجلی نیست، بلکه مقصود مرحله ابتدائی در ایجاد و آفرینش است به عبارتی زمینه سازی فعلیت با اراده آغاز می شود (ر.ک همان: ۱۵۰ ح ۱) و این مراتب همگی پیش از فعل و خلق صورت می یابد.

مشیت نیز در روایات به دو معنا به کار رفته است، در یک معنا مشیت همان حتمیتی

است که منجر به ایجاد و تحقق است (به عبارتی این را می توان مشیت حتم یا بدون بازگشت دانست)، و در یک معنا مشیت یک مرحله از مراحل تا ایجاد و فعلیت دانسته شده است. تفاوت این دو آن است که در مشیت حتمی، لباس فعلیت و شیئیت مطابق مشیت نمود می یابد، اما در مشیت به معنای دوم، هر چند مشیت صورت گرفته است و برای فعلیت تا مرحله مشیت طی شده است، اما تحقق آن پیوسته و پیوند یافته با امری ما سوی الله، اما با اذن و مشیت و اراده و امضاء خداوند شده است.

نسبت به افعال مخلوقات، مشیت حتم الهی صاحب مشیت و اراده بودن انسان است، در حالی که تمام افعال انسان نیز از مرحله مشیت الهی گذشته است. یعنی خدا اذن و خواست به آن داشته است نه اینکه انسان امری خارج از قدرت و مشیت الهی انجام می دهد. روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (صلوات الله علیه) گویای این مطلب است؛ وی از امام نقل می نماید؛ *أَمَرَ اللَّهُ وَكَمْ يَشَاءُ وَكَمْ يَأْمُرُ*. توضیح خود حضرت مقصود این جمله را گویا می نماید؛ خدا ابلیس را امر نمود که بر آدم سجده کند، اما مشیت او تعلق یافته بود که ابلیس سجده نکند، و اگر خدا مشیت نموده بود به تحقیق سجده، او سجده می نمود. (*أَمَرَ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَشَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ وَكُوشَاءَ كَسَجَدَ*) روایت در مقام بیان این نکته است که هیچ فعلی از افعال مخلوقات، خارج از مشیت الهی نیست و مقصود از فراگیری مشیت نیز مشیت حتم و جبر نیست.^۱

نکته دیگری که در روایات مطرح شده توسط مرحوم کلینی مشهود است، علاوه بر تقسیم بندی مسئله مشیت و اراده به دو گونه، ذکر روایاتی است که به دو سوی دیگر امور مرتبط با مشیت و اراده در آن اشاره رفته است. روایات از سوئی محبت را امری جدا از اراده دانسته اند، از سوی دیگر میان مشیت و امر (فرمان) تفاوت نهاده اند. ابوبصیر پس از

^۱ بیان رابطه مشیت و اراده الهی با اراده انسان و چرایی ذو مراتب بودن مشیت و اراده الهی و نتایج و ثمرات آن در افعال انسان و رابطه مسائلی همچون دعا و قضا و قدر و بداء با این مراتب از امور مهمی است که با منظومه بدیع معرفتی بیان شده توسط اهل بیت (علیهم السلام) در مسئله مشیت و اراده کاملاً همخوانی و قابل تطبیق و پذیرش است. بیان این امور از حوصله این مقاله خارج و ان شاء الله تعالی در مقاله ای دیگر با عنوان رابطه افعال الهی و افعال انسان تبیین خواهد شد.

اشاره به چهار مرحله مشیت اراده، قدر و قضا سوال می کند؛ و أَحَبُّ؟ اما با جواب منفی امام (علیه السلام) روبرو می شود. (همان: ۱۵۰ ح ۲) روایات بیانگر محبت و رضا، به تبیین نکته دقیقی دیگری اشاره دارد. در افعال مخلوقات (از انس و جن) امکان تجلی و تحقق گونه های مختلف رفتاری نسبت به یک موضوع به مشیت، اراده، قدر و قضاء الهی مطرح است. از این رو امکان آنچه انسان در اراده و اختیار اوست، پس از طی مسیر مشیت تا امضاء، به مرحله امکان رسیده است. به عبارتی دیگر حتمیت در امکان نسبت به عمل انسان، که برای او اختیار و انتخاب را ثابت و محقق می کند، خود نیازمند یک مشیت، اراده و حتمیتی است که با مراحل چهار یا هفت گانه تا امضاء تحقق یافته است. حضرت در روایات محبت و رضا اشاره به این دارد که این حتمیت امکان، به معنای محبت و رضایت الهی به تمام تصورات ممکن در اطراف یک موضوع نیست بلکه محبت و رضایت الهی به فعل کمالی و مرضی الهی تعلق می یابد. روایت امام کاظم (صلوات الله علیه) گویای این مطلب است؛ إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَمَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَإِرَادَةٌ عَزْمٌ يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ. أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَرَزَقَتْهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنَ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ ذَلِكَ وَكَوَلِمَ يَشَاءُ أَنْ يَأْكُلَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى. از نهی که همراه با مشیت بر خلاف آن است، عدم جبر دانسته می شود. در روایات دیگر از ادله عدم جبر، امر و نهی و عقاب و ثواب خدا دانسته شده است. از این رو مشیت در خوردن از شجره ممنوعه، نمی تواند مشیت حتم باشد، بلکه مشیت عزم است، یعنی امکان خوردن از شجره با وجود نهی الهی، خود وابسته و پیوند یافته به مشیتی دیگر است و آن مشیت الهی بر انتخاب است. به همین دلیل می فرماید؛ اگر مشیت الهی به نخوردن بود، یعنی مشیت حتم الهی به انجام نشدن آن، دیگر در تحقق و فعلیت آن چیزی نمی توانست مانع باشد.^۱

^۱. این بیان را می توان با دیدگاه ابوحنیفه مقایسه و بر پاسخگو بودن روایات نسبت به زوایای مسئله اطلاع یافت. از نگاه ابوحنیفه میان امر و مشیت الهی امکان جدائی است همانند امر شدن کافر به اسلام و مشیت نداشتن خدا نسبت به خلق آن. وی امکان جدائی میان رضایت و امر نمودن را نیز مثل آنچه در نوافل محقق است، ممکن می داند. اما از آنسو رضایت همواره همراه با امر است. ابوحنیفه عذاب الهی را نسبت به اموری می داند که مورد رضایت خداوند نیست اما مشیت به آن وجود دارد، یعنی اگر

چینش دقیق روایات توسط مرحوم کلینی خود گویای رسیدن ایشان به عمق مطلبی است که روایات، قصد نزدیک نمودن فهم مخاطب به آن را دارند. ایشان بدون شک با گزینش و چینش روایات در این باب موفق به نمایش تعریف، تبیین و بیان رابطه اراده و مشیت با محبت و رضا و امر و نهی و در نتیجه بیان چگونگی انتخاب مخلوق در عین قدرت و علم تام الهی شده است. از این رو در روایت بعد که تکمیل کننده حلقه های پیشین است، به مشیتی عام و فراگیر به تمامی آنچه نسبت به مخلوقات مطرح است اشاره دارد. این شاء و اراده، مشیت و اراده ای حتم به گستره آگاهی الهی به تمام افعال مخلوقات است، و اینکه هیچ امری از علم الهی خارج نمی باشد. "شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ" در این جمله، مشیت و اراده همسان با علم دانسته نشده است، بلکه علم به شیء، تحت مشیت الهی قرار داده شده است. مراد از علم به قرینه تعلق به شیء، علم محدود و مقید شده است یعنی علم مربوط به مخلوقات و در مقام فعل و به تعبیری علم فعلی الهی. در صورت پذیرش اینکه در عالم افعال الهی، اسماء و صفاتی خلق یافته اند که تجلی دهنده در عالمند؛ در این روایت نیز مقصود از علم را نباید، علم ذاتی الهی دانست^۱، چرا که این علم تحت مشیت و اراده الهی قرار گرفته است و مشیت و اراده همچنان که روایت تصریح نموده اند، حادث و مخلوقند. از این رو منافاتی با جمله "وَعِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ" ندارد. از این رو روایت تصریح دارد آنچه مخلوقات الهی انجام می دهند مطابق مشیتی عام و فراگیر، خارج از آگاهی و علم الهی نیست، هر چند علم الهی به معنای محبت

مشیت الهی نباشد کفر کافر و علم عالم و... محقق نمی شود. وی معتقد است خداوند با وجود امر نمودن کافر به اسلام، نسبت به کفر او مشیت نموده است. از این رو وی مشیت الهی را سابق بر امرش می داند. ابو حنیفه در تبیین چارچوب تفاوت مشیت و رضایت می گوید، رضای الهی عبارت است از کسی که به مشیت الهی و رضایت و طاعت او در آنچه به او امر نموده عمل نماید و انسانی که خلاف آنچه به او امر شده عمل می کند به مشیت الهی عمل نموده ولی به رضایت او عمل نکرده و معصیت نموده و معصیت جدا و غیر از رضای خدا است. (ر.ک ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۶۱۰-۶۱۲)

۱. علم ذاتی الهی در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام اینگونه بیان شده است: کان الله و لا شیء غیره، و لم یزل عالما بما کون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کونه. (شیخ صدوق، ۱۳۹۸:

۱۴۰ ح ۱۲ و مشابه آن نگاه شود: همو: ۱۴۱ ح ۱۳)

و رضایت بر انجام تمام افعال مخلوقات نمی باشد. "شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ يُجِبْ وَ لَمْ يَرْضَ" (همان: ۱۵۱ ح ۵) به بیانی دیگر، به عنوان مثال عدم محبت به کفر، همراه "و لَمْ يُجِبْ" أَنْ يُقَالَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ لَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ" (همان) با آگاهی از آن، نتیجه دو مشیت و اراده الهی یکی آگاهی از تمام امور و دیگری مشیت به اختیار و انتخاب انسان است؛ محمد بن ابی نصر بزنطی از امام رضا (صلوات الله علیه) نقل می کند قَالَ اللَّهُ يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ. این روایت اشاره به مبدا مشیت انسان دارد که علاوه بر اثبات اختیار و مشیت و حق انتخاب برای انسان، آنرا نیز متعلق مشیت الهی بیان می نماید. (همان: ۱۵۲ ح ۶) از این رو می توان گفت، مشیت انسان برگرفته از مشیت الهی است حتی مشیت آزاد انسان. همچنان که ملاحظه شد تفاوت باب مشیت و اراده کافی و اراده و مشیت محاسن با توجه دادن و نقل روایاتی متفاوتی شکل گرفته است. و این گزینش و چینش در کتاب کافی به حل سوالات مطرح در این زمینه به نظر تا حد زیادی پاسخ گو است. به عبارت دیگر در منظومه عقیدتی و فکری نسبت به مسئله اراده و مشیت یک دستی و عدم تعارض قابل مشاهده است.

۵.۳. شیخ صدوق و صفات ذات و فعل:

مرحوم شیخ صدوق در کتاب توحید، پس از ابوابی که روایات آن به نفی تشبیه و تجسیم و ترکیب در خدا پرداخته اند و پس از اشاره به قدرت و علم الهی، فصلی با عنوان «صفات الذات و صفات الافعال» مطرح می نماید. اولین نکته قابل مقایسه، عنوان این باب و کلی بودن آن، نسبت به عنوان باب مشابه آن در کتاب کافی است. مرحوم کلینی در کافی، موضوع اراده را در عنوان تقسیم صفات الهی به ذات و فعل دخیل نموده است. اما مرحوم صدوق از عنوانی جامع و کلی استفاده نموده است. در ذیل این باب، صفاتی همانند علیم، سمیع و بصیر از صفات ذات دانسته شده است. و باور عالم بودن بوسیله علم، قادر بودن با قدرت، و حی بودن با حیات، شنوا بودن با سمع، و بینا بودن با چشم طرد و باطل شمرده شده است. مطلب کلی که در روایات ذیل این باب در التوحید قابل مشاهده است، تفاوت نهادن میان صفاتی همانند سمیع و بصیر در مقام ذات و فعل است. همچنان که اشاره رفت، برخی در تقسیم صفات الهی به صفات فعل و ذات، تحقق صفات فعل را وابسته به غیر

میدانند. اما تاکید روایات مطرح در ذیل باب صفات الذات و الافعال آن است که صفت فعل بودن همانند سمیع (این مطلب در برخی صفات تایید و نسبت به برخی صفات مانند متکلم و کلام نفی شده است) به معنای حادث شدن این صفت همراه با مسموع نیست، بلکه ازلیت سمع و بصر بدون مسموع و مبصر امر مورد تاکید روایات است. که خلاصه آنرا می توان در عبارت، "ذات علامه سمیع بصیره" ملاحظه نمود.^۱ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۵ ح ۲؛ ۱۳۹ ح ۸)

از نوزده روایتی که در این باب مطرح است، روایات پایانی یعنی از روایت چهاردهم تا نوزدهم به طرح مسئله اراده و مشیت پرداخته است. مرحوم صدوق بیشتر روایات مطرح در کافی، را در این باب ذکر نموده است. هر چند دو روایت از روایات کافی در این باب، در التوحید در باب «صفات الذات و الافعال» طرح نشده است، اما این دو روایت مطلب جدیدتری نسبت به دیگر روایات ندارد بلکه تناسب آنها با دیگر ابواب بیشتر است.

شیخ صدوق نیز همانند مرحوم کلینی در پایان باب، به تبیینی از مجموع روایات دست زده است. با نگاهی همانند مرحوم کلینی در معیار سنجش صفات ذات و فعل. وی توصیف خدا به صفات ذات را به معنای نفی هر صفت مقابل و ضد آن می داند. پس آنگاه که می گوئیم، او حی است، مقابل حیات که عبارت است از موت از خدا نفی می شود. وقتی گفته می شود او بصیر است مقابل بصر (دیدن) که کوری و عمی است از خدا نفی می گردد. با توجه به این معیار که معنای صفات ذات، نفی مقابل آن است، نباید صفت اراده، مشیت، غضب و صفاتی همانند آنرا، همسان با صفات ذات دانست. زیرا صحیح نیست گفته شود، از ازل خداوند مرید و شائی بوده است. اما صحیح است گفته شود او از ازل قادر و عالم است.

۵.۳.۱ مشیت و اراده در کتاب التوحید:

بیان نقش الهی در مشیت آدمی از نکات مورد اهتمام شیخ صدوق می باشد.^۲ این

۱. اصولاً متکلمان سمیع و بصیر را صفت ذات می دانند، اما سامع و باصر را صفت فعل دانسته اند.

۲. همان گونه که ایشان تدوین کتاب التوحید را پاسخی به اتهام تشبیه و جبر معرفی می نماید. (ر.ک

شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۹)

مسئله از پردازش و چینش روایات باب مشیت و اراده قابل مشاهده است. روایت دوم این باب از عبدالله بن میمون از امام صادق (صلوات الله علیه) است. این گزارش که از چگونگی برخورد امیرالمومنین با شخصی که باورهای متفاوتی در مشیت خدا و انسان داشته است، گویای نفی نقش الهی در مشیت انسان و نفی تداوم آن در بستر حیات او است. حضرت امیر (صلوات الله علیه)، با طرح سوالاتی معین، وی را نسبت به جایگاه و نقش الهی در تمام دوران زندگی او آگاهی می دهد. به عبارتی دیگر این روایت نه بیانگر، مسئله جبر است، بلکه باید به آن از سوئی دیگر نگریست، و آن با توجه به دیدگاه شخص مورد سوال فهمیده می شود. حضرت در این روایت علاوه بر پذیرش مشیت انسان، استقلال بودن آن را نفی و از جهت دیگر گستره آنرا نسبت به هر آنچیزی که مربوط به انسان می شود، با بیان مواردی روشن و وجدانی مورد تردید قرار می دهد، و اینگونه نقش الهی در طول زندگی بشر را به اثبات می رساند. (ر.ک همو: ۳۲۸ ح ۲) با ملاحظه روایات، این انگیزه و دغدغه مرحوم صدوق بیشتر آشکار می شود. وی در تلاش است، راه میانه جبر و تفویض را با طرح روایاتی متفاوت، که این دو دیدگاه را مورد مناقشه قرار می دهند، به تصویر بکشد. از این رو بیشتر روایات مطرح در این باب، با آنچه مرحوم کلینی در کافی مطرح می نماید، یکسان نیست. تلاش مرحوم کلینی آنچنان که گذشت، بر محور تبیین مشیت و اراده الهی، مراحل و چگونگی آن، اقسام آن، و تفاوت مشیت و اراده با مسئله حب و رضا و امر و نهی دور می زند. به بیانی دیگر مرحوم کلینی پاسخ پرسشهای این مسئله را در تبیین مراحل تحقق فعل، و پذیرش جای گرفتن مشیت و اراده در مراحل ابتدای امر جستجو می نماید. وی فهم صحیح از مشیت و اراده الهی را در فهم درست از چیستی مشیت انسان دخالت می دهد، هر چند به مسئله مشیت انسان با طرح روایاتی همانند مرحوم صدوق، نمود نداده است، اما ثمره اینگونه ورود، آنگونه نتیجه است. اما مرحوم شیخ صدوق جلوه ای بیشتر به مسئله سیطره مشیت الهی بر افعال انسان و غلبه داشتن آن مشیت و اراده، بر مشیت و اراده انسان می دهد. از سوی دیگر وی در تلاش است، مشیت آزاد انسان، که به هیچ وجه به عقیده وی نمی توان آنرا مطلق و بی عنان دانست، بر گرفته و به خواست و مشیت و اراده الهی معرفی نماید و میان ایجاد و زمینه امکان انتخاب و

وجود مشیت و اراده برخواسته از خواست انسان، و مشیت الهی پیوندی تام و گونه وجودی آنرا نیازمندی محض به مشیت و اراده الهی نشان دهد. روایات توحید مرحوم شیخ صدوق، این مطلب را نیز آشکار می‌سازد که روایات، از جهت دوره حضور ائمه اطهار (علیهم السلام) و فضای حاکم بر آن، نیز سمت و سوئی خاص یافته است. این ادعا به معنای تغییر و تحول در دیدگاه ایشان نمی‌باشد، بلکه غلبه فکری نادرست در فضای جامعه اسلامی، سبب پرسشهایی در همان راستا می‌شود. از مهم‌ترین نقش‌های هادیان حقیقی جامعه جریان دهی به افکار و مقابله با انحراف عقیدتی و تصحیح باورها است. تجلی این مبارزه، در بیانات ائمه (علیهم السلام) نمود یافته است^۱، این واقعیت و مطلب نیاز به گردآوری مجموعه و خانواده احادیث را گوشزد می‌نماید. با نگاهی به روایات مطرح در کتاب محاسن و کافی و توحید، می‌توان درک نمود، روایاتی که از طریق امیرالمومنین (صلوات الله علیه) به ما رسیده است، در جهتی خاص و با زاویه دیدی ویژه به مسئله مشیت و اراده پرداخته است. تاکید بسیار بر یک جهت مسئله و برجسته سازی آن نشان دهنده اهمیت یافتن آن مسئله در آن دوره زمانی است. می‌توان ادعا نمود روایاتی که مرحوم شیخ صدوق به ثبت آنها در این باب همت گماشته است، و مقایسه آن با دیگر ابواب مشابه در کتب محدثین، بیان کننده دو فضای ذهنی و تلقی عمومی از مسئله مشیت و اراده در دو دوره از ادوار حضور پیشوایان شیعه دارد.

روایات دوم، چهارم، هفتم باب مشیت و اراده توحید بیان کننده سخنان امیرالمومنین (صلوات الله علیه) می‌باشد. هر چند نتیجه گیری کلی تنها از سه روایت امری دقیق نمی‌باشد، اما وجود این تعداد روایات گویای فضای فکری گروهی از جامعه اسلامی است. مطالعه این روایات نشان می‌دهد، تلاش حضرت امیر (صلوات الله علیه) بر پررنگ جلوه دادن حضور و تاثیر خداوند در رفتار و عمل انسان استوار است. اصبع بن نباته از امیرالمومنین (علیه السلام) نقل می‌نماید؛ خداوند متعال خطاب به داود نبی فرمود: "يَا دَاوُدُ تُرِيدُ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ فَإِنْ أَسَلَمْتَ لِمَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَ إِنْ كَمْ تُسَلِّمَ لِمَا

^۱. از این مسئله با عنوان فضای صدور روایت، و شان صدور آن تعبیر می‌شود.

أُرِيدُ أَتَعْبُتُكَ فِيمَا تُرِيدُ ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ". (همو: ۳۲۹ ح ۴) این روایت به روشنی از غلبه مشیت الهی بر مشیت انسان گزارش می دهد و با این حال انسان را در انتخاب دست بسته و مجبور نمی داند، از این روست که عبارت "فیما ترید" بیان شده است. اما از سوی دیگر پیامدهای رفتار انسان را امور معین و مشخص شده و الهی می داند. به بیانی دیگر لجام گسیختگی و نبود تقدیر و برنامه در پیامد و نتایج اعمال آدمی را نفی می نماید.

همچنین گزارش ابی نصر بزنطی به امام رضا (صلوات الله علیه) از جریانهای عقیدتی شیعه نسبت به این مسئله پرده بر می دارد که در مقطعی از زمانه حضرت (علیه السلام)، فضای فکری جامعه شیعی به دو گروه قائلین جبر و باورمندان به استطاعت (تفویض) تمایل یافته است؛ قُلْتُ لَهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا بَعْضُهُمْ يَقُولُونَ بِالْجَبْرِ وَبَعْضُهُمْ بِالِاسْتِطَاعَةِ. (ر.ک همان، ح ۶) حضرت در پاسخ با اقرار به وجود مشیت در انسان، خاستگاه آنرا مشیت الهی بیان می فرماید. (همان) مسئله مورد تاکید دیگر در این باب، روایت صریح امام رضا (صلوات الله علیه) نسبت به مشیت و اراده است، از سلیمان بن جعفر نقل شده حضرت فرمود، مشیت و اراده از صفات افعال می باشند و باورمندان به ازلیت مرید و شائی بودن خداوند موحد نیستند. (ر.ک همان، ح ۵) همچنین در روایتی از امام صادق (صلوات الله علیه) بر خلق شدن مشیت و اینکه مشیت بر تمام اشیاء از نظر خلقت مقدم بوده است، تاکید شده است. (همو: ۳۳۰ ح ۸) روایات پایانی این باب، به جایگاه و نقش مشیت و اراده انسان و ارتباط مشیت و اراده الهی در رفتار و عمل انسان بیشتر اشاره دارد.

۵.۳.۲ تبیین مشیت و اراده در کتاب الاعتقادات

شیخ صدوق در ذیل باب اعتقاد به اراده و مشیت، می نویسد اعتقاد ما به اراده و مشیت روایت امام صادق است که فرمود: «شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ، وَ كَمْ يُحِبُّ وَ كَمْ يَرْضُ، شَاءَ أَنْ لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ، وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ، وَ كَمْ يُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَهُ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَ كَمْ يَرْضُ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۳۰) و به آیات متعددی استشهاد می نماید که بر گسترده‌گی اراده و مشیت الهی دلالت می نمایند. وی انتساب معاصی به اراده الهی را صحیح نمی داند، بلکه آنچه هست، اراده الهی به تفاوت نهادن میان عصیان و اطاعت و اراده آنکه معاصی از

جهت فعل به خدا منسوب نباشد و اراده آگاهی و علم به معاصی پیش از تحقق و انجام آن است. وی منهی بودن، قبیح بودن، مرضی نبودن و منع نگردیدن از معصیت بوسیله جبر و قدرت را، ناشی از اراده الهی به این امور می‌داند و علم الهی به معاصی را ازلی معرفی می‌نماید. (همو: ۳۱-۳۳) در مجموع می‌توان گفت شیخ صدوق اراده الهی را در تحقق هر امری دخیل می‌داند و در یک جمله وی معتقد است؛ ما شاء الله کان، و ما لم یسأل لم یکن.^۱ (همو: ۳۳)

نتیجه‌گیری

۱. اراده در لغت با واژگان طلب و انتخاب، مورد تعریف قرار گرفته است.
۲. از مسائل مهم در نسبت دادن اراده به خدا، کیفیت و چگونگی این انتساب است.
۳. ریشه این مسئله در موضوع لایتغیر بودن و تحول ناپذیر بودن خداوند می‌باشد.
۴. میان اندیشمندان فرق و مذاهب کلامی توافقی جمعی در چیستی و چگونگی اراده الهی نمی‌توان مشاهده نمود.

^۱. عبارات مرحوم مفید در تصحیح الاعتقاد که حاشیه ای بر الاعتقادات شیخ صدوق است، نشان می‌دهد شیخ مفید برداشت مرحوم صدوق را برداشتی ظاهر گرایانه می‌داند که به مرحله پالایش و اجتهاد عقلی نرسیده است. از عبارت شیخ مفید در این زمینه استفاده می‌شود وجود تعارض میان روایات ناشی از عملکرد راویان احادیث است. (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۹) وی دیدگاه حق در این مسئله را اینگونه شرح می‌کند؛ خداوند متعال تنها افعال نیکو و حسن را اراده می‌نماید و تنها اعمال زیبا و جمیل را مشیت دارد. خداوند سبحان از اراده قبیح و مشیت به فواحش فراتر است. (همو: ۵۰) آنگاه وی به آیاتی که تایید کننده این گفتارند همانند "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ" و آیاتی که در آنها به اراده آسانی و بیان و هدایت برای انسان اشاره رفته تمسک می‌نماید. از بیان شیخ مفید در تبیین آیات به خوبی استفاده می‌شود که وی با تمایز نهادن میان مفاهیم قابل برداشت از مشیت و اراده در آیات و توجه دادن به متعلق اراده و مشیت، به شبهات مطرح در پیرامون آیات پاسخ می‌دهد. (همو: ۵۱-۵۳) از نگاه شیخ مفید اراده مقدم بر فعل است، آن من شأن الإرادة أن يتقدم مرادها (شیخ مفید(ب)، ۱۴۱۳: ۱۱۴) و اراده الهی را غیر از مراد و افعال او می‌داند. تبیین کامل دیدگاه شیخ مفید نیازمند نگارشی مستقل است.

۵. نوع نگاه متکلمین به مسئله مشیت و اراده الهی، وابستگی به نوع دغدغه ایشان نسبت به پذیرش چالشها و مسائل پیش روی دیدگاه اراده و مشیت دارد.
۶. گونه ارتباط میان فعل انسان و اراده الهی، از مسائل محوری در نگاه و تبیین معتزله نسبت به مسئله اراده و مشیت الهی است.
۷. از منظر اشاعره، پذیرش توحید بویژه برخی از شاخه های آن همانند توحید افعالی، نقش بسیار مهمی در تبیین حقیقت اراده و مشیت الهی دارد.
۸. به گزارش تاریخ، هشام بن حکم از اراده به حرکت تعبیر می نموده است.
۹. در مجموع باید گفت، فربه ساختن زاویه ای از مسئله اراده و یا نگاه کامل به منظومه اعتقادات و گونه تبیین ارتباط اراده و مشیت با سایر آموزه ها و یا توجه وافر به یک شبهه و سوال، دخالت گسترده ای در تبیین چگونگی اراده در طول حیات آن در چند قرن نخست داشته است.
۱۰. می توان گفت فضای فکری عصر مرحوم کلینی و شیخ صدوق در گونه انتخاب و چینش روایات این مسئله دخیل بوده اند. به بیانی دیگر می توان تاثیر شبهات و تاکید بر پاسخ گوئی به آنها را در جوامع حدیثی مشاهده نمود.
۱۱. در کتب کلامی تفسیر اراده با تفکیک نهادن، یکی نسبت به افعال خدا، و دیگری با مقایسه با افعال دیگران (غیر خدا) مورد تعریف قرار گرفته است.
۱۲. از مجموع روایات سه کتاب حدیثی دانسته می شود، اراده در روایات هیچگاه با این نگاه و جدائی مورد بررسی قرار نگرفته است.
۱۳. در روایات با صراحت اراده امری حادث، و متعلق آن فعل الهی دانسته شده است و این فعل الهی اعم از آنچه به انسان مربوط می گردد و آنچه به موجودات دیگر تعلق می یابد مورد تبیین قرار گرفته است، در نتیجه اراده فعل حادث و مخصص دیگر افعال است.
- روایات با پیوند دادن اراده به سائر معارف دینی به تبیین جایگاه اصلی آن در نظام اعتقادات و دقت در زوایای مختلف یک مسئله توجه وافر داده اند.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۰، **اسماء و صفات حق**، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، ۱۴۰۴، **معجم مقاییس اللغة**، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ابن منظور، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، ۱۵-جلد، دار الفکر-دار صادر - بیروت..
- ابو حنیفه، ۱۴۲۵، **الفقه الأیسط**، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل، ۱۹۸۰، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، النشرات الاسلامیه**، بی جا.
- اشعری، ابو الحسن، **بی تا، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع**، المکتبه الأزهریه للتراث، قاهره.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳، **ابکار الافکار فی اصول الدین**، دارالکتب، قاهره.
- بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۹، **ادیره المعارف بزرگ اسلامي**، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۸۹، **تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، انتشارات آستان قدس رضوی، ایران، مشهد.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، **المحاسن**، دار الکتب الإسلامیه، قم.
- برنجکار، رضا، ۱۳۸۵، **آشنائی با فرق و مذاهب اسلامي**، کتاب طه، قم.
- تانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۳۶۴، **الملل و النحل (شهرستانی)**، الشریف الرضی، قم.
- جعفریان، رسول، شماره ۹۵، **مجموعه مقالات کنگره هزاره شیخ مفید (رحمه الله تعالی)**.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، **مفردات ألفاظ القرآن**، دار القلم الدار الشامیه، بیروت - دمشق.
- سبحانی، ۱۴۱۲، **الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل**، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، قم، ۱۴۱۲ق.
- شیخ صدوق، ۱۴۱۴، **الاعتقادات**، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، ۱۳۹۸، **التوحید**، جامعه مدرسین، قم.

شيخ صدوق، محمد بن على ابن بابويه، ۱۴۱۴، إعتقادات الإمامية، كنگره شيخ مفيد، قم.
شيخ طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۳۵۶، الفهرست، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف.

شيخ مفيد، ۱۴۱۳، الحكايات في مخالقات المعتزلية من العدلية، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم.

شيخ مفيد، ۱۴۱۳، أوائل المقالات في المذاهب و المختارات، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم.

شيخ مفيد، محمد بن محمد، ۱۴۱۴، تصحيح اعتقادات الإمامية، كنگره شيخ مفيد، قم.
شيرازى، ابو اسحاق، ۱۴۲۵، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، دار الكتب العلمية، بيروت.
صدر المتألهين، ۱۹۸۱، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، دار احياء التراث، بيروت.
طريحي، فخر الدين، ۱۴۱۶، مجمع البحرين، مرتضوى، تهران.

عسكرى، ابو هلال حسن بن عبدالله، ۱۴۱۲، الفروق اللغوية، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.

علامه مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، ۱۴۰۳، بحار الانوار، دار احياء التراث العربى، بيروت.
فخر الدين رازى، الأربعين في أصول الدين (رازى)، ۱۹۸۶، مكتبة الكليات الأزهرية، قاهره.
فرايدى، خليل بن أحمد، ۱۴۰۹، كتاب العين، نشر هجرت، قم.

قاضى عبد الجبار، ۱۴۲۲، شرح الأصول الخمسة، دار احياء التراث العربى، بيروت.
كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷، الكافي (ط - الإسلامية)، دار الكتب الإسلامية، تهران.

ماوردى، ابو الحسن، ۱۴۰۹، أعلام النبوة، مكتبة الهلال، بيروت.
نجاشى، احمد بن على، ۱۳۶۵، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الاسلامى التابعه لجامعه المدرسين، قم.

ولفسن، هرى، ۱۳۶۸، فلسفه علم كلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدى.
ويلفرد مادلونك، ۱۳۸۷، مكتبها و فرقه هاي اسلامي در سده هاي ميانه، ترجمه جواد قاسمى، آستان قدس رضوى، ايران، مشهد.