

## واکاوی اراده الهی در اندیشه فلاسفه و متکلمان اسلامی با تأکید بر مدرسه کلامی بغداد و حله

مهدی فرمانیان\*  
حسین حجت خواه\*\*

### چکیده

«اراده الهی» از مهم‌ترین مباحثی است که تبیین کلامی و فلسفی آن با یکدیگر متفاوت است؛ هرچند برخی متکلمان در تفسیر «اراده الهی» به اندیشه فلسفی گراییده‌اند. در اندیشه متکلمان نخستین امامیه، با تأکید بر مضامین احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، اراده یکی از مراتب فعل الهی و به معنای «عزم بر مشیت» بود؛ اما مدرسه بغداد، همگام با معتزله بغداد، آن را به «فعل الهی» یا «امر به فعل» تفسیر کرد؛ گرچه ذاتی دانستن اراده و تفسیر آن به «علم به مصلحت در فعل» نیز طرفدارانی داشت. پس از مدرسه بغداد و در طول تاریخ کلام امامیه، تحلیل اراده تحت‌تأثیر اندیشه فلسفی قرار گرفت و سرانجام در مدرسه حله، اراده به امری ذاتی یا همان داعی، یعنی «علم به مصلحت و خیریت در فعل» تفسیر شد. در این پژوهش، درصدد هستیم با واکاوی چیستی اراده از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان، سیر تطور آن را در سده‌های میانه، به‌ویژه در اندیشه کلامی مدرسه بغداد و حله بررسی کنیم و با ارزیابی تطبیقی این دیدگاه‌ها، نسبت آنها را با رویکرد روایات در این زمینه دریابیم.

### واژگان کلیدی

اراده الهی، مشیت، ذات، علم، قدرت، مدرسه بغداد، مدرسه حله، کلام امامیه.

farmanian@urd.ac.ir  
hojjatkah90@ut.ac.ir  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

\*. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.  
\*\*. دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران.  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۷

## طرح مسئله

«اراده الهی» از دیرباز معرکه آرای نحله‌های مختلف فلسفی و کلامی بوده و پرسش‌های مهمی را برانگیخته است؛ مانند اینکه آیا خدای سبحان مرید است؟ در صورت مرید بودن، آیا «اراده» از صفات ذات است یا صفات فعل؟ اگر در مرتبه ذات است، آیا عین ذات است یا زائد بر ذات؟ آیا «اراده» حادث است یا قدیم؟ آیا «علم» است یا مقوله‌ای غیر از علم؟ اگر غیر از علم باشد، تبیین معنای آن چگونه است؟

در این راستا، گروهی آن را صفتی ذاتی و زائد بر ذات شمرده و گروهی نیز آن را عین ذات دانسته و به «علم به اصلح» بازگردانده‌اند؛ برخی آن را از عوارض ذات پنداشته‌اند، چونان ارادهٔ یک انسان که در نفس او پدید آید و برخی نیز آن را نخستین مخلوق الهی شمرده‌اند که دیگر مخلوقات به وسیله آن به وجود می‌آیند و بالأخره عده‌ای آن را از صفات فعل دانسته‌اند که از مقام فعل انتزاع می‌شود. همچنین در واحد یا متعدد بودن اراده و در حادث یا قدیم بودن آن اختلاف کرده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۲۱)

در میان این نحله‌ها، مدرسه کلامی بغداد که به لحاظ تاریخی، پایه‌گذار فصل جدیدی در کلام امامیه است، مسئله «اراده الهی» را با دیدگاه خاص خود و متفاوت از اندیشه‌های کلامی پیشین امامیه بررسی و تحلیل کرد و به دیدگاه معتزله نزدیک شد که از این منظر، نقطه عزیمتی در تاریخ اندیشه امامیه در باب مسئله «اراده» محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که این مسئله پس از مدرسه بغداد و در طول تاریخ کلام امامیه، تحت تأثیر اندیشه فلسفی قرار گرفت.

از دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی، همچون فلاسفه مشاء، امر مستقلی به نام «اراده» در باب حق تعالی نداریم؛ اراده در حق، عین علم است و منشأ صدور عالم، علم حق تعالی به ذات خویش است و کل نظام فعل الهی، تابع یک چیز است: «ذات همراه با علم». اینکه خدا اراده کرد عالم را بیافریند، معنایی ندارد، جز اینکه خداوند از ازل، به ذات و کمالات خویش علم حضوری داشت و خود این ذات و علم حق از ازل به ذات خود، منشأ صدور صادر اول و منشأ صدور همه صادرها تا آخرین نقطه تأثیر و تأثر است. بنابراین از دید ایشان، چیزی به نام «اراده خدا» - به‌عنوان یک امر مستقل از علم ذاتی حق - وجود ندارد؛ اما از دیدگاه متکلمان - به‌ویژه متکلمان امامیه و معتزله - «اراده» به‌عنوان یک امر مستقل از ذات حق وجود دارد و از صفات ذات نیست؛ بلکه از صفات فعل است.

البته امامیه متقدم بر مدرسه بغداد، با استناد به سخنان اهل بیت علیهم‌السلام، فعل خداوند را دارای مراتبی مقدماتی می‌دانستند که نهایت آن، «امضای الهی» است. این مطلب تا قرن چهارم هجری از مسلمات فکری امامیه بود؛ یعنی امامیه پیش از مدرسه بغداد معتقد بودند قبل از امر «کُن»، خداوند «قضا» کرده و قبل از آن «قدر» داشته و قبل از آن «اراده» بوده و قبلش «مشیت» داشته است. این نکته، امتیاز امامیه از معتزله بود؛ اما از مدرسه بغداد به بعد، این تمایز فکری میان امامیه و معتزله از بین رفت و همگام با معتزله، «اراده» به فعل و خلق یا امر به خلق - یعنی «کُن» که مرتبه «امضا» است - تفسیر شد.

با نگاهی به تاریخ اندیشه امامیه روشن می‌شود که تبیین «اراده» به این معنا که نه علم است و نه فعل خارجی حق، در مدرسه کوفه انجام شد و مدرسه قم نیز آن را تأیید کرد. بر این اساس، اراده نه عین صفت حق و نه عین خلق و فعل خدا است؛ هرچند همراه با خلق و از مراتب مقدماتی آن است.

این پژوهش درصدد است تا با واکاوی مسئله «اراده» در فلسفه، کلام و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، عقبه تاریخی آن را در سده‌های میانه به‌ویژه در مدرسه بغداد و بزرگان آن چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و نیز اندیشمندان مدرسه حله همچون خواجه نصیرالدین طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد بررسی و آشکار نماید تا به تبیین صحیح از سیر تاریخی «اراده» در اندیشه متکلمان امامیه و تعامل آن با اندیشه فلسفی دست یابد.

### مفهوم‌شناسی اراده

«اراده» در لغت به معنای خواستن و قصد کردن است. از سیبویه نقل شده است که: «ارادتی بهذا لک ای قصدی بهذا لک.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۸۸) همچنین ثعلب گفته است اراده، هم به معنای محبت و دوست داشتن می‌آید و هم برای غیر محبت. (همان) به نظر می‌رسد اراده به معنای محبت و دوست داشتن، همان معنای خواستن است و اراده برای غیر محبت، همان معنای قصد کردن است.

بنابراین «اراده» دست‌کم در دو معنا به کار می‌رود؛ یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم و عزم بر انجام کار. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۹۸) اراده به معنای خواست، حب، دوست داشتن و پسندیدن، در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است؛ ولی معنای تجریدشده آن - که حاکی از شئون وجود مجردات است - قابل نسبت دادن به مجردات تام و نیز به خدای متعال می‌باشد؛ اما اراده به معنای قصد و تصمیم گرفتن، در نفوس متعلق به ماده، کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال، امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد و چنین امری را نمی‌توان به مجردات تام و به‌ویژه به خدا نسبت داد؛ زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی، منزّه و مبرا است؛ ولی می‌توان آن را به‌عنوان صفت فعلی و اضافی (مانند خلق، رزق و تدبیر) برای خداوند در نظر گرفت که از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الهی، از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است، انتزاع می‌شود. (همو، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۵ و ۴۲۲)

در تبیین معنای اصطلاحی «اراده» نیز آمده است: «الارادة عند المحققين هي خلوصُ الداعي عن الصارف او ترجُّحه عليه.» (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۶۲) این معنای اصطلاحی از اراده، منطبق با بخشی از جریان فکری حاکم بر مدرسه کلامی بغداد بوده است که اراده را امری ذاتی و به معنای علم ذاتی حق می‌دانستند؛ لیکن با بررسی نحله‌های مختلف فکری در جهان اسلام، معانی مختلفی را برای «اراده» می‌یابیم که طیف وسیعی

- از علم ذاتی حق تا فعل و ایجاد - را دربر می‌گیرد؛ مانند: مغلوب و مجبور نبودن،<sup>۱</sup> علم به نظام احسن، مخصص و مرجح ایجاد فعل، داعی یا علم به منفعت برای غیر، عالم به افعال خود و امر به افعال غیر بودن،<sup>۲</sup> فعل آفرینش و صدور فعل از روی رضایت و محبت. (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹۱ - ۱۸۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۴ - ۳؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۶۶)

### اراده حق تعالی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان

بیشتر فلاسفه اسلامی، اراده خدا را «علم به نظام احسن» یا «حب» تعریف کرده‌اند. از دیدگاه ابن‌سینا، اراده خداوند همان «علم فعلی و عنایی او به نظام احسن هستی» است که مخصص ایجاد هستی می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷) صدرالمآلهین اراده را به معنای «محبت» می‌داند و آن را در واجب تعالی به لحاظ مصداقی، عین ذات او و عین داعی (علم به نظام احسن) معرفی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۱ - ۳۴۰) در واقع، تفاوت میان ابن‌سینا و ملاصدرا در تفسیر «اراده» این است که ابن‌سینا آن را مصداقاً و مفهوماً عین علم می‌داند؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۷) اما صدرا اراده را فقط از جهت مصداق عین علم می‌داند، نه از جهت مفهوم؛ همان‌گونه که وی دیگر صفات ذاتی واجب‌الوجود را نیز به لحاظ مفهومی مغایر با یکدیگر دانسته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۰)

در تاریخ اندیشه امامیه، مدرسه کوفه و نیز مدرسه قم، به تبعیت از اندیشه اهل‌بیت علیهم‌السلام، «اراده» و «مشیت» الهی را عام و در همه هستی - حتی در افعال اختیاری انسان - جاری و آن را غیر ذات و نیز غیر فعل خارجی حق تعالی، بلکه مرتبه‌ای از مراتب مقدماتی فعل می‌دانستند. طبق دیدگاه ایشان و براساس روایات، مراتب فعل - که واسطه بین علم ذاتی و فعل خارجی حق هستند - به ترتیب عبارتند از: مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا. نقش «علم الهی» نیز این است که پیش از اینهاست و بر آنها سیطره دارد؛ یعنی همه این مراتب، من‌العلم و بالعلم است.

در احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام، «اراده الهی» دو گونه معرفی شده است: حتمی و غیر حتمی. «اراده حتمی» اراده‌ای است که قابل نقض نبوده، گریزی از تحقق آن نیست. به دیگر سخن، اراده‌ای همراه با قضا و امضای الهی به شمار می‌رود که در این صورت، فعل الهی تخلف‌ناپذیر است؛ اما «اراده غیر حتمی» اراده‌ای است که بدا و تغییر را قبول می‌کند؛ یعنی اراده‌ای که هنوز به مرحله قضا و امضا نرسیده است و در این صورت، وقوع فعل الهی حتمی نیست. در برخی روایات نیز از این دو به «اراده حتمی» و «اراده عزمی» تعبیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۱)

۱. ذهب النجّار إلى أنّ معنى الإرادة في حقّه أنّه غير مغلوب و لا مستكرّه في أفعاله. (حلی، ۱۳۸۶: ۳۰۰ - ۲۹۹)

۲. قال الكلبي: إنّ الإرادة لأفعاله كونه تعالی عالماً بها و في أفعالنا كونه تعالی آمراً بها. (همان: ۳۰۰)

در روایتی از امام رضا علیه السلام خطاب به یونس بن عبدالرحمن از مراتب مذکور یاد شده و معانی آنها نیز بیان گردیده است؛ مثلاً «مشیت» را یاد (و خواست) اول و «اراده» را عزم بر آن خواست می‌داند:

يَا يُوسُفُ تَعَلَّمْ مَا الْمَشِيئَةُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: هِيَ الذُّكْرُ الْأَوَّلُ. فَتَعَلَّمْ مَا الْإِرَادَةُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ. فَتَعَلَّمْ مَا الْقَدْرُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَ وَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ. (همان: ۱۵۸)

ای یونس! می‌دانی مشیت چیست؟ گفتم: نه. فرمود: یاد (و خواست) نخستین است. می‌دانی اراده چیست؟ گفتم: نه. فرمود: عزم بر آنچه می‌خواهد. می‌دانی قدر چیست؟ گفتم: نه. فرمود: چگونگی انجام کار و قرار دادن حد و اندازه در بقا و فنای اشیا. سپس فرمود: و قضا، تحکیم و تثبیت تقدیر و وجود خارجی دادن به اشیا است.

برای تقریب به ذهن می‌توان «مشیت» را این‌گونه ترسیم کرد که ابتدا به ذهن انسان می‌آید که مقدر معینی از اموال را صرف کار خیر کند. عزم بر این خواست را «اراده» می‌نامند. برخی هم گفته‌اند اراده، تفصیل آن مشیت (و خواست) است. بعد از «اراده»، مرحله «تقدیر» است که چگونگی انجام آن کار معین می‌شود؛ یعنی کار خیر چه باشد و چگونه انجام شود. پس از آن، مرحله «قضا» یا تحکیم و تثبیت تقدیر است. به عبارتی، همان‌گونه که اراده، مشیت و ذکر اول را تثبیت می‌کند، قضا نیز قدر را تثبیت می‌کند. قضا و قدر، مرتبه تفصیلی مشیت و اراده هستند؛ اما آخرین مرتبه، «امضا» یا همان مرتبه «کن» می‌باشد. در مدرسه بغداد، این مراتب کنار گذاشته شد و همگام با معتزله بغداد، «اراده» که یکی از مراتب مقدماتی فعل بود، همان فعل ایجاد، یعنی «کن فیکون» شد. البته با بررسی روایات اهل بیت علیهم السلام رگه‌هایی از این اندیشه را در برخی روایات نیز می‌یابیم. برای نمونه، در کتاب شریف کافی آمده است صفوان بن یحیی از ابوالحسن (امام کاظم یا امام رضا علیه السلام) درباره معنای اراده خدا و اراده خلق می‌پرسد که آن حضرت در جواب می‌فرماید:

الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَاِرَادَتُهُ إِحْدَانُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا بُرُوءِي وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ؛ فَاِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ؛ وَكَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ. (همان: ۱۱۰ - ۱۰۹)

اراده مخلوق، همان آهنگ درون است و کاری که پس از آن آشکار می‌گردد. ولی اراده خدا تنها «ایجاد» است؛ زیرا او تأمل نمی‌کند و توجه قلبی ندارد و اندیشه نمی‌کند. این صفات در او نیست و از صفات خلق است. پس اراده خدا همان فعل است، نه جز آن. بدان گوید: باش! پس می‌باشد، بدون لفظ و سخن به زبان و توجه دل و اندیشه. این‌گونه آفرینش، چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست، چنان‌که خود او چگونگی ندارد.

اما با در نظر گرفتن روایاتی که اراده را یکی از مراتب مقدماتی فعل می‌دانستند، به نظر می‌رسد آنچه در این روایت مورد نظر و تأکید بوده، علاوه بر نفی حالت نفسانی از خدای تعالی، نفی ذاتی و ازلی بودن «اراده» و اثبات ارتباط آن با فعل و ایجاد است؛ به دیگر سخن، «اراده» از صفات فعل و در مرتبه فعل است، نه از صفات ذات. بنابراین روایت مذکور درصدد بیان معنای اراده نیست.

شاخص‌ترین نظریه‌های کلامی در مدرسه بغداد را می‌توان از آن شیخ مفید و سپس شاگرد وی، سید مرتضی دانست. همچنین آرای شاگرد مبرز سید مرتضی، یعنی شیخ طوسی نیز در مدرسه کلامی بغداد قابل توجه است. شیخ مفید مدعی است بر مبنای احادیثی که بر اراده فعلی حق دلالت دارند، مانند روایت پیش‌گفته صفوان بن یحیی، اراده خدا نفس فعل او و امر او به فعل حسن است؛ یعنی اراده در مرتبه تکوین، «عین فعل» و در مقام تشریح، «امر به فعل» است. این معنای تکوینی از اراده را علامه مجلسی نیز در بحارالانوار از شیخ مفید نقل می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۸) لذا شیخ مفید در اینجا با معتزله بغداد هم‌رأی می‌شود؛ چنان‌که می‌گوید:

إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله و إرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال و بهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام ... و إليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة و أبو القاسم البلخي خاصة. (مفید، ۱۴۱۳: ب / ۵۳)

شیخ مفید در توضیح یکی بودن اراده و فعل خدا، تقدم اراده بر مراد را فقط در مخلوقات جایز می‌داند؛ زیرا آنها به واسطه نقص و نیازمندی، دارای تصور و نیت درونی و خاطرات و واردات قلبی هستند که لاجرم برای انجام فعل باید بر آن نیت و خواست درونی، عزم و اراده پیدا کنند تا پس از آن، فعل واقع شود. از این‌رو، اراده در مخلوقات، تصور (و عزم بر) فعل و پیش از فعل است؛ اما خدای تعالی چون از نیاز منزّه است و وصف او به اعضا و جوارح محال است و انگیزه و خطورات قلبی بر او جایز نیست، نیاز او در انجام فعل به قصد و عزم باطل است و «اراده» در مورد او، خود انجام فعل است، نه تصور فعل و عزم بر انجام آن. سخن شیخ مفید چنین است:

الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و أشباهه مما لا يجوز إلا على ذوي الحاجة و النقص. و ذاك أن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلا بقلب كما لا تكون الشهوة و المحبة إلا لذي قلب و لا تصح النية و الضمير العزم إلا على ذي خاطر يضطرّ معها - في الفعل الذي يغلب عليه - إلى الإرادة له و النية فيه و العزم. و لما كان الله تعالى يجلب عن الحاجات و يستحيل عليه الوصف بالجوارح و الآلات و لا يجوز عليه الدواعي و الخطرات بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى القصد و العزمات و ثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد و أمها نفس فعله الأشياء. (همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۱)

البته نظریه غیر مشهوری نیز به شیخ مفید نسبت داده شده که در تقابل با نظریه اول است. در کتاب منسوب به شیخ مفید به نام *النکت الاعتقادیة*، اراده حق تعالی به «داعی»، یعنی «علم ذاتی خداوند به مصلحت در فعل» بازگردانده شده است:

فإرادةُ أفعالٍ نفسه عبارةٌ عن علمه الموجب لوجود الفعل في وقت دون وقت بسبب اشتماله على مصلحة داعية إلى إيجاد الفعل في ذلك الوقت دون غيره. (همو، ۱۴۱۳ ج: ۲۵)

در این صورت، «اراده» از صفات فعل و حادث نخواهد بود؛ بلکه از صفات ذات و قدیم به شمار می‌رود؛ لیکن به دلایل متعدد، در صحت انتساب این کتاب به شیخ مفید تشکیک شده است و آن را احتمالاً از آثار فخرالمحققین محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر حلی (متوفای ۷۷۱ ق) فرزند علامه حلی دانسته‌اند. (همان: ۴ - ۳)

در مدرسه بغداد، شیخ طوسی نیز با نظریه مشهور شیخ مفید هم‌رأی است و هماهنگ با معتزله بغداد، اراده خدا را همان فعل او می‌داند؛ (طوسی، ۱۳۶۲: ۵۷ - ۵۵) اما سید مرتضی، گرچه فعل اراده را قبول دارد، وصف اراده را در مرتبه ذات و قدیم می‌داند. وی معتقد است «مرید بودن» از فعل اراده خداوند گرفته نشده؛ بلکه وصفی ذاتی است که در هر حالی - حتی حال عدم فعل اراده - به خدا تعلق گرفته است و لذا وصف «اراده» از صفات فعل نیست؛ هر چند اراده فعلی نیز داریم. عبارت وی در این باره چنین است:

اعلم أن كونه مریداً ليس مشتق من فعل الإرادة، وإنما وُصِفَ تعالى بذلك لكونه على هذه الحال المعقولة. فوصفه - عند التحقيق - بأنه مرید، ليس من صفات الأفعال. و إذا [مضي] في كلام الشيوخ أنه من صفات الأفعال فالأنه تعالى لا يستحق هذا الوصف إلا عند فعل الإرادة و ان لم يكن مشتقاً منها، فهذا هو العذر في إلحاق هذا الباب بصفات الأفعال. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۶۰۰)

از نظر سید مرتضی، میان «اراده» و «مشیت» فرقی نیست و می‌توان خدای تعالی را به «شائی» توصیف کرد؛ زیرا به عقیده وی، مشیت همان اراده است: «و یوصف تعالی بأنه شائي، لأن المشیة هی الإرادة». (همان) همچنین وی محبت، رضا (وقتی اراده به فعل غیر تعلق بگیرد)، قصد، اختیار و گزینش را معادل «اراده» می‌داند: «و یوصف تعالی بأنه محب للفعل، لأن معنی المحبة هی الإرادة ...». (همان: ۶۰۱ - ۶۰۰) از بیان سید مرتضی برمی‌آید که ایشان برای اراده، عرض عربی قائل است؛ به گونه‌ای که مشیت، حب، رضا، قصد، ایثار و اختیار را دربر می‌گیرد. (الهداشتی، ۱۳۸۶: ۹۵)

### رابطه اراده حق با ذات

در مورد رابطه اراده با ذات، این پرسش مطرح است که در صورت مرید بودن خداوند، آیا «اراده» از صفات ذات است یا صفات فعل و اگر در مرتبه ذات است، آیا عین ذات است یا زائد بر ذات؟

فلسفه به‌ویژه حکمای مشاء، اراده را از صفات ذات و در مرتبه ذات می‌دانند و به نظر ایشان، اراده چیزی جز علم ذاتی حق یا مرادف با حبّ نیست که آن هم عین ذات است. در فلسفه مشاء، فارابی معتقد است همان‌گونه که در مراتب وجود باید وجودی مستقل به ذات داشته باشیم تا این وجود در غیر آن مرتبه به نحو غیر مستقل تحقق داشته باشد، در اراده نیز باید اراده‌ای ذاتی داشته باشیم تا اراده غیر ذاتی در غیر واجب‌الوجود بالذات محقق باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۴)

ابن‌سینا نیز در کتاب تعلیقات معتقد است همان‌گونه که ضروری است در صحنه هستی «وجوب بالذات» باشد تا دیگر موجودات رنگ وجود به خود بگیرند، باید در اراده نیز اراده‌ای بالذات باشد تا دیگر اشیا قابلیت اراده غیر ذاتی را پیدا کنند. معنای این سخن آن است که واجب‌الوجود باید به ذات خودش موجود و مرید باشد.

يجب أن يكون في الوجود وجوداً بالذات و في الاختيار اختياراً بالذات و في الإرادة إرادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء؛ و معناه أن يكون يجب أن يكون واجب‌الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۲)

وی همچنین در مبدء و معاد، زیادی صفت «اراده» بر ذات واجب تعالی را جایز نمی‌داند. به نظر وی، شایسته نیست ذات واجب‌الوجود، حامل اراده یا قدرتی غیر از هویت وجودی واجب باشد. (همو، ۱۳۶۳: ۲۱) صدرالمتهلین نیز در اثبات اراده ذاتی حق می‌نویسد:

ان كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود، فهو لمبدء الوجود لذاته و لغيره بسببه؛ فهو تعالی الحي القيوم العليم القدير المرید بذاته لا بالصفات الزائدة. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۴)

اما «اراده» از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان امامیه و معتزله، خارج از مرتبه ذات و از صفات فعل است. مرحوم کلینی در باب توحید کتاب کافی مطلبی را با عنوان: «جملة القول في صفات الذات و صفات الفعل» آورده و بر آن است که «اراده» از صفات فعل است. وی ذیل این عنوان و در نفی ذاتی بودن اراده، چنین استدلال می‌کند:

إن كل شئین و صفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعل؛ و تفسير هذه الجملة أنك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرصاه و ما يسخطه و ما يحب و ما يبغض؛ فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم و القدرة، كان ما لا يريد ناقصاً لتلك الصفة. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۱)

همچنین ایشان بابی را برای «اراده» با عنوان «باب الإرادة أنّها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل»



(همان: ۱۰۹) آورده و ذیل آن روایاتی را نقل کرده است که «اراده» را از صفات فعل و حادث شمرده‌اند که در مبحث «حدوث اراده» برخی از آنها را نقل خواهیم کرد.

شیخ مفید و شیخ طوسی نیز برآنند که «اراده» خداوند از صفات فعل است. همچنین شیخ مفید اراده خدا را نسبت به افعالش، عین فعل و نسبت به افعال بندگان، امر به فعل می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۵۳) شیخ طوسی هم اراده خدا را امری حادث و بدون محل می‌داند. (طوسی، ۱۳۶۲: ۵۷ - ۵۵) از سوی دیگر، شیخ مفید «مرید بودن» خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند؛ اما شیخ طوسی برای آن دلیل عقلی اقامه می‌کند. شیخ مفید در بیان سمعی بودن اراده چنین می‌گوید:

أقول إن الله تعالى مرید من جهة السمع و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن و لا أوجب ذلك من جهة العقول؛ اعتقاد من به مرید بودن خداوند، براساس دلایل سمعی و از جهت تسلیم بودن و پیروی از آیات قرآن کریم است، نه از جهت دلایل عقلی. (مفید، همان)

علامه مجلسی در بحارالأنوار پس از بیان دیدگاه شیخ مفید در سمعی بودن اراده الهی، روایت مورد استناد ایشان را چنین ذکر می‌کند:

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ... فَقَالَ ... إِرَادَتُهُ إِحْدَانُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹)

عرض کردم اراده خدا را برایم بیان کن. فرمود: اراده او عزوجل ایجاد اوست، نه چیز دیگر؛ زیرا او در کارهایش به تأمل و توجه قلبی و تفکر احتیاج ندارد؛ چون اینها صفات خلق‌اند و صفات خلق از او منتفی است. پس اراده خدا فعل اوست، نه چیز دیگر.

اما شیخ طوسی برخلاف شیخ مفید، با روش عقلی به اثبات نظر خویش می‌پردازد و می‌گوید:

اکنون که ثابت شد خدای تعالی اراده‌کننده است، از این بیرون نیست که یا به‌خودی‌خود (و بالذات) اراده‌کننده است یا به صفت اراده؛ اگر به یک صفت حقیقی اراده‌کننده باشد، از آن بیرون نیست که یا صفتی معدوم است یا صفتی موجود. اگر صفتی موجود باشد، از این بیرون نیست که یا در ازل موجود بوده یا حادث است. اگر حادث باشد، از این بیرون نیست که آن صفت یا در او موجود است یا در چیز دیگر و یا جدا از هر چیز و بدون جا (لا فی المحل) موجود است. (طوسی، ۱۳۶۲: ۵۵)

وی در نهایت، قسم اخیر را صحیح می‌داند و می‌نویسد:

پس از آنکه همه اینها بیهوده گشت، به جای نمی ماند جز آنکه خداوند به صفت اراده‌ای اراده کننده باشد که آن صفت، نوپدید (حادث) و جدا از همه چیز (مستقل) و بدون جا باشد. (همان: ۵۷)

سید مرتضی در مکتب بغداد تنها کسی است که «اراده» را از صفات فعل نمی داند؛ بلکه آن را از وادی فعل فراتر می برد و در جایگاه ذات می نشانند. به عقیده وی، صفت «اراده» مشتق از فعل اراده نیست؛ بلکه خدا از آن جهت متصف به این صفت است که بر این حالت است. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۶۰۰) بنابراین از دیدگاه او، مرید بودن خداوند، برگرفته از فعل ارادی نیست که مستلزم وجود مراد در خارج باشد؛ بلکه خدا به این علت، متصف به این وصف می شود که این طور می توان در مورد او اندیشه کرد یا اینکه بگوییم این وصف حالتی عقلی است. (الهداشتی، ۱۳۸۶: ۹۵)

### رابطه اراده الهی با مشیت

برخی حکما و متکلمان، مشیت را اعم و برخی اراده را اعم و عده‌ای آن دو را مترادف دانسته اند. این مقایسه به سبب ارتباط نزدیکی است که این دو صفت با یکدیگر دارند. با ملاحظه و تدبر در آیات و روایاتی که از ائمه هدی علیهم السلام رسیده، بهتر می توان رابطه آن دو را درک کرد. (همان: ۱۴۰)

برخی با استناد به شماری از روایات، وجود مشیت ذاتی را نتیجه گرفته اند؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۸) حال آنکه لزوما چنین نتیجه‌ای از این روایات به دست نمی آید. حتی برعکس، در این روایات تصریح شده که «علم» پیش از «مشیت» است و «مشیت» پیش از «اراده» است. بنابراین مشیت و اراده، مترتب بر یکدیگر و بعد از رتبه علم ذاتی حق می باشند.

از جمله این روایات، حدیثی از امام کاظم علیه السلام است که مراتب مقدماتی فعل الهی را بیان می فرماید. گذشت که این مراتب، اندیشه امامیه نخستین تا پیش از مدرسه بغداد بوده است:

عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سُئِلَ الْعَالِمُ عليه السلام كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ: عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَرَ وَ قَدَرَ مَا أَرَادَ فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ وَ بِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَتِ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَتِ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَتِ الْأَمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَ الْمَشِيئَةُ وَ ثَابِتَةٌ وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإَمْضَاءِ ... فَبِالْعِلْمِ عِلْمَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا وَ بِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ أَشْأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وَ بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَوْلَاهَا وَ صِفَاتِهَا وَ بِالتَّقْدِيرِ قَدَرَ أَقْوَانَهَا وَ عَرَفَ أَوْلَهَا وَ آخِرَهَا وَ بِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا وَ دَلَّاهُمْ عَلَيْهَا وَ بِالْإَمْضَاءِ شَرَحَ عِلْلَهَا وَ أَبَانَ أَمْرَهَا. (كليني، ۱۴۰۷: ۱۴۹ - ۱۴۸)

به هر حال، در اندیشه امامیه تا پیش از مدرسه بغداد با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام، «مشیت» و «اراده»

با یکدیگر فرق داشتند و از مراتب مقدماتی فعل بودند که رابطه طولی داشتند؛ یعنی ابتدا مشیت خداوند به فعلی تعلق می‌گیرد و سپس او اراده می‌کند. همچنین هر دو، غیر از ذات و غیر از فعل خدا هستند و قبل از حدوث محدثات به آنها تعلق گرفته‌اند؛ لیکن از دیدگاه سید مرتضی، میان «اراده» و «مشیت» فرقی نیست و می‌توان خدای تعالی را به «شائی» توصیف کرد؛ زیرا به عقیده وی، مشیت همان اراده است: «و یوصف تعالی بأنه شائی، لأن المشیة هی الإرادة». (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۶۰۰)

از جمله روایاتی که تقدم مشیت را بر اراده در مرتبه فعل بیان می‌کند، روایت کلینی از امام موسی بن جعفر علیه السلام است که فرمود: «لَا یَکُونُ شَیْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى ...». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۰)

بنابراین رویکرد غالب در اندیشه امامیه - چه پیش از مدرسه بغداد و چه پس از آن حتی تا مدرسه حله در قرن هفتم - این بود که «مشیت» و «اراده» غیر از علم ذاتی و در مرتبه بعد از ذات هستند. روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بر همین مطلب دلالت دارند.

### نسبت اراده حق با علم

در مورد نسبت اراده با علم، این پرسش طرح می‌شود که آیا «اراده» همان «علم» است یا نه و اگر «اراده» غیر از علم باشد، تبیین معنای آن چگونه است؟

بیشتر فلاسفه اسلامی، اراده را «علم به نظام احسن» یا «حب» تعریف کرده‌اند. از دیدگاه ابن‌سینا، اراده حق تعالی همان «علم فعلی و عنایی او به نظام احسن هستی» و مخصوص ایجاد هستی است؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷) اما صدرالمتألهین اراده را به معنای «محبت» می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۱ - ۳۴۰)

فلاسفه «اراده» را یک امر جدای از ذات و صفات ذاتی خداوند نمی‌دانند؛ بلکه همان علم ذاتی حق یا حب ذاتی است که عین ذات است؛ لیکن برخی همچون ابن‌سینا اراده و علم را مصداقاً و مفهوماً عین هم و برخی نیز مانند ملاصدرا فقط مصداقاً عین هم و مفهوماً متغایر می‌دانند.

در مقابل، در مکتب اهل بیت علیهم السلام و اندیشه نخستین امامیه - برخلاف نظریه فلاسفه - «اراده» غیر از «علم» است و این مطلبی آشکار و مشهور بوده که موافقت دیگر متکلمان، همچون معتزله و اشاعره را نیز به همراه داشته است در طول تاریخ کلام امامیه نیز تا قرن‌ها همین اندیشه دنبال می‌شد. برای نمونه، بکیر بن أعین از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که آیا علم خداوند و مشیت او یکی هستند یا با هم فرق می‌کنند؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید:

الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ؛ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ؟ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ، فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ؛ وَ عَلِمَ اللَّهُ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹)

سخن امام علیه السلام بدین معنا است که در مرحله علم، هنوز مشیت به فعل تعلق نگرفته و علم خداوند، سابق بر مشیت - به سبقت زمانی - است. گفتن «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» دلیل بر این است که خداوند هنوز مشیت نکرده است و به همین دلیل، دعا می‌کنیم و صدقه می‌دهیم؛ زیرا بین علم و مشیت خدا فاصله زمانی هست و هنوز خدا نخواست است. پس به طریق اولی و به قرینه روایاتی که «مشیت» را پیش از «اراده» می‌دانستند، علم خداوند سابق بر «اراده» و پیش از آن است.

### نسبت اراده حق با قدرت

در تعریف «قدرت» و تفاوت آن با اراده گفته‌اند: قدرت، صحت ایجاد و عدم ایجاد است که در همه زمان‌ها و نسبت به دو طرف فعل و ترک مساوی است؛ اما «اراده» تخصیص یکی از دو طرف فعل و ترک و خارج کردن قدرت از تساوی نسبت با طرفین است. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۶۹) در مورد خداوند هم که منزه از نقایص است، «قدرت» به معنای منشئیت ایجاد شیء است. (همان: ۱۵۳ / ۲)

«قدرت الهی» نامتناهی است و دامنه شمول آن هر ممکنی را پوشش می‌دهد؛ ولی مقدر بودن چیزی وقوع آن را لازم نمی‌کند و تنها اموری در خارج پدیدار می‌شوند که «اراده الهی» به آنها تعلق گیرد. در اینکه اراده انسان وصفی مغایر با قدرت اوست، نزاعی نیست؛ اما در اینکه اراده الهی عین قدرت وی باشد، اختلاف هست؛ بسیاری از حکیمان و متکلمان، آن دو را یکی دانسته‌اند؛ اما برخی آنها را مغایر می‌دانند. (سبحانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۰ و ۳۱۷؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۸۸)

اشاعره از بین متکلمان، اراده را مخصص قدرت می‌دانند. برای نمونه، قاضی عضالدین احمد ایجی در تعریف اراده می‌گوید:

و أما [الإرادة] عند الأشاعرة فصفةٌ مُخَصَّصةٌ لأحد طرفي المقدور؛ اراده نزد اشاعره، صفتی است که یکی از دو طرف فعلی را که امکان وقوعش هست، تخصیص می‌زند. (ایجی، بی تا: ۱۴۹)

همچنین اشاعره، اراده و قدرت خداوند را از صفات ثبوتی هفت‌گانه می‌دانند که زائد بر ذات و قائم به ذات و در عین حال، از یکدیگر مستقل هستند. آنها برای اراده، نقش تخصیصی و برای قدرت، نقش تأثیری قائل‌اند. (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۳۰)

شیخ مفید درباره نسبت اراده با قدرت و وجوه اشتراک و افتراق آنها می‌فرماید:

اعلم أنا نذهب إلى أن الإرادة تتقدم المراد كتقدم القدرة للمقدور غير أن الإرادة موجبة للمراد والقدرة غير موجبة للمقدور والإرادة لاتصلح إلا للمراد دون ضده و ليس كذلك القدرة لأنها تصلح أن يفعل الشيء بها فضده بدلاً منه. (مفيد، ۱۴۱۳ الف: ۱۲)

خلاصه دیدگاه شیخ مفید این است که «اراده» و «قدرت» در تقدم بر مراد و مقدر مشترک‌اند؛ لیکن با آمدن اراده، وجود مراد حتمی است؛ ولی با بودن قدرت، وجود مقدر حتمی نیست. همچنین «اراده» به وجود مراد منتهی خواهد شد؛ ولی «قدرت» ممکن است به انجام مقدر یا انجام ضد آن بینجامد. البته از دیدگاه شیخ مفید، این اشتراک در تقدم، تنها در مخلوقات است؛ اما در خدا اراده عین خود فعل ایجاد است و بر آن مقدم نیست. (همان: ۱۱)

### حدوث یا قدم اراده الهی

درباره صفت ذات یا صفت فعل بودن و نیز قدیم یا حادث بودن «اراده الهی» دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. همه فیلسوفان و متکلمانی که اراده را به «علم ذاتی خداوند» تفسیر کرده‌اند، آن را صفت ذاتی و بنابراین قدیم می‌دانند. (سبحانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۲) البته مشخص است که مراد از حدوث و قدم در اینجا زمانی است، نه ذاتی.

اشاعره نیز با اینکه «اراده» را غیر از «علم» و «قدرت» دانسته‌اند، آن را از صفات ذات و قدیم - و البته زائد بر ذات - می‌دانند که قائم به ذات است. به عقیده ایشان، حادث بودن «اراده» اراده دیگری را می‌طلبد، که به دور یا تسلسل خواهد انجامید. (اشعری، ۱۴۱۱: ۱۲۲)

برخی از معتزله، «اراده» را امری حادث و قائم به ذات خود می‌دانند، نه قائم به ذات خداوند و برخی دیگر از معتزله نیز آن را صفت ذات دانسته، معتقدند اراده متعلق به حادثات، حادث است. (سبحانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۲) در مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام و به تبع آن در اندیشه امامیه نخستین و به‌ویژه مدرسه کلامی کوفه، حادث بودن «اراده» امری مسلم بوده است و روایات معتبر نیز بر این مطلب دلالت دارد. در روایتی معتبر، عاصم بن حمید می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: آیا خداوند از ازل مرید بوده و حوادث را اراده کرده است؟ امام علیه‌السلام پاسخ دادند: محال است؛ زیرا مرید همواره با مراد است و هر جا اراده باشد، حتما مراد هم هست. خداوند از ازل عالم و قادر بود، سپس اراده کرد: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ؛ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹)

براساس این روایت، معنا ندارد بگوییم خداوند دارای اراده هست؛ ولی مرادی وجود ندارد. «علم» و «قدرت» را می‌توان ازلی و بدون «معلوم» و «مقدور» دانست و گفت: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا»، درحالی که نه معلومی بود و نه مقدوری؛ اما در باب «اراده» این‌گونه نیست؛ زیرا اراده صفت فعل است و ویژگی آن، این‌گونه است که بدون مراد، بی‌معنا خواهد بود. از این‌رو صحیح نیست که بگوییم: اراده کرده، ولی مرادی ندارد. پس «اراده» حتما نیاز به متعلق دارد و به اصطلاح متکلمان و فیلسوفان، اراده وصف اضافی است و تحقیق آن بدون طرف اضافه محال است.

بیشتر بزرگان مدرسه کلامی بغداد نیز با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام «اراده» را از صفات فعل و مغایر با علم و قدرت ذاتی خداوند و در نتیجه حادث می‌دانند. شیخ مفید می‌فرماید: «الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل ...». (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۱) بنابراین وی «اراده» را از همراهی با ذات و بودن در مرتبه ذات عزل می‌کند و همگام با روایات، آن را امری حادث و غیر ازلی می‌خواند. شیخ طوسی نیز همانند شیخ مفید، «اراده» را از صفات فعل و حادث می‌داند؛ اما سید مرتضی گرچه «فعل اراده» را قبول دارد، «وصف اراده» را در مرتبه ذات و بنابراین قدیم می‌داند. وی معتقد است «مرید بودن» از فعل اراده خداوند گرفته نشده، بلکه وصفی ذاتی است که در هر حال - حتی در حال عدم فعل اراده - به خدا تعلق گرفته است و لذا وصف «اراده» از صفات فعل و حادث نیست؛ هرچند اراده فعلی نیز داریم. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۶۰۰)

قرن‌ها بعد و در مدرسه کلامی حله، در راستای دیدگاه سید مرتضی و با تأییدپذیری از اندیشه فلسفی، اندیشمندیانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد ظهور کردند. ایشان اراده حق تعالی را امری ذاتی شمردند و آن را به «داعی» تفسیر کردند که همان «علم به مصلحت و خیریت در فعل» است و از این رو آن را قدیم دانستند.

خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ق) در *تجرید العقائد* می‌نویسد: «و لیست [الارادة] زائدة علی الداعی و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء». (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲) همچنین وی در اثر مهم کلامی دیگرش *قواعد العقائد*، «اراده» را همان «داعی» می‌داند که عبارت است از علم ذاتی حق به وجود مصلحت در فعل. (همو، ۱۴۱۶: ۵۶)

ابن‌میثم بحرانی (متوفای ۶۷۹ ق) پس از نقل اینکه همه مسلمانان بر اراده و کراهت در مورد خداوند اتفاق کرده‌اند، می‌گوید آنان در معنای اراده و کراهت اختلاف دارند؛ اشاعره و عموم معتزله آن دو را - در محسوسات و مجردات - زائد بر ذات می‌دانند؛ اما ابوالحسین بصری معتزلی و پیروانش اراده و کراهت را در مورد باری تعالی زائد بر ذات نمی‌دانند و این قول، مختار من است. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۸)

ابن‌میثم علم به مصلحت را در انسان همان داعی و انگیزه می‌داند و علم به مفسده را صارف و مانع انجام فعل برمی‌شمرد. وی اراده را در انسان همان شوق و میل حاصل از علم به مصلحت و نیز کراهت را عبارت از انصراف و نفرت حاصل از علم به مفسده می‌داند؛ لیکن در مورد خداوند چون ظن و وهم جایی ندارد و شوق و نفرت نیز از توابع قوای حیوانی هستند، اراده و کراهت به این معنا در او راه ندارد. از این رو اراده در خداوند به معنای علم ذاتی او به وجود مصلحت در فعل است و همین علم، داعی بر ایجاد آن می‌باشد و کراهت در خداوند نیز به معنای علم ذاتی او به وجود مفسده در فعل است که صارف و مانع ایجاد آن می‌باشد. البته این دو علم، اخص از مطلق علم هستند. (همان: ۸۹ - ۸۸)

علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) در شرح سخن خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد*، که اراده و

کراهت را دو نوع از علم دانسته بود، آن را این گونه تعریف می‌کند: «الإرادة عبارة عن علم المحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة.» (حلی، ۱۴۱۳: ۲۵۲) همچنین وی نظر کسانی را که «اراده» را امری زائد بر ذات می‌دانند، فقط در مورد ما صحیح می‌داند، نه در مورد خدا. (همو، ۱۴۲۶: ۸۸ - ۸۷) او در جای دیگری نیز اراده و کراهت را در ما امری زائد بر اعتقاد می‌داند؛ ولی این زیادی را در حق واجب‌الوجود قبول ندارد (همو، ۱۴۱۵: ۲۰۰) و نیز می‌نویسد: «الحق عندي أن الإرادة ليست زائدة على الداعي في حق الله تعالى.» (همان: ۲۷۹) پس اراده از دیدگاه علامه حلی، همان داعی یا علم ذاتی به وجود مصلحت در فعل است و امری زائد بر ذات نیست. فاضل مقداد (متوفای ۸۷۶ ق) از اندیشمندان بزرگ مدرسه کلامی حله نیز «اراده» را صفتی ذاتی و به معنای علم به مصلحت در فعل می‌داند. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۰۵) ایشان در جای دیگری نیز اراده را صفتی ذاتی و به معنای علم به مصلحت داشتن وجود حادث معین در زمان معین می‌داند. (همان: ۶۶) همچنین وی اراده را در انسان، صفتی زائد می‌داند و آن را در واجب‌تعالی غیر زائد و عین ذات معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۰۵: ۱۱۸)

### تحلیل و ارزیابی

اگر «اراده» را امری ذاتی بدانیم، یا زائد بر ذات است یا عین ذات. زائد بودن بر ذات به اشکال‌های عدیده‌ای می‌انجامد؛ از جمله اشکال تسلسل و نیز تعدد قدما و تعدد واجب‌الوجود که به دیدگاه اشاعره وارد کرده‌اند؛ اما عینیت اراده با ذات نیز - براساس نظر معتقدان به آن - در صورتی است که اراده را امری ذاتی و به معنای علم یا مرادف با حب و رضا بدانیم. در این صورت، اراده صفتی مستقل از دیگر صفات ذاتی حق نخواهد بود و می‌توان اطلاق آن را تفنن در عبارت دانست. البته برخی فلاسفه مانند ملاصدرا، اراده را به لحاظ مفهومی مغایر با دیگر صفات می‌دانند که در آن صورت، اشکال معناشناختی «همانند بودن صفات خالق با مخلوق» و در نتیجه تشبیه خالق به مخلوق پیش خواهد آمد؛ زیرا در مخلوقات، مفاهیم و صفات غیر هم و غیر موصوف هستند؛ اما در ذات بسیط احدی واجب‌الوجود نباید این گونه باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد سخن شیخ مفید و شیخ طوسی - همگام با روایات - مبنی بر اینکه «اراده» از صفات فعل و حادث است، بر صواب است؛ با این تفاوت که شیخ مفید مرید بودن خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند؛ اما شیخ طوسی برای آن دلیل عقلی اقامه می‌کند. بنابراین اراده، امری حادث و غیر ازلی است و نمی‌توان آن را همراه با ذات و در مرتبه ذات دانست؛ چنان که در روایت آمده که اراده بدون مراد محال است.

اینکه آیا «اراده» خود فعل است یا مرتبه‌ای از مراتب مقدماتی فعل، میان نظر شیخ مفید و اندیشه امامیه نخستین، که بر مبنای غالب روایات در این موضوع سازمان یافته است، تفاوت وجود دارد؛ زیرا شیخ مفید

«اراده» را نفس فعل می‌داند؛ درحالی‌که غالب روایات «اراده» را مرتبه‌ای از مراتب مقدماتی فعل و در مرتبه دوم (پس از مشیت) می‌دانند. بدیهی است که در این مورد نیز ترجیح با روایات مأثور و معتبر از اهل بیت علیهم‌السلام در این باب خواهد بود.

### نتیجه

بحث «اراده» از مهم‌ترین مباحث کلامی است که در قرون اولیه، با اندیشه فیلسوفان در باب اراده اختلاف داشت. در اندیشه متکلمان نخستین امامیه، اراده یکی از مراتب فعل الهی و به معنای «عزم بر مشیت» بود؛ اما مدرسه بغداد - همگام با معتزله بغداد - آن را به معنای «فعل الهی» یا «امر به فعل» می‌دانست؛ گرچه گرایش‌هایی به ذاتی دانستن «اراده» و تفسیر آن به «علم به مصلحت در فعل» نیز وجود داشت.

ماجرای تبیین اراده، پس از مدرسه بغداد و در طول تاریخ کلام امامیه، تحت‌تأثیر اندیشه فلسفی قرار گرفت و سرانجام در مدرسه حله، مفهوم اراده تا حد زیادی متأثر از فلسفه شد و آنان «اراده» را امری ذاتی و همان داعی، یعنی «علم به مصلحت و خیریت در فعل» می‌دانستند.

به عبارت دیگر، در اندیشه متکلمان نخستین امامیه، «اراده» مرتبه‌ای از مراتب مقدماتی فعل و پس از مرتبه مشیت (و خواست) بود و معنایی معادل «عزم بر مشیت» داشت؛ ولی در قرن چهارم و هم‌زمان با رشد و گسترش کلام امامیه، پایه‌گذاران مدرسه کلامی بغداد و در رأس آنها شیخ مفید، «اراده» را به فعل و ایجاد خداوند یا امر به فعل تفسیر کردند؛ به‌جز سید مرتضی که اراده را از صفات فعل نفی کرد و آن را امری ذاتی دانست. همین امر موجب گردید به تدریج و در روند تاریخی کلام امامیه، مفهوم نخستین «اراده» تحت‌تأثیر اندیشه فلسفی کمرنگ شود و در مدرسه کلامی حله به نظریه فلسفه نزدیک‌تر گردد؛ یعنی سرانجام «اراده» امری ذاتی و همان داعی، یعنی «علم به مصلحت و خیریت» معرفی شد.

### منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱.
۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ج ۱.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق ب، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ج ۱.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، به اهتمام سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر و دار صادر.
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان - ویسبادن، انتشارات فرانس شتاینر.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ ق، *الابانة عن اصول الدیانة*، تحقیق بشیر محمد، دمشق، مکتبه دار البیان.



۷. اله بداشتی، علی، ۱۳۸۶، *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، قم، بوستان کتاب.
۸. ایچی، قاضی عضدالدین احمد، بی تا، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب.
۹. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ج ۲.
۱۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، ج ۶، قم، منشورات الشریف الرضی، ج ۱.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما، ج ۱.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۴.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ ق، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الاسوه، ج ۱.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ ق، *تسلیم النفس الی حظیره القدس*، تحقیق فاطمه رمضان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، ج ۳.
۱۶. سبحانی، جعفر و دیگران، ۱۳۹۰، *دانشنامه کلام اسلامی*، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
۱۷. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، دار القرآن.
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۱.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات، ج ۱.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ ق، *قواعد العقائد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.
۲۱. طوسی، شیخ محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *تمهید الاصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ج ۱.
۲۳. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله بن محمد سیوری حلّی اسدی، ۱۴۲۲ ق، *اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ج ۱.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، قم، مجمع البحوث الإسلامیة، ج ۱.
۲۶. قاضی عبدالجبار، ابن احمد الهمدانی المعتزلی، ۱۹۶۵ م، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، ج ۶، جزء ۲، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریة، ج ۱.

- ۶۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، بهار ۹۴، ش ۴۰
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، ج ۱، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۴.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، ج ۴، بیروت، مؤسسة الوفاء، ج ۱.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۶.
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *معارف قرآن ۱ (خداشناسی)*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ج ۱.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق الف، *الإرادة*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق ب، *أوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ج ۱.
۳۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق ج، *النكت الاعتقادية*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ج ۱.
۳۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول الكافی*، ج ۴، تحقیق و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۳۵. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۳.

## مشاكل المعرفة الدينية في ضوء آراء العلامة الطباطبائي

اسحاق طاهري سرتشيني<sup>١</sup> / مهدي جلالوند<sup>٢</sup> / سلمان قاسمنيا<sup>٣</sup>

**خلاصة البحث:** التعرف علي مشاكل المعرفة الدينية الذي يعنى التعرف علي الآفات التي تضر الادراك والاعتقاد الديني، من البحوث الفتية التي يمكن طبعاً ملاحظة بعض ملامحها بين ثنايا كتب القدماء أيضاً. العلامة محمد حسين الطباطبائي بصفته مفكراً متعمقاً في سبر اغوار المصادر الاسلامية، سلط الضوء علي مواطن الخلل في المعرفة الدينية وعمل علي مواجهتها. هذا البحث يقدم تصوراً عن أهم الآفات التي تكتنف المعرفة الدينية، ويطرح اساليب متعددة لاجل تكوين فهم صحيح عن الدين. وعندما يأتي هذا البحث علي ذكر أهم هذه الآفات في مجال اصول واساليب فهم الدين مع الاستنارة بأراء هذا العالم الرثاني (المرحوم الطباطبائي)، يقدم تحليلاً لنوع تلك المشاكل ويبين ما تتمخض عنها من تأثيرات مدمرة للمعرفة الدينية، يشرح اساليبه التي يراها كفيلة لمواجهة هذه المشاكل. وحسب وجهة نظره ان الخروج من بعض المشاكل مثل قضية النسبية، والانتقائية، والبدع، والخرافات، وفقدان الرؤية الشاملة، والتفسير بالرأى، وفصل الدين عن الحياة الفردية والاجتماعية، وتربية العقل الحازم والشامل وتركيزه علي القرآن. **الألفاظ المفتاحية:** معرفة المشاكل، المعرفة الدينية، مشاكل بنيوية، مشاكل منهجية، العلامة الطباطبائي.

## استدلال القضاء الإلهي الكلامي وجواب «الإيمان المفتوح»

زينب اميري<sup>٤</sup> / عبدالرسول كاشفي<sup>٥</sup>

**خلاصة البحث:** استناداً إلى القضاء الإلهي الكلامي (Theological Fatalism)، بما ان الله لديه علم سابق بوقائع المستقبل، فليس امام الإنسان سوي فعل ما كان يعلمه الله من قبل. وهو ما يعنى بالنتيجة ان افعال الإنسان لا تحصل باختياره واراوته. وقد طرح الالهيون وفلاسفة الدين اجابات مختلفة لهذا الاستدلال. ومن هذه الاجابات هي فكرة الايمان المفتوح (Open Theism)، وهي فكرة جديدة حول مسألة علم الله واراوة الإنسان. انصار هذه الفكرة الذين يُقسمون إلى ثلاثة أقسام يؤمنون ان الله عالم مطلق، ولكنهم يقولون بما ان المستقبل مفتوح أمام الله من الناحية المعرفية، ومن الممكن ان يتغير هذا المستقبل، لذلك فان سابق علم الله بالاعمال الاختيارية للإنسان غير ممكن من الناحية المنطقية. هذا الفريق لا ينفي سابق علم الله بشكل مطلق، ولكنه يقول نوعاً بمحدوديته، ويقول بما ان هذه المحدودية لا يمكن اجتنابها من الناحية، وفي الوقت ذات لا تنتقص من علم الله المطلق. هذا البحث يشرح فكرة الايمان المفتوح ويعرضها علي بساط التحليل والتقد.

**الألفاظ المفتاحية:** استدلال القضاء الإلهي الكلامي، سابق علم الله، اختيار الإنسان، الإيمان المفتوح.

mulibnkha@gmail.com

jalalvand61@gmail.com

sgns1349@chmail.ir

zainabamiri9@gmail.com

akashfi@ut.ac.ir

١. استاذ مشارك في قسم الفلسفة، مركز الشهيد محلاتي للتعليم العالي.

٢. ماجستير في الفلسفة و الكلام الإسلامي، جامعة قم.

٣. طالب دكتوراه في المدارس الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب.

٤. طالبة دكتوراه في فلسفة الدين، جامعة طهران.

٥. استاذ مشارك في قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة طهران.

## الإرادة الإلهية في فكر الفلاسفة والمتكلمين المسلمين: المدرسة الكلامية في بغداد والحلّة نموذجاً

مهدي فرمانيان<sup>١</sup> / حسين حجت خواه<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** الإرادة الإلهية من أهم المباحث التي تختلف تبيينها الكلامي عن تبيينها الفلسفي. رغم أن بعض المتكلمين عند تفسيرهم للإرادة الإلهية انساقوا وراء الفكر الفلسفي. لقد كانت الإرادة الإلهية في فكر أوائل متكلمي الإمامية - مع الاستناد إلى أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) - واحدة من مراتب الفعل الإلهي وبمعني العزم علي المشيئة، إلا أن مدرسة بغداد واكبت المعتزلة في بغداد فسّرت الإرادة الإلهية بالفعل الإلهي أو الأمر بالفعل؛ وإن كان القول بذاتية الإرادة وتفسيرها «بالعلم بالمصلحة في الفعل»، قول له مؤيدوه أيضاً. ومن بعد مدرسة بغداد وعلي امتداد تاريخ كلام الإمامية، بقي «تحليل الإرادة» خاضعاً لتأثير الفكر الفلسفي. وفي نهاية الأمر جاءت مدرسة الحلّة بتفسير الإرادة بمعنى «الأمر الذاتي» أو الداعي؛ أي هو «العلم بالمصلحة والخير في الفعل». نحاول في هذا البحث التعرف علي ماهية الإرادة من وجهة نظر الفلاسفة والمتكلمين، والاطلاع علي مسيرة تطوره في القرون الوسطي خاصة في الفكر الكلامي لمدرسة بغداد والحلّة، ثم نجرى عملية تقييم مقارن لهذه الآراء مع ملاحظة العلاقة بينها وبين منهج الروايات في هذا المجال.

**الألفاظ المفتاحية:** الإرادة الإلهية، المشيئة، الذات، العلم، القدرة، مدرسة بغداد، مدرسة الحلّة، كلام الإمامية.

## شمولية الإرادة الإلهية من منظار صدر المتألهين

روح الله زينلي<sup>٣</sup> / سيد مرتضي حسيني شاهرودي<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** من القضايا المهمة والمتصلة بالإرادة الإلهية، عمومية الإرادة. صدر المتألهين يعتبر إرادة الله شاملة ومن أسسها عينية الصفات مع الذات، وقاعدة بسيط الحقيقة، وتبينه الخاص للعلية. أهم المؤاخذات التي تواجه هذه الأطروحة تعارضها مع بعض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وكذلك ما لدي الإنسان من حرية واختيار. وقد سار الملا صدرا أحياناً علي أساس الرأي المشهور في الرد علي هذه المؤاخذات. ولكن عند امعان النظر ندرك انه في واقع الحال يطرح رؤيته الخاصة في هذا المجال وهي رؤية قائمة علي نوع من وحدة الوجود.

**الألفاظ المفتاحية:** الإرادة الإلهية، عمومية الإرادة، بسيط الحقيقة، العلية، اختيار الإنسان.

farmanian@urd.ac.ir

hojjatkah90@ut.ac.ir

١. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.  
٢. طالب دكتوراه في جامعة طهران، فرع فارابي.  
٣. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة فردوسي، مشهد؛ وباحث في مؤسسة البحوث الإسلامية، في العتبة الرضوية المقدسة.

ruholla12@gmail.com

m\_shahrudi@yahoo.com

٤. استاذ في جامعة فردوسي، مشهد.

## الإتجاه المذهبي للأدأرسة

محمد حسين دانش كيا<sup>١</sup>

**خلاصة البحث:** ادريس بن عبد الله من السادات الحسينيين وأحفاد الإمام الحسن المجتبي ﷺ توارى فى عام ١٦٩ للهجرة فى أعقاب المشاركة فى ثورة الحسين بن على، المعروف بصاحب الفخ، وتوجه نحو بلاد المغرب. وقد أسس فى بلاد المغرب الإسلامى، فى المغرب وفى مناطق من الجزائر الحالية، أول دولة شيعية مستقلة سُميت باسمه، وخلال مدة وجيزة بنى فى بلاد المغرب حضارة لازالت أثارها الثقافية ماثلة حتى رغم قصر مدتها. وعلى مرّ الزمن حصل نوع من الضبابية فى التوجه المذهبى لادريس وخلفائه فى الحكم؛ ويعزى سبب ذلك إلى عوامل مختلفة. حاولنا فى بحثنا هذا تقصى الاسباب والعوامل التى ادت إلى حصول ذلك التغيير، حيث أتضح من خلال ذلك انه لا يمكن الادلاء برأى قاطع حول المذهب الذى كانوا عليه، ولكن الاحتمال الاقوى ان ادريس وابناه كانوا على المذهب الامامى، وفى المقابل لا يوجد أى سند قطعى أو وثيقة تدل على غير ذلك.

**الألفاظ المفتاحية:** الأدأرسة، المذهب، الزيدية، الإمامية، المعتزلة.

## نظرات حول اطروحة «الفصل بين الوحى والرأى»

محمد سبحانى نيا<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** يرى علماء الشيعة ان نطاق الوحى واسع وان جميع اقوال النبى ﷺ وافعاله مستمدة من الوحى، غير ان بعض الباحثين يحاولون ارجاع فكرة «الفصل بين الوحى والرأى» التى تختلف عن الرأى، إلى العلامة محمد حسين الطباطبائى. على اساس هذه النظرية، ينبغى الفصل بين كلامه فى مجال الدين وأحكامه، وبين كلامه الذى يتناول فيه شؤون الحياة العادية وما يتخللها من مجريات واحداث الحياة اليومية وادارة شؤون المجتمع. وبعبارة اخرى رغم ان النبى ﷺ كان يتحمل ثلاث مسؤوليات وهى: التبليغ، والولاية، والقضاء، الا انه فى مجالى الولاية والقضاء كان يعلن وينقذ رأيه من بعد التشاور مع الآخرين. وبكلمة اوضح ان كلام رسول الله فى هذين المجالين يمثلان رأيه، وليسا من الوحى. يتناول هذا البحث تقصى هذا الرأى - الذى هو عبارة عن رأى فى اطار الدين - بأسلوب وصفى تحليلى ومن خلال الدراسة المكتبية.

**الألفاظ المفتاحية:** الوحى، الرأى، الحكومة، السنة، العلمانية، المشورة، الولاية.

mkia1988@gmail.com

١. استاذ مساعد فى قسم تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

sobhaninia41@yahoo.com

٢. استاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة كاشان.

## تبلور كلام اليهود في ضوء الكلام الإسلامي

محمد مهدي رضاپور<sup>١</sup> / رضا گندمی نصرآبادی<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** عند دراسة الهيئات اليهود قبل ظهور الاسلام وبعده، تتجلى واضحة للعيان التحولات التي أوجدها المسلمون في العلماء اليهود التقليديين. من ذلك مثلاً أن النزعة العقلية ظهر كمعلم بارز في الديانة اليهودية في اعقاب ظهور الاسلام. وهذه الميزة لم تكن لها سابقة في اليهودية باستثناء مدة قصيرة وبعد عدد محدود منهم مثل فيلون، إلى ان انشأ الكلام الاسلامي ارهاصات هذا المنهج الفكري في اليهودية، فما كان من بعض كبار اليهود مثل داوود مقمص وسعديا غاؤون من المجتمع اليهودي التقليدي، وقرقسانيين من فرقة القرائية، إلا ان قبلوا هذا التحول، حيث بدأ بعدئذ دور جديد من الفكر اليهودي. وكان هذا التحول يُعزي إلى عاملين مهمين: احدهما: الانجازات الكبرى التي حققها علماء الكلام المسلمون وشجعت علماء الأديان الاخرى علي تعلمه، والآخر: الثبات والقدرة التي أوجدها الاسلام في المجتمعات الاسلامية لتزدهر العلوم المختلفة ومنها علم الكلام في اوساط العلماء المسلمين وعلماء الأديان الاخرى. التأثير الكلامي للمسلمين اكثر ما جاء من اصحاب الاتجاهات العقلية كالمعتزلة الذين كانوا يحاولون التوفيق بين العقل والدين. وقد لقي هذا النهج قبولاً لدى علماء اليهود اذ انهم كانوا بحاجة إلى مثل هذا المنهج من اجل توجيه دينهم أمام علماء الأديان الاخرى، وكذلك من اجل الدفاع عنه امام اتباعهم اليهود، فقد كانت قضية التوفيق بين العقل والدين من الهواجس التي كانت تشغل اذهانهم.

**الألفاظ المفتاحية:** الكلام اليهودي، الكلام الإسلامي، الإتجاه العقلي، سعديا، قرقساني.

## ازدواجية آراء الفخر الرازي في بيان مصداق المعصوم

يحيي صباغچی<sup>٣</sup> / ابراهيم نوری<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** الفخر الرازي المتكلم والمفسر المعروف من أهل السنة له مؤلفات كثيرة، ويتصف بمقدرة عالية علي تحليل المباحث الكلامية. وهذا الأمر من الاسباب التي أدت إلى صعوبة فهم رأيه النهائي في بعض القضايا، أو جعلت منه رأياً متذبذباً وضبابياً في قضايا اخرى. ونستطيع ان نشير من ذلك مثلاً إلى قضية «مصداق المعصوم». فالرازي مثلما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من المتكلمين المسلمين يري وجود المعصوم ضرورياً لحفظ الشريعة من التغيير والتحريف. فهو في كتاب «المطالب العالیه» عندما يأتي علي ذكر مسألة النبوة نراه يقول ان رأى أهل التشيع في باب عصمة الأئمة حق، وهذا الرأي مغاير لما طرحه من آراء في بعض مؤلفاته الاخرى. في هذا البحث نجري تحليلاً لازواجية رأيه في «مصداق المعصوم» مع نقد لما يدعيه بعض الباحثين بشأن آرائه التي طرحها في مؤلفاته حول القضية المذكورة. والقدر المسلم في هذا المجال انه يعتبر اصل وجود المعصوم من بعد النبي ضرورياً ولكنه بصور مصداق ذلك بـ«الاجماع» تارة أو «الشخص الكامل» تارة اخرى. وهو يعتبر ائمة الشيعة، ومنهم صاحب الزمان عليه السلام من مصاديق الشخص الكامل والمعصوم.

**الألفاظ المفتاحية:** الفخر الرازي، الإمام، العصمة، الشخص الكامل، الشيعة.

١. طالب في المرحلة الثالثة في الحوزة العلمية في قم؛ ماجستير في فرع الأديان الإبراهيمية، جامعة الأديان والمذاهب، قم. mohammad.m.rezapour@gmail.com
٢. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع فارابی. rgandomi@ut.ac.ir
٣. استاذ مساعد في مركز المعارف الإسلامية، جامعة صنعتی شریف (= جامعة شريف الصناعية). sabbaghchi@sharif.ir
٤. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة سيستان وبلوشستان. enoori@theo.usb.ac.ir

## البقاء الفردي للنفس من منظار ابن رشد

نادر شكراللهي<sup>١</sup> / سكينه ابوعلی<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** من المباحث المهمة في موضوع المعاد هي مسألة البقاء الفردي التي يُستدل عليها من ظواهر تعاليم الأديان الالهية، إلا ان انصار آراء ابن رشد ينسبون انكار المعاد الفردي للإنسان، إلى الفيلسوف الاسلامي الكبير ابن رشد. والحقيقة هي ان بعض اقوال ابن رشد تؤيد هذه الاطروحة؛ وذلك لأنه يقول بتجرّد النفس الإنسانية وعدم الاعتقاد بالمعاد الجسماني، وان الكثرة العددية تنحصر في الماديات فقط. والنتيجة التي تفرزها هذه المقدمات الثلاث هي انه بعد موت الجسد لا يمكن للنفس الإنسانية المجردة ان تتكثّر؛ إذأ فلابد من القول بوحدة النفس الإنسانية بعد الموت. وبما ان ابن رشد مسلم، ينبغى ان يعتقد بالكثرة العددية لنفوس الإنسان في المعاد. واذا اردنا نفى هذه النسبة عنه يمكن تقديم الحل المناسب هنا، وهو أولاً: ان نأخذ بتلك القاعدة علي معناها الظاهري وهو ان الكثرة العددية موجودة في الانواع المادية فقط، ولكن نقرّ أيضاً انه متمسك بالكثرة العددية للإنسان في المعاد؛ وذلك لأنه يعتقد بالوجود النوعي للبدن الجسماني - وليس عين الجسم الدنيوي - بعد الموت. وثانياً: بعض اقوال ابن رشد دالة علي انه غير ملتزم بهذه القاعدة في كل موضع وموطن أو انه يأخذ مفهوم المادة بمعني عام ويحملها علي مطلق القابلية، لا المادة الجسمانية، من ذلك علي سبيل المثال انه يقبل الكثرة العددية بين الاسباب العليا علي اساس شرف المرتبة.

**الألفاظ المفتاحية:** ابن رشد، النفس، التجرد، البقاء الفردي، انصار آراء ابن رشد، الكثرة العددية.

## علاقة الاستضعاف والنجاة من منظار

### العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري

سيد يحيى كاظمي<sup>٣</sup> / اميرقلي جعفري<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** من التساؤلات التي كثيراً ما تراود اذهان الباحثين في مجال الدين هو هل جميع أتباع الأديان من أهل النجاة؟ أم الذين ينجون منهم ثلثة معيّنة؟ وما هو مصير المستضعفين - الذين يشكلون اعداداً هائلة من بني الإنسان في يوم القيامة؟ وما هو رأي المصادر الدينية وعلماء الدين في هذا المجال؟ يتولي هذا البحث تبين العلاقة بين الاستضعاف الديني والنجاة من خلال المقارنة بين رأي العلامة محمد حسين الطباطبائي والشهيد مرتضي المطهري. فهذان المفكران يعتقدان بالنجاة السلبية للمستضعفين، بل حتي انهما يؤمنان بنجاتهم إيجابياً؛ أي ان المستضعفين يدخلون الجنة أيضاً. ونشير طبعاً إلى ان العلامة الطباطبائي يري ان ذلك يأتي عن طريق شمول العفو الالهي للمستضعفين دينياً، بينما يري الشهيد المطهري ان نجاتهم تكون عن طريق عدم كفرهم الجحودي وما يكون عليه من دين الفطرة.

**الألفاظ المفتاحية:** المستضعف، النجاة، العذاب، الكفر، العلامة الطباطبائي، الشهيد المطهري.

١. استاذ مساعد في جامعة الخوارزمي.

٢. حائزة علي شهادة الماجستير من جامعة العلامة الطباطبائي.

٣. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، كلية الطب، جامعة العلوم الطبية، شهر كرد.

٤. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، كلية الطب، جامعة العلوم الطبية، شهر كرد.