

مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی

حسین نعیم‌آبادی *
محمد تقی سبحانی **

چکیده

این مقاله به بررسی دیدگاه امامیه نخستین در مدرسه کوفه درباره موضوع بنیادین اراده الهی می‌پردازد. هدف این پژوهش، پیدا کردن سرنخ‌هایی برای رسیدن به پارادایم مستقل کلام امامیه – از طریق پیدا کردن تمایز دیدگاه آنان نسبت به دیدگاه‌های معاصرشان – با روش تاریخ کلامی است. از منظر امامیه نخستین، اراده صفت فعل است و وجودی مستقل از ذات و فعل الهی دارد. همچنین تغایر و تفاوت میان اراده تشریعی و تکوینی خداوند ذاتاً ممکن است. اراده الهی مراحلی دارد و هیچ رویدادی رخ نمی‌دهد، مگر این که از مراحل اراده بگذرد. در موضوع بداء، کوفیان به مفهوم حقیقی بداء که تغییر در اراده الهی (یا ابداء الرأی) است، معتقد بودند. به اعتقاد امامیه نخستین، اعمال انسان هرچند مخلوق خداوند نیستند، اما اراده خداوند نیز در فعل انسانی دخیل است. عمدۀ این مباحث در دوره‌های بعدی امامیه، متأثر از فضای کلامی معزّله تا اندازه‌ای تحول یافت و سپس تر تحت تأثیر فلسفه دست‌خوش تغییر و گاه واژگونی شد.

کلیدواژه‌ها

امامیه نخستین، اراده، قدر و قضا، بداء، استطاعت، فعل انسان.

hnaeimabadi79@gmail.com

sobhani.mt@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۳/۱۵

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۱/۱۵

مقدمه

دلیل خلق این جهان چیست؟ چرا خداوند جهانی جز این جهان و با کیفیتی متفاوت خلق نکرد و به چه دلیل جهانی دیگر به همراه جهان کنونی خلق نشد؟ چرا کیفیت این جهان بدین گونه است و بدان گونه نیست و در مقایسی محدودتر، دلیل خلق فلان شیء چه می‌تواند باشد؟ اینها پرسش‌های مهمی بودند که ذهن دانشمندان جهان‌شناس را همواره به خود مشغول داشته‌اند. به بیان دیگر، متفکران در طول تاریخ به‌دبال پیداکردن دلیلی برای ترجیح خلق این جهان با کیفیت کنونی بودند و این پرسش را مطرح می‌کردند که چرا خداوند چنین مخلوقاتی را خلق کرد. اما پاسخ‌های آنان غالباً^۱ از انسجام درونی و منطقی برخوردار نبود و یا با بینش توحیدی در تضاد قرار می‌گرفت. ادیان ابراهیمی به‌دبال تبیین معنایی از فعل الهی بودند که به نحو ملموسی با اراده و مشیت الهی گره می‌خورد. از همین روی، متكلمان مسلمان که نمی‌توانستند جهات مخصوص بودن علم و قدرت را در مورد خلقت جهان پذیرند،^۲ مبتنی بر عقل و منابع وحیانی، این مخصوص را «اراده» می‌دانستند. به هر ترتیب، مباحث مربوط به افعال الاهی، به دلیل نقش معرفتی ای که در شناخت ذات و صفات خداوند دارند و به لحاظ ارتباط تنگاتنگ با جهان‌شناسی^۳ یعنی پیدایش جهان و همه تحولات پس از آن و همچنین به دلیل نقش اساسی ای که در مبانی انسان‌شناختی^۴ (نسبت فاعلیت خداوند با حوزه اراده انسان) دارند، از اهمیت بسیار برخوردارند.

این نوشتار عهده‌دار پیدا کردن پاسخ‌های متمایزی برای پرسش‌هایی مرتبط با مبانی امامیه نخستین درباره اراده الهی است. پاسخ به این پرسش‌ها ما را به یک نظام واحد منسجم که مبانی اصلی و بنیادین فکری امامیه نخستین را به نحو مطلوبی بر جسته می‌کند، مرتبط می‌سازند. این پرسش‌های بنیادین که هر یک سرچشمه پیدایش دیدگاه‌های

۱. ذات، قدرت و علم که مورد توجه فیلسوفان بود، از نظر متكلمان نمی‌توانستند مخصوص یا عامل مناسبی برای ترجیح یک گونه خاص از خلقت و یا یک زمان خاص برای خلقت باشند؛ چون در ذات‌اللهی که همه چیز علی‌السویه است و در قدرت نیز فرض بر این است که نسبت به انجام همه افعال (خلق «الف» و خلق «ب») و خلق «ج») مساوی است و به همین منوال در علم نیز این مساوی وجود دارد و از آغاز علم به همه فروض به طور مساوی وجود دارد. بنابراین، تنها چیزی که برای تخصیص باقی می‌ماند اراده خداوند است.

2. cosmology

3 .anthropology



مختلف، حتی بین خود متكلمان بوده‌اند، عمدتاً درباره دیدگاه‌های متمایز در اندیشه امامیه نخستین درباره موضوع اراده الهی و لوازم این دیدگاه‌ها است. پرسش‌هایی همانند این که نسبت اراده با ذات چگونه است، آیا امکان تضاد بین اراده تکوینی و تشریعی خداوند وجود دارد؟ مراحل اراده چیست؟ و در نهایت، این که لوازم برآمده از دیدگاه متمایز امامیه در این‌باره، در موضوعات اساسی مرتبط با اراده الهی شامل قدر و قضا، بداء، افعال انسان، استطاعت و موضوع اساسی امر بین الامرين چیست؟ این پژوهش تلاش می‌کند پاسخ‌هایی مناسب درباره این موضوعات که از آن پرسش اساسی نشأت می‌گیرند را ارائه دهد.

۱. تمایزات مهم امامیه در فعل و اراده

در طول تاریخ کلام و فلسفه اسلامی نظریه‌های بسیاری درباره عنصر اساسی اراده که مورد تأکید ادیان آسمانی بود، مطرح شد. این نظریه‌ها در یک تقسیم کلان در چهار گروه اساسی جای می‌گیرند. نقطه نظر نهایی که ارتباط تنگاتنگی با هدف اصلی این نوشتار دارد، دیدگاه متمایز در روایات امامیه از اهل بیت (ع) است که از طریق متكلمان و محدثان امامی در کوفه به دست ما رسیده است. در این مقاله تلاش می‌شود تمایزات عمدۀ دیدگاه و رویکرد امامیه نخستین در مدرسه کوفه درباره موضوع اراده الهی که به طور عمدۀ بر راهنمایی‌هایی مبتنی بود که در مسیر نظریه‌پردازی عقلانی از امامان (ع) دریافت می‌کردند، نشان داده شود.

۱.۱. نسبت اراده با ذات

اراده، صفت فعل و دارای وجودی مستقل از ذات و فعل الهی است.^۱ این دیدگاه به نحو برجسته و متمایزی بیان‌گر دیدگاه امامیه نخستین است که حتی معتزله نخستین در بصره را نیز تحت تأثیر خود قرار داده بود. با مقایسه گزارش‌های اشعری درباره دیدگاه امامیه و معتزله نخستین و همچنین با نگاهی به روایات امامیه این تمایز روشن‌تر می‌شود.

۱. برای آگاهی بیشتر، نک: ایجی، شرح المواقف، ج ۸: ۸۱-۸۶. همچنین نک: فخر رازی، المطالب العالیه، ج ۳: ۲۰۵-۲۱۸؛ ج ۹: ۱۷۳-۱۸۳. فخر رازی، الأربعن، ج ۱: ۲۰۵-۲۱۸.



نخست به گزارش‌های اشعری می‌پردازیم. بر اساس گزارش‌هایی که اشعری درباره اعتقاد متکلمان نخستین تا متکلمان معاصر خود درباره اراده الهی به دست می‌دهد به خوبی روشن می‌شود که مفهوم اراده الهی و در پی آن، جایگاه اراده در دستگاه کلامی نخستین به‌گونه‌ای بود که به تدریج و در دوره‌های بعدی کاملاً دگرگون شد. موضوع نخست، نسبت اراده با ذات خداوند است. اشعری در بیان گروه‌های چهارگانه امامیه در بغداد همان سیر تطوری را ذکر می‌کند که در بیان فرقه‌های پنج‌گانه معترزله به‌خوبی قابل برداشت است. بر این اساس، دو گروه نخست امامیه (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲) همچون گروه نخست معترزله شامل اصحاب ابوالهذیل بصری (م ۲۲۷ق/۸۴۱م) (see Van Ess, 1991, v.3: p276) (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۸۹) درباره این موضوع که اراده عین ذات نیست، اتفاق نظر دارند. گرچه هشام بن حکم (نظریه نخست) با نظریه معنای خود^۱ اعتقادی به مباینی کامل اراده از ذات ندارد. قول سوم و چهارمی که اشعری از امامیه نقل می‌کند به این چرخش نظری در دیدگاه امامیه اشاره دارد. این دو قول که به معترزله شیعه شده و متکلمان پس از آنان مربوط می‌شود، اراده را معادل خودشیء یا مراد گرفته‌اند (همان: ۴۲)، به‌گونه‌ای که تازمانی که فعل محقق نشده باشد اراده کردن مفهومی ندارد (همان). به بیان دیگر، اراده خداوند چیزی جز فعل خداوند نیست. بنابراین، متکلمان امامیه در بغداد و معترزلیان معاصر آنان برخلاف متکلمان نخستین- اراده را عین فعل خداوند می‌دانستند و مراتب میان ذات و مراد را به یک‌باره حذف می‌کردند.

اما مباینیت اراده الهی با ذات الهی همچنین در بسیاری از روایات مورد توجه قرار گرفته است. مجموعه‌ای از احادیث اهل بیت علیهم السلام به صراحة، اراده را به عنوان صفت فعل و مخلوقی که وجودش نیازمند یک متعلق است، معرفی کرده‌اند. این روایات به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند. گروهی از روایات، اراده را به صراحة، حادث (برقی، ۱۳۷۰: ۲۴۵، ح: ۲۴۱) شیخ صدق (کلینی، ۱۳۹۸: ۱۴۷، ح: ۱۱۰، ج: ۱، ۴: ح؛ شیخ صدق، ۱۳۹۸: ۱۴۰۷) یا مخلوق معرفی کرده‌اند. دسته دوم روایاتی اند که امکان نفی اراده از خداوند را به‌گونه‌ای که هیچ نقصی بر او وارد نشود، فراهم می‌کنند. بر مبنای این روایات، صفات فعل- برخلاف صفات ذات، مثل علم و قدرت- صفاتی اند که استناد نقض آنها به خداوند، نقصی بر خداوند به حساب نمی‌آید.

۱. نظریه معنا متعلق به هشام بن حکم است، اما در اینجا هشام بن سالم هم در کنار هشام بن حکم آمده است. این احتمال منتفی نیست که اشعری اینجا اشتباه کرده باشد.

ممکن است خداوند باشد و متكلم نباشد در حالی که ممکن نیست علم، قدرت، سمع، بصر و دیگر صفات ذات وجود نداشته باشند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۱۰۷: ۱)، چون صفات فعل به متعلق نیاز دارند، در حالی که صفات ذات این گونه نیستند. این روایات گاه به طور جزئی و دقیق اراده را به عنوان صفتی مطرح می‌کنند که وجودش نیازمند یک متعلق است. برای مثال، کلینی در بابی با عنوان دقیق «باب الارادة انها من صفات الفعل» به نقل روایتی پرداخته که به صراحة اراده را به عنوان صفت فعل که نیازمند یک متعلق است، معرفی کرده است.^۱ بنابراین، متكلمان نخستین امامیه و همچنین دیدگاه‌های آشکار منعکس شده در روایات امامیه، از اراده به عنوان صفت فعل یاد می‌کنند.

با این حال، باید درباره همین نسبت اراده با ذات، به تمایز مهمی در نظریه امامیه نخستین - حتی در نسبت با معتزله هم‌عصر خود - اشاره شود تا به مقصود خود در این پژوهش نزدیک‌تر شویم. این مسئله به اشکالی بر می‌گردد که معتزله نخستین در برقراری این نسبت بدان برمی‌خوردند.

امامیه بر اساس نظریه حرکت و همچنین بر اساس نظریه معنا جایگاه اراده را تبیین می‌کردند (شعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۱). اما معتزله نخستین در بصره هرچند همچون امامیه اراده را غیر از فعل می‌دانستند،^۲ اما از این نظر با امامیه اختلاف نظر عمیق داشتند و برخلاف امامیه، درنهایت، توانستند از پس پاسخ به اشکالاتی که از ناحیه این مباینت اراده با ذات و فعل به وجود می‌آمد، بر آیند؛ زیرا آنان به این موضوع توجه داشتند که اراده - چه جزء ذات باشد و چه نباشد - یا باید جوهر باشد و یا عرض؛ اگر جوهر باشد، نسبتش با ذات که قرار است مباینت باشد، با مشکل رو به رو می‌شود و اگر عرض باشد، نیازمند محل است. معتزلیان برای یافتن پاسخی مناسب به این معضل از انگاره «لافی محل» آغاز کردند (شعری، ۱۴۰۰: ۱۹۰) و درنهایت، برخی همچون ابوالحسین بصری (م ۴۳۶/۱۰۴۴) با تفسیر اراده به علم و داعی، عملاً اراده را انکار کردند.^۳

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ۱۰۹: ۱؛ در مقابل درباره صفات ذات، نک: همان: ۱۰۷، ح ۵.

۲. برای مثال، ابوالهذیل (حلود ۱۳۰-۲۲۷) (شعری، ۱۴۰۰: ۱۸۹) و عمر بن عباد (م ۲۱۵/۸۳۰) از معتزله بصره استاد بشربن معتمر و پایه‌گذار بغداد (همان: ۵۱۴) اراده را غیر از مراد تلقی می‌کنند.

۳. ملاحی خوارزمی (م ۵۳۶/۱۱۴۱) - شاگرد ابوالحسین بصری - به نقل قول ابوالحسین در این باره

۲.۱. تغایر ارادهٔ تشریعی و ارادهٔ تکوینی

سطح بسیار عمیق‌تری نیز در روایات امامیه با عنوان «تغایر ارادهٔ تشریعی با ارادهٔ تکوینی» وجود داشت که از اهمیت بسیار بالایی - دست‌کم در نظریهٔ ممتاز امامیه دربارهٔ امرُ بین الامرين - برخوردار بود. توضیح این‌که مسئله‌ای که سبب سرگردانی فیلسوفان شده بود، به وسیلهٔ این نظریهٔ متکلمان مبنی بر این‌که «ارادهٔ تکوینی خداوند که بی‌گمان حاکم بر همهٔ چیز است، گاه با ارادهٔ تشریعی‌اش در تضاد قرار می‌گیرد»، به نحو متمکمالی حل و فصل شد. این از منظر متکلم امامی در دورهٔ نخستین، پذیرفته شده بود که ممکن است خداوند به امری راضی نباشد، اما به طور تکوینی آن را مشیت کند.

شواهد و مستندات این ادعا بیش از حد لازم است. جالب است که ابو بصیر که شهرت کلامی هم ندارد و به عنوان محدث مطرح می‌شود، به پرسشی عمیق در این‌باره از امام علیه السلام می‌پردازد. او پس از این‌که امام علیه السلام مراحل اراده را بیان می‌کند، کنجدکاوانه به طرح پرسشی می‌پردازد که دقیقاً با این دغدغه که آیا ارادهٔ تشریعی خداوند می‌تواند با ارادهٔ تکوینی در تضاد باشد، مرتبط است. او در پایان می‌پرسد: «و احَبَّ؟» به این معنا که آیا اگر خداوند مشیت، اراده، تقدیر و قضا می‌کند همواره به این معناست که این کار مورد رضایت او نیز هست؟ امام علیه السلام در این‌جا احتمالاً به این دلیل که مصلحت نمی‌دید به مباحث عمیق‌تری پردازد، تنها جوابی منفی به صورت صریح و قاطع ارائه می‌دهد (کلینی، ج ۱، ۱۵۰: ح ۲). در جای دیگر امام علیه السلام به صراحة اعتقاد خود به اراده و ارتباط آن با تشریعیات را این‌گونه بیان می‌کند: «گاهی خداوند امر به چیزی می‌کند در حالی که آن را مشیت نمی‌کند و گاهی چیزی را مشیت می‌کند، در حالی که بدان امر نکرده است. برای مثال، به ابلیس امر می‌کند که به آدم سجده کن و مشیت می‌کند که ابلیس سجده نکند و اگر مشیت او این بود که سجده کند، ابلیس سجده می‌کرد. به همین ترتیب، خداوند آدم را از خوردن از درخت منوعه نهی کرد، اما مشیتش این بود که آدم از آن درخت بخورد، در حالی که اگر خداوند مشیت نمی‌کرد [و مشیت آدم را تأیید نمی‌کرد] آدم نمی‌توانست میوه درخت را تناول کند» (کلینی، ج ۱، ۱۵۰: ح ۳).

می‌پردازد که «ان الاراده هي الداعي الحالص او المترجح على الصارف الى الفعل في الشاهد والغائب» (نک: ملاحی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۷۴۱). او به صراحة اراده را علم دانسته است (نک ملاحی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۹۲).





به همین ترتیب، برای خداوند دو اراده و دو مشیت – یعنی حتم و عزم – در نظر گرفته شده است. اراده حتم زمانی است که مشیت خداوند به انجام فعلی به وسیله انسان تعلق می‌گیرد در حالی که انسان را از انجام آن نهی کرده است یا به عکس، مشیتش به ترک فعلی توسط انسان تعلق می‌گیرد در حالی که به انجام آن امر کرده است. بدین ترتیب این اراده (حتم) همان اراده تکوینی است که به انجام گناه (مثل خوردن از درخت ممنوعه) یا عدم انجام کار نیک از سوی آدمی می‌انجامد و اگر خداوند اراده نمی‌کرد، هرگز امکان این که مشیت آدمی بر مشیت او غالب شود، وجود نداشت.

متکلمان نخستین معتزله نیز به دلیل قرابت فکری ای که در این زمینه با اصحاب امامیه در کوفه داشتند، آشکارا این ایده آنان را پذیرفتند. ابوالهدیل بصری (م ۸۴۱/۲۲۷) که شباهت دیدگاه‌های او با آرای کوفیان امامی در موضع متعددی روشن شده است، افزون بر این که اراده خداوند را چیزی غیر از امر او به اشیاء معزی می‌کند (شعری، ۱۴۰۰: ۱۸۹ - ۱۹۰)، با تعبیر «ان الله اراد معااصی العباد بمعنى انه خلى بينهم وبينها» (همان: ۱۹۰) در قرباتی وثیق با اصحاب امامیه به اراده خداوند نسبت به معااصی بندگان تصریح می‌کند.

اما این دیدگاه درباره اراده زمانی که در سیر تطور خود به بغداد رسید، رنگ و بوی دیگری گرفت. از این‌رو، متکلمان معتزلی در بغداد آشکارا مخالفت خود را با هرگونه اراده معااصی از سوی خداوند نشان دادند (همان: ۵۱۲)^۱ و متکلمان امامیه در بغداد نیز همچون معتزلیان بغدادی از آن جا که نتوانستند به حل معضل تضاد اراده تکوینی و تشریعی خداوند پردازند، از اساس منکر چنین اراده تکوینی ای شدند (همان: ۴۲). اشعری در بیان شروع این مسیر در میان گروه‌های امامیه، معتزلیان شیعه شده را به عنوان کسانی که اراده خداوند به معااصی را برمی‌تابند، معرفی کرده است (همان: ۴۲).

۱.۳. مراحل اراده

مجموعه نصوص درباره اراده ما را به مفهومی از اراده رهنمون می‌شوند که به نحو متکاملی اراده خداوند را به مراحلی تفسیر می‌کنند که با دیدگاه فیلسوفان و حتی متکلمان متأخر در تتفافی است. این روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند که در نگاه نخست روایت گر

۱. اشعری بشر بن معتمر – شخصیت آغازین معتزله بغداد – را از کسانی می‌داند که اراده ذاتی خداوند را ملحق به معااصی بندگان نمی‌داند (شعری، ۱۴۰۰: ۱۹۰ و ۵۱۳).

تبیین‌های متصادی از مفهوم اراده هستند. دستهٔ نخست، اراده را غیر از ذات‌الاھی، غیر از فعل‌الاھی (مخلوقات یا مراد) و غیر از فعل مصدری (اراده کردن) می‌دانند و در واقع، آن را منشأ فعل مصدری می‌دانند از جمله این روایات می‌توان به نمونهٔ زیر اشاره کرد: «خدا بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم کند و امضاء فرماید پس امضاء کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدر ساخته و مقدر کند آنچه را اراده کرده... و علمش مقدم بر مشیت است، مشیت در مرتبهٔ دوم است و اراده در مرتبهٔ سوم و تقدیر بر حکم مقرر با مضاء واقع شود، و برای خدای تبارک و تعالیٰ نسبت به آنچه بداند هر گاه که بخواهد و در آنچه اراده کند برای تقدیر اشیاء، بداء است. ولی اگر حکم مقرر باهش امضاء گشت دیگر بدائی نیست».^۱

در این روایات، اراده در کنار علم، مشیت و مراحل دیگر به عنوان یکی از منشآت فعل‌الاھی تصویر شده است. برخی روایات دیگر همچون روایت «لایکون شیء فی الأرض و لافی السماء الا بهذه الخصال السبع بمشیه وإراده وقدر وقضاء وإذن وكتاب واجل» (همان: ۱۴۹) به روشنی اراده را در کنار مراحل دیگر پیشافعلی قرار می‌دهند.

به این ترتیب، می‌توان گفت که بسیاری از روایات باب اراده با معنای فعل مصدری از اراده کاملاً مخالفت دارند. با این حال، دستهٔ دیگر روایات، اراده را همان فعل مصدری تلقی می‌کنند. این روایات ظاهراً با آیهٔ شریفه «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» (سورة یس: آیه ۸۲) سازگاری زیادی دارند؛ زیرا این آیهٔ شریفه با محصور کردن اراده با واژهٔ «انسما» به ما نشان می‌دهد که فعل خداوند چیزی جز تحقق شیء خارجی (فیكون) نیست و فیكون را می‌توان به معنای تحقق شیء (فعل مصدری) گرفت. گویا نمونهٔ این تلقی از اراده در روایتی که در آن از امام علیه السلام دربارهٔ تفاوت اراده خداوند و انسان پرسش می‌شود، وجود دارد؛ در این روایت امام پس از تبیین تفاوت اراده انسان و خداوند با این بیان که ضمیر (به معنای آنچه از ذهن انسان می‌گذرد) در اراده آدمی، نقش اساسی دارد، تأکید می‌کند که اراده خداوند «إحداث فعل» است و نه چیزی دیگر.^۲ روشن است که این تعبیر

۱. عَلِمَ وَشَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَرَ وَقَضَى وَأَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَقَضَى مَا قَدَرَ وَقَدَرَ مَا أَرَادَ... وَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمُشَيْهِ وَالْمُشَيْهِ ثَانِيَهُ وَالْأَرَادَهُ ثَالِثَهُ وَالتَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْأَمْضَاءِ فَلَلَهُ تَبَارُكٌ وَتَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مُتَى شَاءَ

وَفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْأَمْضَاءِ فَلَا بَدَاءُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۴۸-۱۴۹).

۲. «أَرَادَهُ احْدَاهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ»: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۰۹.





مارابه باد اراده‌ای که به معنای فعل مصدری است می‌اندازد، بهویژه این‌که در ادامه می‌فرماید: «فارادة اللہ الفعل لاغیر ذلک» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱۰۹)، اما حقیقت امر چیز دیگری است؛ زیرا در برابر این روایات اندک، روایاتی بیشتر از حد تواتر وجود دارند که در آنها اراده چیزی غیر از فعل مصدری تلقی شده است. این روایات که در آن به جای اراده، بر ا مضاء تأکید شده است، اراده در حق تعالی را مستعمل بر مراتبی می‌دانند که از مشیت، اراده، تقدیر و قضا می‌گذرد و به ا مضاء می‌رسد: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهِذِهِ الْحِصَالِ السَّبْعِ بِمَسِيَّةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكَتَابٍ وَأَجَلٍ».^۱

بر این اساس «کن فیکون» اتفاقی است که پس از لحظه آخر، یعنی ا مضاء رخ می‌دهد. به بیان دیگر، مقام فعل خارجی حق، مقام ا مضاء است و بدین ترتیب معلوم می‌شود که در آیه شریفه نیز «کن» و «فیکون» دو مطلب مجزا هستند: اول مراتب امر می‌آید و آنگاه پدیده رخ می‌دهد؛ یعنی پیش از «یکون» مراتب هفت گانه اراده وجود دارد. بنابراین، فعل خداوند مراتبی دارد که آخرین آنها ا مضاء است.

از سوی دیگر روایات باب بدایه نیز مارابه اراده‌ای رهنمون می‌شوند که قابلیت بازگشت دارد؛ خداوند چیزی را تقدیر می‌کند و سپس آن را باز می‌گرداند (همان، ج: ۱، ۴۶، باب الباء). این روایات نیز به ما گوشزد می‌کنند که قابلیت بدین معناست که هنوز اراده الهی به فعل خارجی تبدیل نشده است و گرنه بازگشت بی معنا خواهد بود.

اما دلیل این تعارض ظاهری در روایات چیست؟ به نظر می‌رسد که امامان علیهم السلام در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، جایگاه و سطح علمی پرسش‌گر را در نظر می‌گرفتند. آن‌جا که پرسش‌گر با آگاهی معمولی از امام درباره تقاویت اراده خداوند و انسان می‌پرسد، امام تنها به دنبال این مطلب است که به پرسش‌گر بفهماند اراده انسان به معنای آنچه در ضمیر اوست (الذکر الاول) به حساب می‌آید، اما در مورد خداوند چیزی به عنوان ضمیر نداریم و برخلاف انسان که برای انجام هر کاری نخست با خود حدیث نفس می‌کند، خداوند چنین کاری را انجام نمی‌دهد؛ بنابراین، امام می‌فرماید: «ارادته احادیث لاغیر ذلک» که در این‌جا «لاغیر ذلک» اشاره به ضمیر دارد نه این‌که مراحل اراده را نمی‌کند. بهویژه این‌که در پایان همین روایت با بیان دیگری می‌فرماید: «يقول له كن فيكون بلا لفظ... ولا تفكير»

۱. کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹؛ همان: ۱۴۸، ح: ۱۶: «سنت العالم كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى قضى ما قدر وقدر ما اراد».

(کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ح: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج: ۲، ح: ۱۶)، اما امام در پاسخ به پرسش‌گری با سطح دانشی عمیق‌تر که از تساوی اراده خداوند با احداث می‌پرسد، مراحل هفت‌گانه فعل الهی را بر می‌شمرد که در نتیجه، اراده را از آنچه ما آن را فعل مصدری می‌نامیم، کاملاً مبای می‌کند (برای مثال، نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ح: ۱۴۹).

به هر ترتیب، مجموعه کامل این روایات که از جریان‌های حدیثی و کلامی مختلف، شخصیت‌هایی همچون علی بن ابراهیم و یونس بن عبد الرحمن، ابو بصیر، احمد بن محمد بن ابی نصر، به دست رسیده است، نشان می‌دهد که هیچ چیز در عالم رخ نمی‌دهد، مگر این که مراحل اراده را بگذراند (برای مثال، نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱۴۹؛ همان: ۱۵۰).

از این منظر مراتب تقدیری فعل دارای چند مرتبه و مرحله است: مشیت، اراده، تقدیر، قضاe و امضاء (شامل اذن، کتاب، آجل). این مراتب در روایات اهل بیت علیهم السلام با دقت توضیح داده شده‌اند. برای نمونه، بیان شده است که مشیت به معنای ابتداء الفعل (کلینی، ۱۴۰۷ ج، ۱۵۰) یا ذکر الاول^۱ است که می‌توان آن را به خطوط تصویمی در ذهن تشییه کرد.

تقدیر به معنای هندسه و تعیین محدوده تصمیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۰ و ۱۵۸) قضا به معنای ابرام، تقدیر و تثبیت آن است (همان، ج ۱: ۱۵۸) و امضاء مرحله انتقال از تقدیر به تکوین است. بدین ترتیب، تازمانی که اراده به مرحله امضاء نرسیده هنوز «شیء مذکور»^۲ به حساب نمی‌آید، بلکه شیء مقدار است (همان، ج ۱: ۱۴۷، ح ۵). تمام این مراحل بنابر روایات در علم فعلی خداوند است؛^۳ علم است چون از جنس معرفت است و هنوز چیزی بیشتر از شیء مقدار نیست، علم فعلی است، چون قرار است با علم ذات اشتباه نشود. به هر ترتیب، هرچند همین که خداوند شیء را مشیت یا تقدیر می‌کند آن را خلق کرده است، اما این خلق، خلق علمی است و هنوز به مرحله خلق عینی و تحقق خارجی نرسیده است (نک مجموعه روایات در این باب در کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۸-۱۵۰).

١. «ما المشية؟ هو الذكر الاول» (مجلسي، ١٤٠٣، ج٥: ١١٧).

٢. اشاره به آیه شریفه **«هَا، أتُو، عَلَى، الْإِنْسَانَ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا»** (سوره انسان: آيه ۱).

۳. توحید افعالی در مکتب اهل بیت علیهم السلام همین است که هیچ چیزی در آسمان و زمین یافت نمی‌شود، مگر این که خدا آن را تقدیر کرده و این مراحل را گذرانده باشد. همچنین در مکتب اهل بیت علیهم السلام انسان نیز اراده دارد، اما در عین حال بر این تأکید می‌شود که «بمشیطی کنت انت الذی تشاء لنفسک ما تشاء» (کلینی، الکافی، ج: ۱۵۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸، ح۶) و «بارادتی کنت انت الذی ترید لنفسک ما ترید» (همان: ۳۴۰، ح۶).

در فعل انسانی نیز البته، با دو تفاوت اساسی همه این مراحل وجود دارد؛ یعنی انسان نیز برای انجام هر کاری معمولاً مراحل مشیت، تقدیر، قضا و امضاء را می‌گذراند، با این تفاوت که اراده انسان در ضمیر و نفس اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ح. ۳) بر خلاف خداوند که خارج از اوست و دیگر این که فعل انسان در نهایت، برای امضاء و انجام به سبب **مُهِيّج** (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) یا به بیان دیگر «سبب وارد من الله» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۸) نیازمند است که این امر در فعل الهی متنقی است.

۲. لوازم نظریه اراده در دیگر معارف

دیدگاه‌های خاص امامیه درباره فعل و اراده الهی در برخی گزاره‌های کلامی لوازم بسیار مهمی در پی دارد که آشکارا اندیشه امامیه را به صورت یک منظومه و پارادایم مستقل نشان می‌دهد. این گزاره‌ها عبارت‌اند از: قدر و قضای الاهی، بحث مهم و چالش برانگیز بداء، مخلوق بودن افعال انسان، دیدگاه پیچیده امر بین الامرين و همچنین بحث استطاعت کلامی. در این پژوهش تنها به دنبال تبیین تمایزات امامیه نخستین برای شان دادن استقلال اندیشه‌ای آنان هستیم و به همین دلیل به این مباحث فرعی به اختصار اشاره خواهد شد.

موضوع نخست، قدر و قضای الهی در مدرسه کوفه است. بنابر آنچه بیان شد، قدر و قضای در مدرسه کوفه امری حقیقی غیر از علم خداوند و همچنین غیر از خود اشیاء و مرادات است، اما در بغداد، قدر و قضای دیگر یا همان علم ذاتی خداست و یا به خود اشیاء باز می‌گردد. موضوع مهم بعدی بداء است. متکلمان امامیه در مدرسه کوفه - برخلاف تصور رایج کنونی - دیدگاهی درباره بداء داشتند که آنان را از انگاره‌ها و عقایدی که در مدرسه بغداد به این سو متداول شد، کاملاً جدا می‌کنند. آنان به «ابداء الرأى» از سوی خداوند و تغییر در علم فعلی خداوند، معتقد بودند. در حقیقت، بعدها بداء در بغداد در تفسیری فرافکنانه به مفهومی معادل «نسخ» تفسیر شد که تنها به معنای اظهار تمام شدن زمان یک امر موقت است. همچنین برخلاف ایده‌های مدرسه بغداد که لاجرم بداء را به نسخ تشبیه می‌کردند، متکلمان امامیه در مدرسه کوفه با رویکردنی کاملاً متفاوت، نسخ را به بداء تشبیه می‌کردند؛ بدین معنا که اگر حکمی نسخ هم شود، در واقع، به معنای تغییر اراده خداوند نسبت به آن حکم تشریعی اولی است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹)، نه این که صرفاً اظهار تمام شدن زمان یک حکم شرعی موقت، همچون تغییر قبله (سوره بقره: آیه ۱۵۰) باشد (برای نمونه،



نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳(الف): ۶۵؛ مکتبیان، ۱۳۹۰: ۶۳. به این ترتیب، کوفیان معتقد بودند که بداء همچون نسخ به معنای تغییر در علم خداوند است، اما بغدادیان تنها بداء را به «نسخ» (حکم وقت) تفسیر می‌کردند (شیخ مفید: ۱۴۱۳: ۸۰). از این‌رو، از منظر متکلم کوفی پاسخ به این پرسش که «آیا می‌توان اراده خداوند را با دعا تغییر داد»، بهروشنی و آشکارا مثبت بود.

تمایزات اساسی دیگری نیز در موضوع بداء قابل مشاهده است. از منظر متکلم کوفی، بداء در اراده‌ای که صفت فعل است^۱ صورت می‌گیرد نه در علم. به بیان دیگر، بداء مختص به اراده است هرچند خاستگاه و منشأ آن در علم خداست. بداء از علم الاهی (مِن) از منظر متکلم کوفی از سوی خداوند امکان دارد، در حالی که بداء در علم الاهی (فِی) موجب تغییر در ذات خواهد شد. در گزارش‌هایی که بهروشنی حاوی خط متکلمان و محدثان کوفی است برای خداوند دو علم در نظر گرفته شده است که بداء، از علم دومی سرچشمه می‌گیرد که ملائکه، پیامبران و امامان از آن آگاهی دارند، نه از علم اولی که مکنون و نهفته است و تنها خداوند از آن برخوردار است (صفار، ۱۰۹: ۱۴۰۴، ح: ۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ح: ۱: ۱۴۷، ح: ۶). به همین ترتیب، در برخی روایات از اعتقاد وقوع بداء در علم الاهی نهی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ح: ۱: ۱۱۱، ج: ۴: ۱۴۰۳، ح: ۷۰).

این مسئله از اهمیت بسیار بالایی در اندیشه کلامی کوفه برخوردار است که اراده‌الهی و علم ذاتی حق تعالی با یکدیگر متفاوت هستند؛ هیچ علمی اراده نیست و هیچ اراده‌ای علم نیست، با این حال، اراده از علم سرچشمه می‌گیرد. امام علی^ع در روایتی، به تبیین این موضوع می‌پردازد که هرگونه تقدیم و تأخیر یا محو و اثبات یا هر تغییری در امور، در اراده‌الهی رخ می‌دهد (عباشی، ۱۳۸۰، ح: ۲۱۶، ج: ۲: ۶۲)،^۲ و در مقابل، هرگونه تغییر در علم الاهی به کلی انکار و نفی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۴: ۱۱۱، ح: ۳۰).

۱. اراده، ممکن است صفت فعل یا صفت ذات باشد که در صورت دوم، همه مراحل فعل تقدیری را دربر می‌گیرد. اراده‌ای که در آن بداء حاصل می‌شود، اراده‌ای است که صفت فعل است نه اراده‌ای که صفت ذات است. در غیر این صورت، اگر بداء در اراده‌ای که صفت ذات است رخ دهد، سبب تغییر در ذات الاهی خواهد شد؛ چه موضوع اراده علم الاهی باشد و چه اراده‌الهی.

۲. «من زعم ان الله عزوجل بيذوله في شيء لم يعلمه امس فابرعوا منه».

۳. عن حمران قال سأله أبا عبد الله علی^ع (يُمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعَنْهُمْ أُمُّ الْكُتُبِ) فقال: يا حمران إنه إذا كان ليلة القدر وزلت الملائكة الكتبية إلى السماء الدنيا – فيكتبون ما يقضى في تلك السنة من أمر، فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره – أو ينقص منه أو يزيد – أمر الملك فمما يشاء ثم أبنته الذي أراد».



تمایز دیگر این است که بدء از منظر متکلم کوفی در مشیت، اراده و تقدیر الهی صورت می‌گیرد، بنابراین، وقتی امری به مرحله قضاء حتمی رسید دیگر بدائی وجود خواهد داشت.^۱ این قضای حتمی یا امضاء بر اساس این تعبیر که «اذا وقع العین المفهوم المدرک فلا بدء» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۴۹) می‌تواند به معنای تحقق شیء باشد. از این‌رو، می‌توان گفت «بداء» عبارت است از تغییر در مشیت و اراده و قدر و قضائی که هنوز به آستانه حتمیت نرسیده است.

در باب مخلوقیت افعال انسان نیز دو دیدگاه کلی وجود داشت؛ بر اساس استدلال‌های اهل حدیث سنی اگر اعمال آدمی مخلوق خودش باشد، به شرک خواهد انجامید (شعری، ۱۴۰۰: ۲۹۱). معتزله نیز در مقابل اهل حدیث – برای فرار از جری – معتقد بودند افعال انسان نمی‌توانند مخلوق خداوند باشد^۲ و به همین دلیل، آدمی می‌تواند با تکیه بر اختیارش و بدون دخالت خداوند، در صورت وجود شرایط فعل، برای مثال، به قتل دست یازد (شعری، ۱۴۰۰: ۹۳). اما متکلمان امامیه در عصر حضور، بر اساس رویکردی میانه به این مسئله باور داشتند که هرچند اعمال انسان مخلوق نیست، ولی اراده خداوند نیز در فعل انسان دخیل است. آنان نمی‌توانستند با این موضوع که خداوند به طور کلی از سلطنت نسبت به بخشی از عالم (فعل اختیاری انسان) محروم شود، کنار بیایند. بنابراین، به این مسئله اعتقاد پیدا کردند که هرچند شخصی که تصمیم به قتل می‌گیرد در تصمیم (عزم و مشیت) خود و امور مقدماتی دیگر برای انجام قتل (یا هر کار دیگری) آزاد است، اما وقوع قتل در عالم خارج بدون مشیت خداوند غیر ممکن است. هشام بن حکم در تبیین این اعتقاد، می‌گوید: افعال انسان اختیار له من وجه، اضطرار من وجه؛ اختیار من جهه انه ارادها و اکتسابها و اضطرار من جهه انها لا تكون منه الا عند حدوث سبب

۱. برای مثال، نک تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّى عِنْدَهُ» که درباره اجل مسمی و اجل حتمی نازل شده است با این روایت که «ف... الْأَجَلُ الْمَقْضَى هُوَ الْمُحْتَوَى الَّذِي قَضَاهُ اللَّهُ وَحْتَهُ - وَالْمُسَمَّى هُوَ الَّذِي فِيهِ الْبَدَأُ يَقْدُمُ مَا يَشَاءُ وَيَوْخُرُ مَا يَشَاءُ، وَالْمُحْتَوَى أَيْسَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَلَا تَأْخِيرٌ» (قیسی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۱۹۴).
۲. بغدادی می‌گوید: «والکعی مع سائر المعتزلة زعموا أنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ أَعْمَالَ الْعِبَادِ» (بغدادی، ۹۵: ۱۴۰۸).

المهجـ عـلـيـهـا (ـشـعـرـيـ) ـ١ـ٤ـ٠ـ٠ـ

از دیگر موضوعات مهم، «استطاعت» بود. استطاعت هرچند سبب اختلاف نظرهای عمیق در میان اصحاب کوفه و تکلیمان و محدثان مدرسه کوفه - تاسالها و سدها - به دو گروه «قبل الفعلی» و «مع الفعلی» شده بود (رجیمی، ۱۳۹۲: ۸۶)، اما باز هم در یک نقطه به تلاقی راهبردی می‌رسید که آن را از دیگر دیدگاه‌ها تمایز می‌کرد؛ آن نقطه تلاقی، اصل اساسی «الاجـرـ وـلـاتـفـويـضـ بـلـ اـمـرـ بـيـنـ الـأـمـرـيـنـ» بود. توضیح این‌که اختلاف متکلیمان مدرسه کوفه در پذیرش این اصل اساسی و همچنین اعتقاد بنیادین به مشیت الهی نبود؛ این امر از امتیازات آنان بود که درباره آن اتفاق نظر داشتند. بلکه آنان تنها بر سر مفهوم و معنای استطاعت با هم اختلاف نظر داشتند.^۱ به نظر می‌رسد هرچند اصحاب هشام بن حکم در مقابل اصحاب زراره آشکارا صفت‌بندی می‌کردند و تفسیر خود از استطاعت را ارائه می‌دادند، اما هیچ‌یک از دو گروه هرگز به جبر یا اختیار مطلق (تفویض) معتقد نبودند؛ نه هشام و اصحابش به جبر باور داشتند و نه زراره و یارانش به تفویض معتقد بودند؛ بلکه موضوع این بود که هشام بن حکم در پی توضیح این مطلب بود که معنای استطاعت عبارت است از «همه آن چیزی که تحقق بیرونی فعل با آن است»^۲ و زراره در پی تبیین این معنا از استطاعت بود که «همه آن چیزی که تحقق درونی فعل با آن است».^۳

روایات اهل بیت عليه السلام نیز به این دلیل که در بردارنده مطالبی بودند که دیدگاه هر دو طرف نزاع را در بر می‌گرفتند، این احتمال را به وجود می‌آورند که اختلاف اصحاب از همین

۱. برای مقایسه دیدگاه ضرار بن عمرو معتزلی (م حدود ۱۹۰ ق / حدود ۵۰۵ م) با هشام، نک: اشعری، ۱۴۰۰؛ ۲۸۱، همچنین درباره استطاعت، نک: همان: ۲۸۱. برای اتهام جبر به او، نک: زرکلی، قاموس، ج ۳: ۲۱۵.

«قال الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لانا تبرأ منه فهو من المجبرة».

۲. هر چند این اشتباه در تلقی، احتمالاً در دوران خود آنان نیز وجود داشته است. در روایتی احمد بن ابی نصر از امام رضا عليه السلام می‌پرسد: بعضی از اصحاب «ما يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

۳. روایت مقتضی امام عليه السلام (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۸) به قول هشام بن حکم که مفهوم استطاعت را به فرآیندی که در برگیرنده قبل از فعل و مع الفعل است، نزدیکتر است. همان طور که به ظاهر بخش نخست روایت دیگری به قول هشام اشعار دارد و بخش دوم آن اشعار به قول زراره دارد (همان: ۳۴۵) و روایتی شبیه به این (همان: ۳۵۱).

۴. با این حال، فان اس. زراره را بمویژه با توجه به شباهت بسیار زیاد دیدگاه او با معتزله در مسئله استطاعت، پیشگامی برای معتزله معرفی کرده است (322: v.1: 1991). (Ess,





اختلاف ظاهري در روایات سرچشمه گرفته است. استطاعت در روایت هشام بن سالم از سلیمان بن خالد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲، ح: ۳۵۲) و همچنین روایت ابو بصیر (همان: ۲۱) حتی به صراحت، به معنای استطاعت قبل الفعل، گرفته شده است. همچنین در روایتی دیگر با تعبیر «بِاللّٰهِ اسْتَطِعْ» (همان: ۳۵۳) نوعی اشعار به استطاعت مع الفعل وجود دارد. جالب است که امام رضا ع در ضمن روایتی (همان: ۳۴۸) و امام هادی ع در جواب نامه مردم اهواز (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۶۰؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴۵۱) همان عباراتی که به عنوان قول هشام بن حکم در مقالات اشعری آمده است (شعری، ۱۴۰۰: ۴۲) را بیان می‌کنند.^۱ بدین ترتیب، این دوگونه روایات می‌توانند در دو مقام – نه با شیوه جمع تبرعی – مورد توجه و دقت قرار گیرند.

بدین ترتیب، همچنین دیدگاه تمایز امامیه در مسئله امر بین الامرين نیز تا اندازه‌ای روشن می‌شود. اهل حدیث بهروشی به جبر معتقد بودند، معتبر لیان آشکارا از اندیشه‌های تقویضی حمایت می‌کردند و برای آن استدلال می‌آوردند، در حالی که بررسی مبانی اساسی امامیه نخستین درباره فعل الاهی، اراده، مشیت، قدر، قضا و همچنین استطاعت نشان می‌دهد که امامیه عمیقاً به امر بین الامرين اعتقاد داشتند. در اراده الهی چنان‌که گذشت امامیه وقتی سخن از مراتب هفت گانه فعل الهی به میان می‌آوردند به طور کاملاً خودآگاه مترصد این امر بودند که هرچند انسان دارای آزادی اراده و حق انتخاب در انجام افعال خویش است، اما درنهایت، بایستی مشیت، عزم و اراده او با مشیت و اراده خداوند همراه شود و گرنه از درجه اعتبار ساقط است و هرگز فعلی صورت نخواهد پذیرفت.

در موضوع قدر و قضا نیز امر به همین منوال است؛ زیرا در هر یک از مراحل هفت گانه‌ای که انسان برای ایجاد فعل انجام می‌دهد ممکن است با اراده حاکم و غالب خداوند (عدم اذن در تحقق فعل) روبرو شود. این حاکمیت اراده الهی به هرحال متکلم امامی را از افتادن در دام جبر سلفی و تقویض معتبر لی می‌رهاند. در موضوع استطاعت نیز موضوع اساسی «سبب وارد من اللّٰه» دقیقاً پس از مراحل اختیاری انسان قرار دارد که این مسئله باز هم ما را به یاد «لاجبر ولا تقویض بل امر بین الامرين» می‌اندازد. همین خط مشی در موضوع مخلوقیت افعال انسان دیده می‌شود. اگرچه دیدگاه امامیه در این باره

۱. به مانند روایت هشام بن حکم در باب استطاعت حج (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۰)، شیخ مفید نیز به این نکته توجه نداشت و مفهوم استطاعت فقهی را وارد مباحث کلامی کرد و روایت مورد استفاده استطاعت مع الفعلی ها را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۴-۶۳).

به متهم شدن به جبر از سوی برخی نویسندهای معتزلی انجامید (ک: خیاط معتزلی، ۱۹۹۳: ۶)، اما این سخن که «افعال انسان اختیار من وجه اضطرار من وجه» (اعتری، ۴۰۰: ۴۱) بهروشی این اعتقاد امامیه نخستین را که آدمی در مشیت خود درباره افعالش نه به طور مطلق مجبور است و نه کاملاً مختار، آشکار می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نکته اساسی در تمایز مدرسه کلامی امامیه در کوفه نسبت به دیدگاه‌ها و جریان‌های پسین این است که اراده الهی صفت فعل است وجودی مستقل از ذات و خود فعل الهی دارد. به این موضوع، یعنی مباینت اراده الهی با ذات الهی، در بسیاری از روایات امامیه تصریح شده است. این دیدگاه که گویا معتزله نخستین را نیز تحت تأثیر قرار داده بود به تدریج و در دوره‌های پسین کاملاً دست‌خوش تغییر شد و چه در میان امامیه و چه در میان معتزله به مرور وجود مستقل اراده‌ای که خارج از ذات است به شیوه‌های مختلف انکار و نفی شد. بر این اساس، معتزله بصره در عین همخوانی اولیه با امامیه، به مرور به نظریه «اراده لافی محل» گرایش پیدا کرده و با تفسیر اراده به علم و داعی عمل‌آزاده را انکار کردن و معتزله و امامیه در بغداد نیز اراده را عین فعل خداوند تلقی کرده و مراتب و مراحل بین اراده و مراد را به یکباره حذف کردند.

همچنین بنابر نظری اراده الهی در متكلمان نخستین، اراده تکوینی خداوند مراتب و مراحلی دارد و هیچ رخدادی در جهان رخ نمی‌دهد، مگر این‌که از مراحل اراده بگذرد. دو موضوع اساسی بعدی اراده تکوینی و تشریعی خداوند و مراحل اراده الهی‌اند. از منظر متكلم امامی در مدرسه کوفه تمامی افعال بندگان - چه طاعات و چه معاصی - باید تحت اراده تکوینی خداوند و مراحل یاد شده باشد در حالی که متكلمان بغدادی - هم امامیه و هم معتزله - به این دلیل که نتوانستند با تعلق اراده خداوند نسبت به معاصی کنار بیایند، منکر چنین اراده‌ای در خداوند شدند. مراحل فعل الهی که عبارت‌اند از مشیت، اراده، تقدیر، قضاو امضاء (شامل اذن، کتاب و اجل)، بر اساس روایات در علم فعلی خداوند (خلق تقدیری) است و دیدگاه باز هم تمایز امامیه نخستین در توحید افعالی خداوند را بهروشنی تبیین می‌کند. از همین جاست که از نظر امامیه نخستین می‌توان میان اراده





تکوینی و اراده تشریعی حق تعالیٰ تفکیک کرد و حتی آنها را با یکدیگر متغایر دانست. خداوند اموری را قبیح می‌داند و از آن نهی می‌کند، حال آن که به تبع اراده آزاد بشری، آن را تکوینا اراده می‌کند.

اما این دیدگاه‌های خاص امامیه درباره فعل و اراده الهی درباره برخی گزاره‌های کلامی لوازم بسیار مهم و بنیادینی درپی داشت. در موضوع قدر و قضای الاهی، در مدرسه کوفه از آن به عنوان امری حقیقی غیر از علم خداوند و همچنین به عنوان چیزی غیر از خود اشیاء یاد می‌شود، در حالی که بعدها در بغداد، قدر و قضایا در علم ذاتی خداوند است یا به خود اشیاء باز می‌گردد. در موضوع بداء، کوفیان به مفهوم حقیقی بداء (ابداء رأی) در مقابل علم فعلی خداوند معتقد بودند، در حالی که در مبنای بغدادیان دیگر چیزی برای تغییر باقی نمی‌ماند. همچنین از منظر بغدادیان بداء به شکل فرافکنانه‌ای به چیزی معادل «نسخ» – به معنای تمام شدن زمان و آجل یک امر – تفسیر می‌شد، در حالی که کوفیان نسخ را به بداء بازمی‌گردانند و آن را نیز نوعی بداء (ابداء رأی) می‌انگاشتند.

لوازم بعدی دیدگاه امامیه در موضوع اراده، در چند موضوع اساسی دیگر که به شکل پیچیده‌ای نظام فکری امامیه را مبتنی بر ایده‌های بنیادین درباره اراده الهی به یکدیگر گره می‌زنند، نیز قابل مشاهده است. موضوع نخست، مخلوقیت اعمال انسان است که همچون موضوع استطاعت از نظریه متكامل «امر بین الامرين» پیروی می‌کند. امامیه در رویکردی میانه در مقابل دیدگاه‌های جبری و تقویضی اهل حدیث و معتزله، به این ایده اساسی پای‌بند بودند که هرچند اعمال انسان مخلوق خداوند نیستند، اما اراده خداوند نیز به‌گونه‌ای برجسته در فعل انسانی دخیل است. آنان نه تنها نمی‌توانستند با این موضوع کنار بیایند که خداوند خالق تمام افعال آدمی است (همانگونه که جبرگرایان می‌گفتند)، با این ادعا و انگاره نیز مشکل داشتند که خداوند به طور کلی از سلطنت نسبت به بخشی از عالم (فعل اختیاری انسان) برکنار باشد و افعال اختیاری به طور کامل به انسان واگذاشته شود.

موضوع استطاعت نیز از پیچیدگی‌های تاریخی بسیاری بخوردار است. هرچند اصحاب امامیه در دو گروه کلی آشکارا در موضوع استطاعت در مقابل یکدیگر صفات آرایی می‌کردند، اما هیچ‌گاه به جبر یا اختیار مطلق معتقد نبودند. در بحث و نظریه امر بین الامرين نیز اهل حدیث به روشنی از دیدگاه‌های جبری حمایت می‌کردند، همان‌طور که معتزلیان به جهت حمایت آشکار خود از اختیار انسان به «مفهوم» مشهور شده بودند،

اما بررسی مبانی اساسی امامیه نخستین درباره فعل الاهی، فعل آدمی، اراده، مشیت، قدر و قضا و همچنین استطاعت نشان می‌دهد که امامیه عمیقاً معتقد به امر بین الامرين بودند. این موضوع در اراده انسان و تقدیر و قضای (حکم) او که در عین آزادی او به مشیت و عزم و اراده الهی محدود می‌شود و متکلم امامی را از دام جبر و همچنین اختیار مطلق می‌رهاند، به خوبی روشن می‌شود. اما امامیه بغداد در این موضوع نیز با نرمی به تفویض معتبری متمایل شدند و بعدها با پیدایش نظریه‌های دیگر بهویژه دیدگاه‌های فلسفی-عرفانی نظریه تفویض نیز به فراموشی سپرده شد و نوعی جبرگرایی دامن دیدگاه‌های امامیه را گرفت و نظریه امر بین الامرين بیشتر سیما و صورتی شعارگونه به خود گرفت.

البته، در این زمینه پرسش‌های اساسی دیگری همچون ارتباط اراده الهی با مقوله‌هایی چون ذات الاهی، صفات الاهی، مفهوم علیت، جهان هستی، فعل انسان و سرنوشت او و در نهایت، نسبت اراده خداوند با احکام عقلی و ارزش‌های اخلاقی مطرح است که نیازمند پژوهش‌های دقیق‌تر و جدأگانه‌ای است.



كتاب نامه

۱. ابوغالب زراری، احمد بن محمد (۱۳۶۹)، رساله ابی غالب الزراری الی ابنه فی ذکر آل اعین، تحقیق: محمد رضا حسینی، قم: مرکز البحوث والتحقیقات الاسلامیه.
۲. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. _____ (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، مقالات الاسلامین، تصحیح: هلموت ریتر، بی‌جا: دارالنشر فرانزشتاین.
۵. اعتسامی، عبدالهادی (۱۳۹۱)، «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه»، فصلنامه نقدونظر، ش. ۶۶.
۶. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰)، المحاسن، تصحیح: سید جلال الدین حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



٨. بغدادی، عبدالقاهر (١٤٠٨ق)، *الفرق بين الفرق*، بيروت: دار الجيل-دار الافق.
٩. جرجاني، مير سيد شريف (١٤١٢ق)، *التعريفات*، تهران: ناصرخسرو.
١٠. جمع من المؤلفين (١٤١٤ق)، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
١١. حراني، حسن بن شعبه (١٤٠٤ق)، *تحف العقول*، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٢. حلی، حسن بن مطهر (علامه حلی) (١٣٦٣)، *أنوار الملكوت*، قم: الشریف الرضی.
١٣. خیاط معزالی، ابوالحسین (١٩٩٣م)، *كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندی الملحد*، تحقيق: الدكتور نیریج، بيروت: مکتبة الدار العربية للكتاب.
١٤. رحیمی، جعفر (١٣٩٢)، «تبیین استطاعت از منظر امامیه تا قرن چهارم»، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، ش ۱۱، مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.
١٥. زرکلی، خیرالدین (بی‌تا)، *الاعلام: قاموس تراجم لشهر الرجال من العرب والمستعربين والمستشرقين*، بيروت: دارالعلم للملايين.
١٦. ژیلسون، اتنین (١٣٨٩)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، تهران: انتشارات سمت.
١٧. سبحانی، محمد تقی و نعیم آبادی، حسین (بی‌تا)، مدرسه کلامی کوفه در دوران نظریه‌پردازی، در حال چاپ.
١٨. شهرستانی، عبدالکریم (١٣٦٤)، *الملل والنحل*، تحقيق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
١٩. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (١٣٨٣)، *شرح اصول الكافی*، تصحيح: محمد خواجه‌ی، تهران: موسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی.
٢٠. _____ (١٩٨١م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة*، بيروت: دار احیاء التراث.
٢١. صفارقی، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فرّوح (١٤٠٤ق)، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
٢٢. صلیبا، جمیل (١٤١٤ق)، *المعجم الفلسفی*، بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
٢٣. طبرسی، فضل بن حسن (١٤٠٣ق)، *الإحتجاج على أهل الحاج*، تحقيق: محمد باقر خرسانی، مشهد: نشر مرتضی.



٢٣

پایه فرازمند اماده نشینی در راه ارادة الله

٢٤. طوسی، محمدبن حسن (شيخ طوسی) (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دارالااضواء.
٢٥. ——— (١٤١٤ق)، الرسائل العشر، قم: موسسة النشر الاسلامي.
٢٦. عبیدلی، سید عمیدالدین (١٣٨١)، اشرف الالهوت، تصحیح: علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مكتوب.
٢٧. عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق)، تفسیر عیاشی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
٢٨. فخر رازی، محمدبن عمر (١٩٨٦م)، الأربعين فی اصول الدين، قاهره: مكتبة الكليات الازهريه.
٢٩. ——— (١٤٠٧ق)، المطالب العالية من العلم الالهي، تحقيق: دکتور حجازی سقا، بيروت: دارالكتاب العربي.
٣٠. فیاضی، غلامرضا (١٣٨٨)، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده الشيء ما لم يجب لم يوجد)»، فصلنامه آین حکمت، ش. ٢.
٣١. قرشی حنفی مصری، عبدالقادربن محمد (١٣٣٢)، الجوادر المضيئة فی طبقات الحنفية، حیدرآباد، دکن (به نقل ویکی فقه؛ دانشنامه حوزوی در مدخل بشربن غیاث مریسی).
٣٢. قمی، علی بن ابراهیم (١٤٠٤ق)، تفسیر قمی، تصحیح: طیب موسوی جزایری، قم: دارالكتاب.
٣٣. کشی، ابو عمرو (١٣٤٨)، رجال کشی، تحقيق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشکده الاهیات و معارف اسلامی.
٣٤. کلینی، محمدبن یعقوب (١٤٠٧ق)، الكافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالكتب الاسلامیه.
٣٥. گذشته، ناصر (١٣٨٣)، بشر مریسی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ١٢)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
٣٦. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٧. ——— (١٤٠٤ق)، مرآة العقول، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
٣٨. محقق حلی، المسکل فی اصول الدين والرساله الماتعیه، تحقيق: رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
٣٩. محمدبن علی بن بابویه (شيخ صدوق) (١٣٩٥ق)، کمال الدین، تصحیح: علی اکبر

- غفاری، تهران: انتشارات اسلامیه.
٤٠. ————— (۱۳۹۸)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
٤١. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۳ق (الف)), تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المولمر العالمی للشيخ المفید.
٤٢. ————— (۱۴۱۳ق (ب)), اوائل المقالات، قم، المولمر العالمی للشيخ المفید.
٤٣. مکتویان، یوسف (۱۳۹۰)، «بررسی مسئله بدایه در مدرسه کوفه و بغداد»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم حدیث قم.
٤٤. ملاحی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶ش)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
٤٥. ————— (۱۳۸۷)، تحفة المتكلمين فی الرد علی الفیلسوفان، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری - ویلفرد مادلونگ، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
٤٦. ————— (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، مقدمه و تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب - موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
٤٧. فان اس، جوزف، ترجمه فارسی چاپ نشده از:

Ess, Josef, Van (1991), *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berline, New York; Walter De Gruyter, v.1 & 3.