جبر و اختیار از دیدگاه وحی و خرد

سبحانی، جعفر

علم و اراده پیشین خدا

دومین انگیزه‏ای که اشاعره را به عقیده جبر سوق داده، عمل گسترده و پیشین خدا است که بر کلیه کائنات جهان، و از آن جمله افعال انسانها احاطه دارد، و چنین علمی از نظر اشاعره و همفکران آنان، مایه سلب اختیار و مجبور بودن بشر در کارهای اوست.این شبهه را می‏توان این‏گونه بیان کرد:

«علم خدا از نخست به کلیه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می‏شود تعلق گرفته است، او از ازل می‏داند که فلان پدیده خاص، در کدام روز و در چه شرایطی محقق می‏شود.مثلا می‏داند که انسانی در شرایطی خاص، مبدأ کار و عمل معینی خواهد بود، در این صورت انسان یاد شده از انجام آن کار ناچار و ناگزیر است و ترک آن برای او ممکن نیست، زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح و پابرجا نبوده و آمیخته با جهل بوده باشد، و این بر خلاف فرض ماست که خدا بر همه چیز از ازل آگاه است.»

این شبهه، فکر تازه‏ای نیست، بلکه از زمان دیرین دستاویز جبریان و خصوصا طرفداران و طالبان آزادی و بی‏بند و باری در عمل در سایه عقیده به«جبر»بوده است، و در اشعار منسوب به خیام(که قطعا غیر آن خیام ریاضی دان می‏باشد) چنین می‏خوانیم:

من می خورم و هر که چو من اهل بود

می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می‏دانست

گرمی نخورم علم خدا جهل بود

اشاعره که به خاطر اندیشه«خلقت افعال عباد»از جانب خدا، گرفتار جبر شده‏اند، دست و پا می‏کنند تا دیگران را نیز که قائل به این اصل نیستند، به جبر سوق دهند، می‏گویند خواه ما به«خلق اعمال»قائل باشیم یا نباشیم، امور پنجگانه‏ای که مسلم و غیر قابل انکار است، هر انسان الهی و خداشناسی را به گرایش به عقیده جبر دعوت می‏کند و این امور پنجگانه از نظر آنها عبارت است از:

1-علم ازلی و پیشین خدا.

2-تعلق اراده ازلی خدا بر افعال انسان.

3-انجام هر عملی، هنگام تحقق یافتن داعی آن، حالت وجوب، و در صورت عدم تحقق داعی آن، رنگ امتناع می‏گیرد و در این صورت برای اختیار، مجال و قلمروی باقی نمی‏ماند.

4-مسئله ایمان ابو لهب، که خداوند از ایمان نیاوردن او خبر داده و در عین حال او را مکلف به ایمان می‏کند، بنابر این، او به آنچه پیامبر از آن خبر داده ایمان نیاورده و یکی از آن مطالب، ایمان نیاوردن او است، پس او هم باید ایمان بیاورد و هم ایمان نیاورد، و این جمع میان دو نقیض است که امری است محال، و بیرون از قلمرو اختیار انسان می‏باشد.

5-تکلیف انسانها به تحصیل«معرفة اللّه»است که در یک صورت تحصیل حاصل است(اگر آنها به خدا معرفت و شناخت داشته باشند)و در صورت دیگر تکلیف به محال است.(اگر هیچ‏گونه شناختی نسبت به خدا نداشته باشند از وجود و صفات تکلیف کننده غافل و بی‏خبر باشند، و تکلیف انسان غافل، تکلیف به محال است. 1 )

مطالب پنج‏گانه فوق دستاویزهایی است که اشاعره خواسته‏اند گرایشهای جبری خود را با استناد به آنها توجیه نمایند، ما در این مقاله پاسخ صحیح و روشن این استدلالها یا بهتر بگوییم شبهات را بیان خواهیم کرد.

نخست، دستاویز اول که همان علم ازلی و پیشین خدا است را مورد بررسی قرار می‏دهیم و هر چند شیوه استدلال به آن را در آغاز بیان کردیم لکن برای آنکه با بیان خود استدلال کنندگان آشنا شویم ترجمه کلام مؤلف مواقف، قاضی عضد الدین ایجی(ت 700، م 760)را از شرح مواقف نقل می‏کنیم.نامبرده در این‏باره چنین می‏گوید:

«آنچه را خدا می‏داند که بندگان او انجام نخواهند داد، انجام آن برای آنها محال است، زیرا در غیر این صورت علم او واقع نما، نخواهد بود، و آنچه از اعمال آنها که علم به تحقق آن دارد، انجام آن برای آنها واجب و حتمی بوده، و ترک آن محال می‏باشد و در غیر این صورت علم خدا به جهل منقلب خواهد بود.در این صورت افعال انسانها پیوسته میان دو حالت دور می‏زند، :1-ممتنع و محال 2-واجب و حتمی، و چیزی که از دایره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود در نتیجه جبری که دامنگیر قائلان به«خلق اعمال»شده بود، دامنگیر مخالفان این اصل نیز خواهد بود هر چند نه از جهت خلقت اعمال، بلکه از جهت علم پیشین خدا که به افعال انسان رنگ امتناع یا وجوب می‏بخشد.» 2

این شبهه در نظر فخر رازی به اندازه‏ای استوار و پابرجا بوده است که گفته است:

«اگر همه خردمندان جهان دور هم گرد آیند، نمی‏توانند بر این استدلال خرده بگیرند مگر اینکه مذهب هشام بن حکم شیعی را بر گزینند که وی منکر علم پیشین خدا می‏باشد» 3

نقد و بررسی

برای بررسی این استدلال و پاسخ به آن، مطالب ذیل را یادآور می‏شویم:

1-هر انسانی از نهاد و فطرت خویش، اختیار و آزادی خود را درک می‏نماید و هیچ‏گونه اجبار و اضطراری در کارهای خود احساس نمی‏کند و هرچه از این شبهات هم برای او تقریر شود، دریافته‏های فطری خود تردید نکرده و آزادانه در شئون مختلف زندگی خود، تصمیم گیری می‏کند.آنان که خود را در برابر قوانین الهی مسئول می‏دانند و یا عمل به مقررات الهی را محترم می‏شمارند و آنان که قانون شکنی کرده و مقررات دین را زیر پا می‏گذارند، همگی خود را مختار می‏اندیشند و عامل مرموزی به نام(علم خدا)را مانع اختیار و انتخاب خود نمی‏داند.

بنابراین، درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است که اگر از حل شبهه فوق هم عاجز باشد هیچ‏گونه خدشه‏ای به آن درک وجدانی و بدیهی وارد نمی‏کند و به اصطلاح آن را«شبهه‏ای در مقابل امر بدیهی» دانسته، بدان اعتنایی نمی‏کند.

2-کسانی که به این شبهات دامن می‏زنند دو گروهند: الف:گروهی که اصل توحید در خالقیت را به صورت نادرست تفسیر کرده و در نتیجه عقیده جبر دامنگیر آنان شده است، آنگاه به دست و پا افتاده‏اند تا به آن لباس استدلال بپوشانند و چنین ابراز نمایند که دلایل عقلی و اصول مسلم اعتقادی(چون علم و اراده ازلی خدا)آنها را به پذیرش این اصل(عقیده جبر)سوق می‏دهد.

ب:کسانی که می‏خواهند از زیر بار مسئولیتهای دینی و قانونی شانه خالی کنند و در پوشش«جبر»آزادی عمل داشته باشند و به کارهای ناپسند خود رنگ الهی بدهند و از این طریق از هر نوع بدنامی نجات یابند، و در حقیقت اندیشه جبر وسیله‏ای است برای قانون‏شکنی و بی‏بندوباری و اگر در سایه این اصل به«خواسته‏های شخصی»نرسند، از عامل دیگری بهره می‏گیرند و لذا آنجا که«عقیده جبر»بر ضرر این گروه تمام شود، هرگز به آن اعتنا نکرده و مسئله آزادی و حقوق انسان را مطرح می‏کنند، لذا آنجا که متظاهر به جبر، مضروب و مجروح شود برای ضارب درخواست مجازات کرده و او را فرد مجرم می‏شناسد که با آزادی و اختیار خود به آن جرم دست زده است و حال آنکه بر اساس علم ازلی خدا(روی مسلک جبری گری)ضارب بیچاره، جز ترسیم‏گری و عینیت بخشیدن علم خدا کاری صورت نداده و او تحت تأثیر عامل مرموزی به نام«علم پیشین خدا»دست به جنایت زده است.

3-کسانی که علم ازلی خدا را مایه جبر شمرده و انسان‏ را فاقد اختیار می‏دانند باید توجه داشته باشند که علاوه بر پیامدهای نادرستی که این اندیشه دارد و در گذشته آنها را یادآور شدیم(بیهودگی بعثت پیامبران، لغو و بی‏فایده بودن تکالیف، بطلان کیفر و پاداش و...)، اشکال مهم دیگری متوجه آنان می‏گردد که هیچ انسان موحد و خداپرستی(تا چه رسد به متکلمان و صاحب‏نظران در معارف اسلامی)به آن گردن نمی‏نهد، و آن اینکه خدا همان‏گونه که از ازل بر افعال انسانها عالم و آگاه است، بر افعال خود نیز علم و آگاهی دارد، و در این صورت اگر علم ازلی مایه سلب اختیار و مجبور بودن فاعل است، باید خدا را نیز فاعل و آفریدگار مجبور بدانیم(تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا).

از مطالب فوق به دست می‏آید که علم ازلی خدا هرگز مایه سلب آزادی و اختیار انسان در کارهای خود نمی‏باشد.

اکنون وقت آن است که به تحلیل فلسفی آن بپردازیم تا معلوم شود که اعتقاد به«علم ازلی خدا»(که هم برهانی و عقلی و هم قرآنی و نقلی است)از نظر عقل هرگز مستلزم مجبور بودن انسان نخواهد بود.

4-خوشبختانه از نظر تحلیل فلسفی شبهه یاد شده، (علم ازلی خدا)، پاسخ روشنی دارد که محققان الهی، قرنها پیش به رد آن پرداخته‏اند-و برخلاف اندیشه فخر رازی- ریشه آن را سوزانیده‏اند، حال چرا مورد توجه آنان قرار نگرفته است، خود بهتر می‏دانند.

و اینک بیان این پاسخ:

علم خدا کاملا واقع‏نما بوده و سر سوزنی هم خطا در آن راه ندارد ولی باید دید، متعلق علم خدا چیست؟و خداوند چگونه از ازل به افعال انسان علم دارد، آنگاه از آن، یکی از دو نتیجه«جبر»یا«اختیار»را گرفت.

1-خدا از ازل می‏داند که هر فعلی از فاعل خود با خصوصیت و ویژگی متناسب با آن سر می‏زند مثلا می‏داند که آتش به صورت اضطرار می‏سوزاند و قلب انسان و دستگاه گوارش او، به صورت یک امر اجباری حرکت نموده و افعال خاص خود را جلوه‏گر می‏سازد، حال اگر صدور افعال و آثار این فاعل‏های طبیعی، در واقعیت خارجی این گونه نباشد یعنی صدور آنها از مبادی خود بر اساس اختیار استوار باشد، اینجاست که علم خدا نارسا بوده و واقع‏نما نخواهد بود.

2-خدا از ازل می‏داند که فاعلهای مختار و آزاد، کارهای خود را آزادانه و بر اساس انتخاب و اختیار انجام می‏دهند، مثلا موحدان و ملحدان، به پرستش و الحاد خود، بر اساس اختیار جامه عمل می‏پوشند، و اگر این دو فعل در واقعیت خارجی به صورت دیگر باشد یعنی بدون اراده و اختیار تحقق پذیرد، در این صورت است که علم ازلی واقع نمایی خود را از دست داده و به اصطلاح علم خدا به جهل مبدل می‏گردد.

طراحان شبهه تنها به اصل تحقق فعل انسان توجه نموده و از مبادی دور و نزدیک آن غفلت ورزیده‏اند و این خود نشان دهنده نداشتن یک درک و معرفت صحیح از چگونگی علم ازلی خدا است، زیرا همان‏طوری که خدا از اصل صدور افعال فاعل‏های طبیعی و غیر طبیعی از ازل آگاه بوده، خصوصیت آن فاعلها و مبادی آن افعال را نیز می‏دانسته است، بنابراین خدا از ازل می‏داند که آتش فاعل بالاضطرار است و فعل خود را بدون آگاهی و شعور تا چه رسد اختیار و انتخاب، انجام می‏دهد همچنانکه می‏داند که انسان آگاهانه و آزادانه به بخشی از کارهای خود تحقق می‏بخشد، این از یک طرف، و از طرف دیگر چون علم خدا واقع‏نما است و کوچکترین تخلف و خطایی در آن راه ندارد مقتضای این واقع‏نمایی این است که آتش در فعل خود مضطر، و انسان در کارهای خود مختار و آزاد باشد و یک چنین علم پیشین درباره انسان نه تنها مایه جبر نیست، بلکه اختیار و آزادی او را تحکیم می‏نماید.

فلاسفه اسلامی که در باریک بینی و تحلیل مسائل فلسفی و کلامی دست توانایی دارند این شبهه را پاسخ روشنی داده‏اند و آنچه بیان گردید پرتوی از آن پاسخها است و برای آنکه خواننده عزیز با طرز بیان آنان نیز آشنا گردد به ترجمه برخی از سخنان آنان می‏پردازیم:

1-صدر المتألهین پس از طرح این شبهه چنین پاسخ می‏دهد:«علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است. 4 »

2-حکیم سبزواری در این‏باره چنین می‏گوید:«خدا نه تنها از صدور فعل از انسان آگاه است، بلکه از مبادی و مقدمات دور و نزدیک آن نیز آگاه می‏باشد و یکی از مقدمات و اسباب فعل، توانایی و انتخاب انسان است، تا آنجا که می‏گوید:«اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می‏رسد، این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت یافته و هرگز با اختیار او منافات ندارد.» 5

وی سپس به یک بیان عرفانی پرداخته و حاصل آن این است که انسان مظهر اسما و صفات خدای قادر و مختار با لذات است پس چگونه می‏شود مظهر او، فاعل مجبور باشد؟ 6

3-استاد بزرگوار علامه طباطبایی(ره)در رد این شبهه چنین گفته است:

«خدا از هر پدیده‏ای با خصوصیات و ویژگیهایی که دارد، آگاه است او از افعال اختیاری انسان با همین ویژگی(اختیاری بودن)از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیر اختیاری انجام شود(زیرا لازمه آن انقلاب در علم خدا بوده و علم او واقع‏نما نخواهد بود) 7 »

سخنی از محقق تفتازانی

از متکلمان اشعری کسی که به پاسخ فوق توجه کرده‏

است، محقق تفتازانی می‏باشد.وی هر چند در آغاز، حقیقت مطلب را آن‏گونه که بیان شد درک نموده است لکن چون با اصول مکتب اشعری‏گری پرورش یافته است از پذیرش آن سرباززده و به انتقاد از آن پرداخته است و اینک گفتار او:

«ممکن است گفته شود خدا می‏داند که فعل انسان با قدرت و اختیار او صادر می‏گردد و در این صورت فعل از قلمرو اختیار انسان بیرون نخواهد بود»سپس بدان پاسخ داده می‏گوید:«اگر خدا از ازل می‏داند که فعل انسان با قدرت و اختیار از او سر می‏زند نتیجه آن این است که حتما این فعل باید با همین مبادی و خصوصیات صادر گردد به گونه‏ای که دیگر قادر بر ترک آن نخواهد بود و این همان گرایش به جبر است که ما مدعی آن هستیم و یگانه فرقی که این نظریه با عقیده جبر دارد این است که طبق این بیان قدرت انسان نیز از مبادی و علل فعل او به شمار می‏رود ولی این قدرت آن گونه که معتزله پنداشته‏اند مستقل نبوده و انسان در انجام فعل خود اختیار تام ندارد. 8 »

پاسخ:

اینکه می‏گوید قدرت انسان در پیدایش افعال او مستقل نیست سخن درستی است و ما همان‏گونه که نظریه کسانی را که قدرت انسان را فاقد هرگونه تأثیری در وجود افعال او می‏دانند نادرست می‏دانیم، عقیده آنان را که قدرت او را مستقل و خود کفا می‏دانند نیز قبول نداریم و در آینده به تفصیل پیرامون آن بحث خواهیم کرد.اما اینکه می‏گوید انسان اختیار تام ندارد سخن درستی نیست و همان‏گونه که بیان گردید علم ازلی نه تنها مانع اختیار انسان نیست، بلکه تحکیم کننده آن است زیرا آنچه مخالف اختیار و مایه جبر است این است که بگوییم خدا عالم است که فعل به هر صورت، خواه با قدرت و اختیار، و خواه بدون آن، انجام می‏شود و حال آنکه استدلال حکما که تفتازانی به آن اشاره کرده است بر این اساس است که خدا از ازل می‏داند که فعل انسان با تحقق یافتن علت تامه آن، که از اجزای آن اختیار و قدرت او است، واقع می‏شود.

5-اکنون که با تحلیل فلسفی این شبهه آشنا شدیم و بر نادرستی استدلال طرفداران نظریه جبر علم ازلی خدا واقف گردیدیم برای آنکه این مطلب دقیق عقلی و فلسفی برای ذهن‏هایی که ورزیدگی کافی در مسائل فلسفی ندارند نیز قابل فهم باشد از یک مثال ساده کمک می‏گیریم و معترفیم که مثال با مورد بحث تفاوت یا تفاوتهایی دارد و آن اینکه یک آموزگار ورزیده و هوشیار پس از مدتی میزان استعداد و انضباط و کوشش و تعهد شاگردان را به دست آورده و می‏تواند موفقیت یا عدم موفقیت آنان را قبل از امتحان به دست آورد در این صورت آیا پس از آنکه دانش‏آموزان کارنامه قبولی یا مردودی خود را می‏گیرند این احتمال که علم قبلی آموزگار موجب موفقیت یا عدم موفقیت آنها گردیده است در ذهن و خیال کسی راه می‏یابد؟!قطعا پاسخ منفی است و هرگز آگاهی قبلی آموزگار مایه سلب اراده و اختیار آنان نگردیده است ما می‏توانیم علم پیشن خدا نسبت به افعال انسانها را به آگاهی قبلی آموزگار نسبت به نتایج کار دانش‏آموزان تشبیه نماییم زیرا اگرچه علم نامحدود خدا از نظر گستردگی و اصالت با علم محدود آموزگار قابل مقایسه نیست ولی از جهت اینکه مایه بیرون رفتن معلوم(فعل)از قلمرو قدرت فاعل آن نمی‏گردد، کاملا قابل مقایسه است و راز این مطلب(علم، معلوم را از قلمرو قدرت فاعل آن بیرون نمی‏کند)همان است که در تحلیل فلسفی خود یادآور شدیم و آن اینکه:

آموزگار تنها به قبولی یا مردودی دانش‏آموز علم ندارد، بلکه به سعی و تلاش آزادانه یا سستی و تنبلی برخاسته از اختیار او نیز، آگاه است.

مبالغه گویی فخر رازی

از مطالب گذشته معلوم شد که ادعای فخر رازی در این باره که اگر همه خردمندان عالم دور هم جمع شوند نخواهند توانست بر استدلال او با علم ازلی بر جبر خرده بگیرند، پایه و اساس ندارد و حکمای بزرگ اسلامی بروشنی آن را پاسخ گفته‏اند.حال می‏خواهیم نادرستی ادعای دیگر وی را نیز بیان کنیم و آن اینکه.«هشام بن حکم به علم ازلی خدا معتقد نبوده و تنها راه رهایی شبهه علم ازلی پذیرفتن نظریه اوست»

در پاسخ این مدعا می‏گوییم:هشام بن حکم هرگز معتقد به این اندیشه نادرست نبوده است، هر چند در میان متکلمان اسلامی کسانی چون جهم بن صفوان و هشام بن عمر و فوطی بدان گرایش داشته‏اند و اگر هم هشام بن حکم طرفدار این اندیشه نادرست بوده است مربوط به زمانی است که از مکتب جهمیه پیروی می‏کرده است، لکن پس از آنکه به ملاقات با امام صادق ع مفتخر گردید و به مکتب اهل بیت گرایش پیدا کرد نمی‏توان قبول کرد که به این عقیده نادرست پایبند بوده است، خصوص آنکه موقعیت کلامی او در پیشگاه امام صادق ع به حدی بود که مورد احترام و عنایت خاص آن حضرت قرار داشت، بنابراین بعید نیست که مخالفان وی، او را به این گفتار متهم ساخته‏اند تا از موقعیت اجتماعی او بکاهند ما در اینجا گفتاری را که متکلم و فقیه نامدار شیعه، شیخ مفید در مورد نادرستی این نسبت آورده است یادآور می‏شویم:

وی می‏گوید:«خداوند بزرگ به همه موجودات قبل از پیدایش آنها عالم و آگاه است و چیزی در آسمان و زمین بر خدا پوشیده نیست دلایل عقلی و آیات قرآنی و احادیث متواتره از خاندان پیامبر بر این مطلب گواهی می‏دهد و همه دانشمندان امامیه بر آن اتفاق دارند و از نظر ما آنچه معتزله به هشام بن حکم نسبت داده‏اند صحیح نبوده و اتهامی بیش نیست و دیگران نیز اشتباها در این سخن از آنان پیروی کرده‏اند و سخنان عالمانه و متین وی در مباحث امامت و غیر آن برخلاف این قبیل نسبتها گواهی می‏دهد.» 9

پاسخی از محقق طوسی

پاسخ منطقی همان است که مطرح گردید ولی در اینجا محقق طوسی پاسخ دیگری را یادآور شده است که در عبارات متکلمان به آن«تابعیت علم و متبوعیت معلوم»می‏گویند و محقق طوسی در دو مورد این پاسخ را یادآور شده و در هر دو مورد عبارت او بسیار کوتاه و فشرده است.

وی در همین بحث در پاسخ اشکال اشاعره می‏گوید: «و العلم تابع 10 »و در بحث علم و بیان ماهیت آن چنین می‏گوید:«و هو تابع بمعنی اصالة موازنة فی التطابق 11 »و مقصود از این دو جمله این است که در مقام حکایت و سنجش اصالت از آن معلوم، و تبعیت و حکایت از آن علم است.

شارح قوشچی در توضیح عبارت خواجه می‏گوید:«این سخن اشاره به بحثی است که میان دو گروه اشاعره و معتزله مطرح می‏باشد»اینک ما مناظره آنها را به این گونه منعکس می‏کنیم:

-اشاعره:علم پیشین خدا که بر افعال بندگان تعلق گرفته است مایه جبر انسان در اعمال خویش است.

-معتزله:خصیصه علم، خصیصه تابعیت و حکایت است و نمی‏تواند در شمار علت افعال بندگان در آید.

-اشاعره:این سخن، سخن پا برجا نیست، اگر علم ازلی تابع معلوم باشد، دور لازم می‏آید چون معلوم که همان افعال انسانها و پدیده‏های مادی است، متأخر از علم پیشین خدا است و علم خدا مقدم، و لازمه تبعیت، معکوس بودن این تقدم و تأخر است.

-معتزله:مقصود از تبعیت، تبعیت زمانی نیست، بلکه در مقام مقایسه و سنجش، اصالت از آن معلوم و تبعیت از آن علم است هر چند ممکن است علم مقدم بر معلوم و معلوم متأخر از آن باشد. 12

تا اینجا مناظره دو گروه را منعکس کردیم و خواجه نیز در این مورد از معتزله جانب داری کرده است ولی این پاسخ نقطه ضعفی دارد که بیان می‏گردد و آن اینکه مسئله تابع بودن علم و متبوع بودن معلوم از ویژگی‏های علم انفعالی است، علمی که از معلوم عکس برداری کرده و صورتی از آن در ذهن پدید می‏آورد، در حالی که علم الهی نسبت به معلومات خود (پدیده‏های خارجی)جنبه فعلی داشته و به اصطلاح در عداد علل و اسباب آنها می‏باشد و چنین علمی به حکم اینکه در ردیف علل پدیده‏ها است نمی‏تواند تابع، و معلوم آن متبوع علم باشد.

نکته اینکه علم خدا در عداد علل اشیا است این است که علم الهی به اشیا عین ذات او است و جدا از ذات او نمی‏باشد و ذات خدا علت پدیده‏ها و پدید آورنده جهان و آنچه که در آن است می‏باشد یک چنین علم که در شمار علل اشیا قرار گرفته نه تنها تقدم رتبی و حقیقی بر پدیده‏ها دارد، سازنده پدیده‏ها و پدید آرنده آنها است و در این صورت چگونه می‏تواند علم تابع و معلوم متبوع آن باشد؟

اساس پاسخ را خلط میان دو نوع علم فعلی و انفعالی تشکیل می‏دهد و در حالی که قسم دوم درباره خدا متصور نیست و هرگز علم فعلی نمی‏تواند حتی در مقام حکایت و تطبیق و سنجش رنگ فرعی به خود بگیرد.

پاسخ سوم از میر سید شریف

در اینجا سید شریف به مسئله فعلی بودن علم الهی توجه پیدا کرده ولی سببیت و مؤثر بودن آن را در همه جا نپذیرفته و قائل به تفصیل شده است و آن اینکه علم هر فاعلی نسبت به افعال خویش جنبه فعلی دارد، و در عداد علت آن است اما علم فاعل به افعال دیگران فاقد چنین ویژگی است.

وی در این مورد چنین می‏گوید:«علم از این جهت که علم است و از معلوم حکایت می‏کند، اقتضای وجود آن را نداشته و در تحقق آن مؤثر نیست، ولی از جهت آنکه زمینه‏ساز اختیار و اراده فاعل است در هستی فعل مؤثر می‏باشد و منظور از علم فعلی همین است، بنابراین علم فاعل مختار نسبت به افعال خود، فعلی است لکن نسبت به افعال دیگران، فعلی نیست هر چند بر آن مقدم باشد 13 .»

پاسخ:

سخن سید شریف هر چند در مورد فاعلهای امکانی (مانند انسان نسبت به افعال دیگران)صحیح و قابل قبول است، لکن در مورد فاعل مختار بالذات(خدا)پذیرفتنی و صحیح نیست، زیرا فعلی بودن علم خدا همان گونه که بیان گردید اصلی است که به مقتضای عقل و برهان ثابت شده است و همه پدیده‏های امکانی از نظر فقر و وابستگی، نسبت یکسانی با خدا دارند، و تنها فرقی که دارند این است که برخی بدون واسطه و برخی با واسطه از آفریدگار هستی، فیض وجود دریافت می‏کنند و آنها که واسطه دارند نیز بر دو گونه‏اند: پاره‏ای از آنها اراده و اختیار فاعل در تحقق آنها مؤثر نیست (آثار پدیده‏های طبیعی)و پاره‏ای اراده و اختیار فاعل در تحقق آنها نقش دارد(افعال اختیاری انسان).

بنابراین پاسخ صحیح همان پاسخ حکمای بزرگ اسلامی است که بیان گردید و آن اینکه علم خدا ازلی و فعلی است و افعال انسان نیز از قلمرو آن بیرون نمی‏باشد با توجه به اینکه اختیار و آزادی انسان نیز معلوم خدا بوده و در نتیجه او را از«اختیار»گزیری نیست و مختار و آزاد بودن انسان امری قطعی و غیر قابل تردید است.

از این بیان، ناتوانی سخن برخی از اساتید علم کلام روشن می‏گردد.

وی نخست اصل اشکال را یادآور شده و می‏گوید:«خدا می‏دانست کافر و فاسق بدکار می‏شوند و اگر مؤمن و عادل‏

شوند علم خدا جهل شود»آنگاه در مقام پاسخ بر آمده چنین می‏گوید:

«علم خدا در اینجا از قبیل علم فعلی و قضا و قدری نیست که سبب ایجاد اشیا، در خارج باشد، بلکه اختیار وداعی و خلق و خوی بندگان را می‏داند و می‏داند چه خواهند کرد، مانند علم خود ما به اعمال دوستان، و آشنایان خودمان، چون از خوی و عادت آنها آگاهیم و علم ما تابع فعل آنها است نه فعل آنها تابع علم ما.» 14

اراده پیشین و گسترده خدا و مسئله جبر

سومین عامل گرایش اشاعره به جبر، مسئله اراده پیشین و گسترده خدا است که به وجود تمام کائنات و هستی‏ها و از آن جمله افعال انسان تعلق گرفته است.

حاصل این شبهه این است که چیزی در جهان آفرینش بدون اراده خدا صورت نمی‏پذیرد و آنچه در جهان رخ می‏دهد از قلمرو اراده او بیرون نیست و در نتیجه تمام پدیده‏ها و رخدادها(و از آن جمله افعال انسان)مراد خدا بوده، و اراده ازلی بر تحقق آنها تعلق گرفته است و ناگفته پیدا است که تحقق مراد پس از تحقق اراده، امر قطعی و الزامی است و نتیجه این اصل این می‏شود که فعل انسان به صورت یک رخداد، مراد خدا بوده و تحقق آن در ظرف خود ضروری و واجب می‏باشد و ضرورت و وجوب با اختیار سازگار نیست. 15

اراده گسترده خدا و کارهای ناروا

گروهی دیگر از متکلمان اسلامی در این مسئله به نوعی تفصیل روی آورده و گفته‏اند کارهای انسان به دو دسته تقسیم می‏شود:

1-کارهای پسندیده و خوب.2-کارهای زشت و ناپسند، و آنچه مراد خدا است همان دسته اول می‏باشد و دسته دوم مراد خدا نمی‏باشند، زیرا اراده کارهای ناپسند و قبیح، مانند انجام آنها، قبیح و نارواست، و خداوند حکیم پیراسته از هر صفت قبیح و نارواست. 16

نقد و ارزیابی

برای ارزیابی کامل این بحث و بیان اینکه اراده گسترده خدا، نه موجب جبر است و نه مایه نسبت دادن کارهای ناروا به خدا، مطالب یاد شده در زیر را مورد بحث قرار می‏دهیم:

1-آیا اراده در خدا به صورت یک کمال، صفت ذات است یا صفت فعل، و به دیگر عبارت آیا موقعیت اراده در خدا همان موقعیت علم و قدرت و حیات است که از صفات ذات بوده، و بیرون از ذات او نمی‏باشد، یا موقعیت آن موقعیت رازق و خالق است که در ملاحظه ذات با فعل، به مفاهیمی به نام رازق و خالق منتقل می‏شویم.

2-تفاوت اراده تکوینی با اراده تشریعی چیست؟

3-آیا آنچه در قلمرو هستی رخ می‏دهد همگی متعلق اراده خدا است، یا در این قلمرو چیز یا چیزهایی پیدا می‏شود که بدون آنکه اراده خدا بر هستی آنها تعلق بگیرد، تحقق می‏پذیرند؟

4-با توجه به اینکه تمام افعال انسان متعلق اراده ازلی و گسترده خدا است چگونه انسان به صورت فاعل مختار انجام وظیفه می‏کند؟

5-اگر اراده خدا گسترده است و همه افعال خوب و بد را در بر می‏گیرد، نتیجه آن این می‏شود که افعال زشت انسان، مورد تعلق اراده خدا باشد.

با تشریح و بررسی این مواضع پنجگانه، گذشته بر اینکه یک سلسله مسائل را کشف می‏کند، زمینه را برای حل شبهه جبر و دیگر شبهات آماده می‏سازد اکنون بر گردیم به بررسی نخستین مطلب:

بحث نخست:اراده از صفات ذاتی خدا است.

متکلمان و فلاسفه درباره واقعیت اراده در انسان، تفسیرهای گوناگونی ابراز نموده‏اند برخی آن را به شوق مؤکد پس از تصدیق به فایده فعل، و گروهی آن را به حالت جزم و تصمیم، و گروه سوم آن را به گونه‏ای دیگر تفسیر نموده‏اند که در اینجا مجال طرح آنها نیست، ولی لازم به یادآوری است که در تمام این تفسیرها یک نکته محفوظ است و آن اینکه اراده در انسان، به صورت تدریج تحقق می‏پذیرد، و از ویژگی حدوث برخوردار است و در این صورت نمی‏توان خدای پیراسته از هر نقص را، به چنین اراده‏ای توصیف کرد. او بالاتر از آن است که ذات با کمالش به طور تدریج از نقص به کمال درآمده یا ذات او مظهر حوادث باشد این از یک طرف، از طرف دیگر شکی نیست که فاعل مرید، کامل‏تر از فاعل مجبور و مضطر است و اراده، یکی از صفات کمال فاعل به شمار می‏رود و بر اساس براهین مقرر در محل خود، هیچ کمالی را نمی‏توان از خدا سلب کرد بنابراین باید خدا را فاعل مرید دانست.

در اینجا فیلسوف الهی میان دو محذور قرار می‏گیرد:

1-واقعیت اراده و ماهیت آن با تکامل تدریجی و تحقق حدوثی آمیخته است و چگونه می‏توان خدا را به این صفت کمال، که از دو ویژگی ناقص برخوردار است توصیف نمود؟

2-فاعل مرید، کامل‏تر از فاعل مجبور و مضطر است و اگر او را فاعل مرید ندانیم باید فاعل مضطر بشماریم زیرا میان سلب و ایجاب شق سومی وجود ندارد در این کشاکش، صاحب‏نظران و فلاسفه اسلامی به تفسیرهای گوناگون از اراده خدا پرداخته‏اند که به صورت فشرده از نظر خواننده گرامی می‏گذرد.

1-اراده خدا، علم به نظام اصلح است.

گروهی از فلاسفه اراده خدا را به علم و نظام اصلح و ائمّ تفسیر کرده‏اند و در حقیقت علم و اراده را از نظر مفهوم متغایر، ولی از نظر واقعیت یکسان و متحد دانسته‏اند.

صدر المتألهین شیرازی در این‏باره چنین می‏گوید:

«قدرت و اراده و داعی(بر انجام یا ترک فعلی)در انسان واقعیت‏های جدای از هم بوده، ولی در خدا متحد، و عین ذات او می‏باشند»سپس می‏گوید:«قدرت در انسان امری ممکن و وابسته است ولی در خدا، واجب بالذات است زیرا واقعیت قدرت همان واقعیت علم به نظام ائمّ و قضای حتمی الهی است 17 »

با توجه به اینکه از نظر وی، واقعیت اراده با واقعیت قدرت متحد می‏باشد و واقعیت قدرت نیز همان واقعیت علم به نظام ائمّ است، پس واقعیت اراده نیز همان واقعیت علم به نظام ئمّ خواهد بود.

صدر المتألهین خود در بحث«قدرت خدا»به این مطلب تصریح نموده می‏گوید:

«اراده را به قصد نمی‏توان تفسیر کرد، بلکه حق آن است که معنای مرید بودن خدا این است که او ذات خود را تعقل کرده، و به واسطه آن، نظام خیر موجود را نیز تعقل می‏کند یعنی اراده خدا همان علم خدا به ذات خود و علم او به نظام خیر و ائمّ می‏باشد» 18

این تفسیر هر چند مشکل تدریج و حدوث را در اراده خدا حل می‏کند، لکن قبول آن مشکل است زیرا علم و اراده نه تنها از نظر مفهوم متغایرند، بلکه از نظر واقعیت نیز یکسان نیستند.واقعیت علم از ویژگی واقع نمایی برخوردار است در حالی که ویژگی اراده، توجه به فعل به قصد ایجاد آن است، و در روایات اهل بیت نیز این تفسیر مورد تأیید واقع نشده است، بکیر بن اعین گوید به امام صادق ع گفتم علم خدا و مشیت او با یکدیگر تفاوت داشته و دو تا هستند یا یکسانند فرمود:علم او خواست او نیست، به گواه اینکه تو می‏گویی: فلان کار را انجام می‏دهم اگر خدا بخواهد، ولی هرگز نمی‏گویی فلان کار را انجام می‏دهم اگر خدا بداند 19 .

لازم به یادآوری است که مقصود از اینکه صفات کمالی خدا عین ذات او است این است که زائد و عارض بر ذات نبوده و نیز این‏گونه نیست که بخشی از ذات را علم و بخش دیگر را قدرت یا اراده تشکیل دهد، بلکه سراسر ذات بسیط الهی، علم و قدرت و حیات و اراده است، ولی هرگز مقصود این نیست که واقعیت هر یک از این صفات عین واقعیت صفت دیگر است اگر چه همگی عین ذات بسیط خدا می‏باشند، زیرا فرجام این سخن، نفی صفات کمال از ذات خداوندی است.

2-اراده خدا ابتهاج و رضای ذاتی او است

گروهی از فلاسفه واقعیت اراده خدا را به واقعیت ابتهاج و رضای خدا تفسیر کرده و گفته‏اند چون خداوند بزرگ خیر و کمال محض است، پس مبتهج به ذات می‏باشد و ذات او مرضی برای ذات خود است و این ابتهاج و رضای ذاتی همان اراده ذاتی است، و ابتهاج و رضا در مرحله ذات، ابتهاج و رضای دیگری را در مرحله فعل به دنبال دارد زیرا محبت و رضای به چیزی، محبت و رضا به آثار آن را نیز به دنبال دارد(من احب شیئا احب آثاره)و این محبت و رضا در مرحله فعل، همان اراده در مقام فعل است که در روایات اهل بیت از آن به عنوان امری حادث یاد شده است.

یکی از طرفداران این تفسیر محقق اصفهانی است.وی پس از آنکه تفسیر اراده را به ابتهاج و رضا به صورتی که گذشت بیان می‏کند می‏گوید:«اینکه در عبارات حکمای الهی اراده ذاتی خدا به علم به نظام خیر و اصلح، تفسیر شده است به خاطر بیان اختیاری بودن افعال الهی است، زیرا همان‏گونه که علم به فعل، بدون رضای به آن، موجب اختیاری بودن آن نیست، رضای به فعل هم، بدون علم دلیل بر اختیاری بودن آن نمی‏باشد، بنابراین برای اینکه مختار بودن خدا ثابت شود باید علم را به رضا ضمیمه نموده و بگوییم اراده و اختیار خدا نسبت به افعال خود، به معنای علم به نظام خیر و اصلح می‏باشد 20 ».

حکیم سبزواری نیز به همین تفسیر اشاره کرده و گفته است:

رضاؤه بالذات بالفعل رضا

و ذا الرضا ارادة لمن قضی 21

رضای خدا به ذات خود موجب رضای او به افعال خود می‏باشد و این رضا همان اراده آفریدگار است.

این پاسخ نیز چون پاسخ گذشته هر چند مشکل تدریج را در مورد اراده خدا بر طرف می‏کند، لکن نمی‏توان واقعیت اراده را همان«ابتهاج»نامید.زیرا«ابتهاج»و«رضا» در انسان یک حالت انفعالی و تأثر پذیری است، در حالی که واقعیت اراده به گونه‏ای دیگر است و می‏توان آن را از مقوله «فعل»نامید و ارجاع این دو به هم، حتی پس از پیراستگی از نقایص که با ساحت الهی متناسب باشد کار بسیار مشکلی است.

و به دیگر سخن:اراده در انسان رمز اختیار و آزادی است و به صورت یک وصف کمال پذیرفته شده است در حالی که رضا و ابتهاج نشانه همآهنگی و ملائمت فاعل با کاری که صورت پذیرفته است می‏باشد ملائمت و پذیرایی نشانه اختیار و آزادی نمی‏باشد.

در این صورت ارجاع اراده به رضا و ابتهاج هدفی را که ما به دنبال آن هستیم، تأمین نمی‏کند.

3-اراده خدا به معنای اعمال قدرت است.

برخی از صاحب نظران اراده الهی را به اعمال قدرت او به هنگام ایجاد موجودات تفسیر نموده‏اند و در این صورت همان‏گونه که اعمال قدرت به هنگام ایجاد، از صفات فعل خدا به شمار می‏رود، اراده او نیز از صفات فعل او است نه از صفات ذات، و اعمال قدرت هر فاعلی نیز تنها نسبت به افعال مباشری خود می‏باشد و اما کارهای غیر مباشر که از دیگران صادر می‏شود و تنها خداوند به آنها امر و نهی می‏کند از دایره قدرت و اراده او بیرون می‏باشند و مشکل«جبر»نیز به آسانی حل می‏شود زیرا شبهه جبر از تعلق گرفتن اراده عمومی و گسترده خدا نسبت به افعال انسان سرچشمه می‏گیرد و بر اساس این نظریه افعال انسان از قلمرو اراده خدا بیرون می‏باشند. 22

پاسخ:

درباره تحلیل شبهه جبر با توجه به اراده عام و گسترده خدا در آینده بحث خواهیم کرد، آنچه در اینجا یادآور می‏شویم این است که تفسیر اراده به اعمال قدرت و آن را از صفات فعل دانستن دو اشکال روشن دارد:

1-همان گونه که تفسیر اراده به علم به اصلح و ابتهاج و رضای به ذات و فعل، صحیح نیست، همان‏طور که صاحب همین نظریه نیز آن را یادآور شده است، تفسیر آن به قدرت یا اعمال قدرت نیز صحیح نیست، زیرا قدرت بر ایجاد کار غیر از اراده آن است و همان‏گونه که قبلا یادآور شدیم اتخاذ این مفاهیم در ذات خداوندی از نظر مصداق به معنای اینکه حقیقت و ماهیت همه آنها یکی است، نمی‏باشد.

2-با توجه به اینکه اراده یکی از صفات کمال است و فاعل مرید از فاعل غیر مرید کامل‏تر است لازمه این نظریه(ذات خداوند فاقد صفت اراده است و وصف اراده از اعمال قدرت به هنگام ایجاد، انتزاع می‏شود)اندیشه نقص در ذات حق تعالی است که از نظر عقل و شرع مردود می‏باشد.

نظریه علامه طباطبایی پیرامون اراده

علامه طباطبایی(ره)درباره«اراده خدا»نظریه‏ای را بیان کرده‏اند که ما در اینجا برای اطلاع بیشتر خوانندگان حاصل آن را یادآور می‏شویم:

وی می‏گوید:در میان صفات نفسانی که انسان وجود آنها را در درون خود می‏یابد، تنها صفتی که می‏توان عنوان اراده را بر آن تطبیق نمود، صفت«قصد»است و قصد که واسطه میان علم به فعل و تحقق آن می‏باشد عبارت است از میل و کشش نفسانی فاعل به سوی فعل، ولی هرگز تطبیق اراده بر صفت علم صحیح نیست زیرا ما بروشنی در وجود خود احساس می‏کنیم که اراده، واسطه میان علم به فعل و انجام آن‏

است نه خود علم، بنابراین ما اگر بخواهیم پس از تجرید و پیراستن اراده از نواقص(حدوث و تدریج)خدا را به آن توصیف نماییم نمی‏توانیم آن را بر علم خدا، منطبق سازیم، زیرا واقعیت و ماهیت علم، غیر از ماهیت اراده است و تجرید و پیراستن آن از نواقص، واقعیت و ماهیت آن را با علم یکی نمی‏کند.

سپس می‏گوید:اراده پس از تجرید و پیراستگی از نواقص به عنوان یکی از صفات فعل مانند صفت خلق، ایجاد و رحمت در شمار صفات فعل خدا قرار می‏گیرد، یعنی، آنگاه که تمام مقدمات و اسباب ایجاد فعل فراهم گردید از این حالت در مورد خدا وصفی به نام اراده انتزاع می‏گردد و خدا مرید و فعل او مراد نامیده می‏شود بدون اینکه واقعیتی در برابر صفت اراده جز حالت تمامیت اسباب وجود داشته باشد و به دیگر سخن، اراده در خدا این است که علل و مقتضیات، ایجاد چیزی فراهم گردد، در این صورت گاهی کامل بودن مقدمات فعل، به فعل، و گاهی به خدا نسبت داده می‏شود، هرگاه به فعل نسبت داده شد، این حالت را، اراده فعل و خود فعل را مراد خدا، می‏گویند و هرگاه این حالت به خدا نسبت داده شد، آن را اراده خدا و خدا را مرید می‏نامند.

آنگاه می‏گوید:براهینی که حکمای الهی بر اثبات اراده به عنوان یکی از صفات ذات آورده‏اند تنها این مطلب را ثابت می‏کند که همه پدیده‏های هستی مستند به قدرت مطلق و علم خدا به نظام خیر و اصلح می‏باشد، ولی مقتضای این براهین این نیست که اراده خدا همان علم و یا قدرت او است. 23

نقد و بررسی

آنچه این حکیم عالیقدر درباره نادرستی تطبیق اراده بر صفت علم و یا صفات دیگر بیان کرده‏اند بسیار پابرجا و استوار است و ما نیز در گذشته یادآور شدیم لکن قبول این مدعا که اراده مانند صفت«خلق»و«رزق»و«رحمت»از صفات فعل است و نه از صفات ذات، مشکل است زیرا لازمه آن این است که خدا فاعل مختار و مرید نباشد و این خود نقصی برای فاعل است که با اصل«کمال مطلق»در مورد خدا سازگار نیست.

آری برای توجیه این نظریه یک راه بیش نیست و آن همان راهی است که در آینده یکی از شبهات جبر فلسفی(ارادی نبودن اراده انسان)را به وسیله آن پاسخ می‏گوییم و آن اینکه ملاک اختیاری بودن فعل و مختار بودن فاعل، همیشه و در همه جا این نیست که اراده فاعل بر آن تعلق گرفته باشد زیرا در این صورت خود اراده اختیاری نبوده و هرگز در افق اراده دیگری قرار نمی‏گیرد بلکه در مختار بودن فاعل سه چیز لازم است:

1-آگاهی از فعل

2-تأثیر علم و ادراک در تحقق فعل

3-فاعل به قدرت و توانایی خود آن را پدید آورد.

و بدیهی است که این شرایط سه گانه در وجود خدا به طور کامل موجود است.و در این صورت خدا را به عنوان نمونه کامل فاعل مختار شناخته‏ایم هر چند به اراده به عنوان یکی از صفات ذات خدا قائل نشویم و در آینده توضیحی در این مورد خواهیم داد.

اراده الهی از دیدگاه روایات اهل بیت

در روایات اهل بیت از سه زاویه درباره اراده خدا بحث شده است:

1-اراده خدا غیر از علم و قدرت او است.

2-اراده خدا از صفات فعل به شمار می‏رود نه از صفات ذات

3-هیچ پدیده‏ای در جهان هستی از قلمرو اراده خدا بیرون نیست.

اینک نمونه‏هایی از روایات را درباره هر یک از سه موضوع فوق یادآور می‏شویم: 24

1-اراده خدا علم و قدرت او نیست

در این مورد مناظره طولانی ای میان امام رضا ع و یکی از متکلمان معروف خراسان به نام سلیمان مروزی رخ داده است که نقل تمام آن مناظره، خود مقاله مستقلی را تشکیل می‏دهد و ما فقط قسمت کوتاهی از آن را بیان می‏کنیم:

-سلیمان:اراده خدا علم او است.

-امام رضا ع:آنچه را می‏داند اراده کرده است.

-سلیمان:آری.

-امام رضا ع:پس اگر چیزی را اراده نکند، علم به آن ندارد.

-سلیمان:آری.

-امام ع:چگونه این سخن را می‏گویی در حالی که خدا می‏داند چیزهایی را که اراده نکرده است دلیل بر این مطلب این آیه کریمه است:«و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک» (اسراء/86)اگر بخواهیم آنچه را بر تو وحی کرده‏ایم از بین می‏بریم پس خدا می‏داند که چگونه آن را از بین می‏برد در این صورت باید آن را از بین برده باشد در صورتی که هرگز آن را از بین نبرده و نمی‏برد.

-سلیمان:پس اراده خدا همان قدرت او است.

امام ع:خداوند بر چیزهایی که هیچ‏گاه آنها را اراده نمی‏کند توانا است، آنگاه آیه گذشته را یادآور شده و فرموده‏اند اگر اراده عین قدرت باشد باید خدا از بین بردن وحی را اراده کرده باشد چون بدون شک بر آن توانا بوده و قادر است و حال آنکه هیچ گاه آن را اراده نکرده است. 25

2-اراده از صفات ذات نیست

در این‏باره در کتب حدیث چون اصول کافی، التوحید، بحار الانوار، روایاتی وارد شده است.که نمونه‏هایی را یادآور می‏شویم:

1-عاصم بن حمید می‏گوید:از امام صادق ع سؤال کردم آیا خداوند دارای اراده ازلی است؟امام ع در پاسخ فرمودند: مراد از مرید انفکاک پذیر نیست، بنابراین اگر اراده به عنوان یکی از صفات ذات مانند قدرت برای خدا ثابت باشد لازمه آن این است که مراد هم در مرتبه ذات و همراه با آن تحقق داشته باشد و این باطل است، زیرا نتیجه آن قدیم بودن تمام جهان و جهانیان است، آنگاه فرمود:خداوند از ازل(نسبت به همه چیز)دانا و(بر همه چیز)توانا بوده است. 26

2-صفوان بن یحیی گوید:از امام کاظم ع درباره فرق میان اراده انسان و اراده خدا سؤال کردم امام در پاسخ فرمودند:اراده انسان عبارت است از«ضمیر»]یعنی آنچه در نفس انسان پدیدار می‏گردد مانند تصور فعل، و تصدیق به فایده آن و شوق و میل اکید نسبت به آن، در این صورت است که اراده در نفس وی حاصل می‏شود اما اراده خدا عبارت است از احداث و ایجاد موجودات، نه چیزی دیگر، زیرا افعال خداوند بر اساس اعمال نظر و تأمل در نفع و زیان آنها واقع نمی‏گردد، زیرا اینها صفات انسان مخلوق است که سود و زیان و صلاح و عدم صلاح کارها را نمی‏داند، و باید با تأمل و مطالعه آنها را به دست آورد، پس اراده خدا چیزی غیر از فعل او نیست. 27

3-محمد بن مسلم از امام صادق ع نقل کرده است که فرمودند:

«المشیئة محدثة» 28 اراده و مشیت خدا امری حادث است.

و ناگفته معلوم است که اراده حادث را نمی‏توان از صفات ذات خدا به شمار آورد.

تحلیلی از روایات گذشته

در تحلیل این دسته از روایات که اراده خدا را از صفات ذات ندانسته و آن را از صفات فعل به شمار آورده است برخی از اندیشمندان نظریه‏ای را ابراز داشته‏اند که حاصل آن را از نظر خوانندگان می‏گذرانیم:

اراده دارای دو معنا است:

1-آنچه برای نوع افراد قابل درک است و آن عبارت است از حالت نفسانی خاصی که پس از تحقق پدیده‏های روحی یاد شده در زیر، در نفس انسان پدید می‏آید.

الف:تصور فعل.

ب:تصدیق به فایده آن، خواه تصدیق علمی باشد یا ظنی تخیلی، و چه بسا این حالت(تصدیق به فایده فعل)پس از شک و تردید و یا یک رشته جرح و تعدیل‏ها تحقق می‏پذیرد.

ج:میل و کشش شدید نفسانی به تحقق فعل.

د:آنگاه قصد و اراده انجام آن پدیده را نموده و قدرت و توانایی خود را برای تحقق بخشیدن فعل مراد به کار می‏گیرد.

بدون شک خدا را با این قسم از اراده نمی‏توان توصیف کرد.در حدیث دوم دیدیم که امام ع توصیف خدا را به این اراده مردود دانسته و فرمود:«اراده خدا همان ایجاد و احداث او است.»

2-اراده معنای دیگری دارد که برتر از فکر و اندیشه افراد معمولی است و تنها گروه خاصی که در مسائل فکری و باریک، ورزیده و باریک بین می‏باشند، توانایی فهم آن را دارند، و آن عبارت است از اینکه چون ذات آفریدگار علم و آگاهی به افعال خود دارد، و علم او که کاملترین مرحله علم است، عین ذات اوست و اصولا، علم خدا به ذات خود، مبدأ علم او به افعال خود می‏باشد بنابراین ذات آفریدگار، بر همه افعال خود اراده ذاتی دارد که بازگشت آن، به علم او به ذات و فعل خود می‏باشد و اینجا دیگر از تردید در سود و زیان فعل، وداعی زاید بر ذات، که محرک فاعل به انجام فعل می‏گردد، خبری نیست زیرا اراده فعل و انجام آن از علم به آن، سرچشمه می‏گیرد و علم به فعل نیز، برخاسته از علم به ذات است و ذات آفریدگار دارای همه کمالات است و از هر نقص و عیبی پیراسته می‏باشد بنابراین همیشه علم یک چهره دارد و آن، علم به صلاح و خیر و کمال است و این علم مبدأ اراده خدا است.

و علت اینکه در روایات اهل بیت ع از این اراده سخنی به میان نیامده است این است که چون فهم آن از افق ذهن و اندیشه نوع مردم فراتر می‏باشد و آنچه مردم معمولی (بخصوص در آن روزگار که این مباحث دقیق مراحل ابتدایی خود را می‏گذراند)از اراده می‏فهمیدند، همان معنای نخست بود و گروهی از متکلمان نیز همین اراده حادث و ناقص را از صفات ذات خدا می‏شناختند، اهل بیت ع که هدایت مردم در قلمرو اندیشه و عمل، جزء رسالت آنان می‏باشد، اراده را از صفات فعل دانسته و آن را به معنای آفریدن و ایجاد پدیده‏ها تفسیر کرده‏اند و جالب توجه آنکه در غالب روایات روی این اصل تکیه شده است که اراده خدا به معنای فعل و ایجاد است و به طور صریح درباره اینکه اراده به طور مطلق نمی‏تواند از صفات ذات به شمار آید سخن به میان نیامده است 29 .

نقد و بررسی

تحلیل یاد شده در مورد اراده خدا خالی از نقاط قوت و ضعف نیست.نقاط مثبت آن عبارت است از:

1-اراده دارای دو معنا است که یکی از صفات ذات و دیگری از صفات فعل است.

2-اراده به آن معنا که از صفات نفسانی انسان به شمار می‏رود نه از صفات ذاتی خدا است و نه از صفات فعلی او، بلکه واقعیت این نوع اراده در خدا همان ایجاد و فعل است.

از دو نظر، در روایات اهل بیت اراده از صفات فعل شمرده شده است:

الف-به خاطر اینکه اراده به عنوان صفت ذات از افق درک افراد معمولی فراتر می‏باشد(بلکه از مناظره امام رضا ع با سلیمان مروزی که یکی از متکلمان سرشناس آن روز به شمار می‏رفت معلوم می‏شود که خواص نیز از درک واقعیت اراده عاجز و ناتوان بوده‏اند.) 30

ب-گروهی اراده را به نحوی که در انسان متصور است به خدا نسبت داده و از صفات ذات او می‏دانستند و برای رفع این توهم اراده از صفات فعل شمرده شده است.

ولی در عین حال این تحلیل خالی از اشکال نیست، زیرا نتیجه ارجاع اراده به علم، همان انکار صفت اراده است گذشته از این امام هشتم، ارجاع اراده را به صفت علم شدیدا رد نمود.

کوتاه سخن اینکه:طرح این مسئله که اراده خدا صفت ذاتی اوست، در میان مردمی که توانایی درک حقایق را ندارند، تولید شبهاتی را می‏نماید، از این جهت در روایات اهل بیت به یک تفسیر از اراده، که همان اراده خدا فعل او است اکتفا شده است و شکی نیست که اراده خدا در مقام فعل، همان ایجاد اوست، چنانکه علم او در مقام فعل همان«فعل» می‏باشد و همه جهان با تمام هویت خود، علم فعلی خدا به شمار می‏رود.

توصیف خدا به اراده ذاتی در میان نوع مردم مسئله قدیم بودن هستی را مطرح می‏سازد زیرا اراده در افکار مردم-جزء اخیر از علت تام که از معلول جدا می‏گردد، تلقی می‏شود-و چون ذات قدیم است طبعا جهان و یا کلیه هستی باید رنگ قدمت داشته باشد، یک چنین توصیف از هستی برای توده مردم قابل هضم نیست، هر چند فیلسوف الهی با تفکیک قدیم ذاتی از قدیم زمانی به نوعی به حل این مسائل فائق می‏آید ولی حق این است که غالب مردم از این نوع مسائل برداشت صحیحی نمی‏توانند داشته باشند از این جهت امام هشتم می‏فرماید:

«المشیئة و الارادة من صفات فعل الله و من زعم ان الله تعالی لم یزل مریدا شائیا فلیس بموحد» 31 اراده و خواست از صفات فعل خدا است، آن کس که می‏اندیشد که اراده(از صفات ذات است)و خدا پیوسته و از ازل دارای اراده بود، موحد نیست.بدیهی است که اراده به معنای معروف در انسان اگر از صفات ذاتی خدا باشد لازمه‏اش این است که ذات پیراسته از نقص خدا به صفتی که با نقص و تجدد و حدوث همراه است متصف گردد، که با مبانی اعتقادی اسلام سازگار نیست و به همین جهت امام قائل به اراده ذاتی را موحد نمی‏شمارد ولی تفسیر اراده به نحوی که حکما به آن معتقدند مایه چنین شرکی نیست.

اراده ذاتی خدا و نارسایی درک انسان

از نظر ما اراده، علاوه بر اینکه از صفات فعلی خدا به شمار می‏رود از صفات ذاتی او نیز می‏باشد و ارجاع آن به علم، یا رضا و ابتهاج، و یا قدرت و اعمال آن، و یا هر صفت ذاتی دیگر، صحیح نیست از آنجا که دلایل بخش دوم مدعای خود را(ارجاع اراده به صفات دیگر صحیح نیست)در بحثهای گذشته پیرامون نقد و بررسی نظریات صاحب نظران بیان کردیم در همین جا به بیان بخش نخست از مدعای خود می‏پردازیم و برای روشن شدن مطلب اقسام فاعل را از نظر «علم و اراده»یادآور می‏شویم:

فاعل از نظر علم و اراده به چهار نوع تقسیم می‏شود:

1-فاعلی که به فعل خود علم و آگاهی ندارد مانند آتش نسبت به احراق.

2-فاعلی که نسبت به فعل خود آگاهی دارد، لکن اراده و اختیار ندارد.مانند حرکت دست انسان مرتعش.

3-فاعلی که به کار خود آگاهی دارد و آن را با اراده انجام می‏دهد لکن در اراده خود مقهور قدرت دیگری است مانند انسانی که دیگری او را به کاری وادار نماید و او کار را از روی اکراه انجام می‏دهد.

4-نه تنها به کار خود آگاهی و اراده دارد، بلکه مقهور و مغلوب قدرت دیگری نیز نمی‏باشد مانند کارهای اختیاری که انسان به دلخواه خود انجام می‏دهد اگر چه قدرت او وابسته به قدرت خدا است لکن خداوند او را به انجام آن اجبار نمی‏نماید.

ناگفته پیدا است که از میان این اقسام چهارگانه تنها قسم چهارم فاعل مرید و مختار می‏باشد حال باید دید فاعلیت خدا از کدام یک از اقسام یاد شده است جای شک نیست که غیر از قسم چهارم، اقسام دیگر، در مورد خدا صادق نیست بنابراین باید در فاعلیت خدا شرایط یاد شده، جمع شود:

1-علم و آگاهی.

2-قدرت و توانایی.

3-اراده ذاتی.

4-قدرت برتر و غیر مقهور.

تا در نتیجه، نمونه کامل و کامل‏ترین نمونه فاعل مختار و مرید به شمار آید.ولی باید توجه داشت که چون اراده ذاتی خدا عین ذات او است و درک حقیقت ذات بیرون از قلمرو فکر و اندیشه انسان است، درک حقیقت اراده او برای انسان ممکن نیست، همان گونه که درک حقیقت دیگر صفات ذاتی خدا نیز فراتر از فهم و اندیشه بشر می‏باشد.

و به دیگر سخن:چون اراده از صفات کمال است و خداوند همه کمالات را بالذات دارا می‏باشد پس اراده یکی از صفات ذاتی خدا به شمار می‏رود و منظور از فاعل مرید این است که با علم و قدرت خود کاری را انجام دهد ولی هرگز واقعیت اراده و اختیار همان واقعیت علم و قدرت نیست اگر چه قدرت و علم زمینه‏ساز، و از شرایط اراده و اختیار به شمار می‏روند، پس خدا علاوه بر آنکه عالم و قادر است مرید نیز هست و همان‏گونه که علم و قدرت را به آن صورت که در انسان است نمی‏توان به خدا نسبت داد، بلکه باید آن را از جنبه‏های نقص پیراسته نمود، همچنین اراده را نیز به آن معنا که در انسان است نمی‏توان به خدا نسبت داد، بلکه اراده خدا، حقیقت دیگری دارد که درک آن برای انسان میسر نیست.

\*\*\*

بحث دوم:اراده تکوینی و اراده تشریعی

تقسیم اراده به تکوینی و تشریعی از تقسیمهای رایج است.در این مورد محقق خراسانی می‏گوید:

1-علم خدا به مصلحت در فعل مکلف، اراده تشریعی است در مقابل اراده تکوینی که عبارت است از علم خدا به نظام هماهنگ و کامل و استوار جهان هستی. 32

2-اشتیاق و میل شدید نسبت به فعلی که به صورت غیر مباشری و با واسطه از فاعل صادر می‏گردد در برابر اشتیاق به فعلی که بدون واسطه و به صورت مباشری از فاعل تحقق می‏یابد. 33

ولی هیچ یک از دو تفسیر یاد شده صحیح نیست زیرا واقعیت اراده خواه تکوینی یا تشریعی غیر از واقعیت علم است بنابراین تفسیر اراده تکوینی به علم به نظام استوار و هماهنگ جهان هستی، و اراده تشریعی به علم به مصلحت افعالی که مورد امر خدا واقع می‏شوند، واقع بینانه به نظر نمی‏رسد همان گونه که واقعیت میل و اشتیاق نیز غیر از واقعیت اراده است زیرا چه بسا کارهایی است که انسان هیچ گونه میل و اشتیاقی‏

به آنها ندارد، ولی با اراده خود آنها را انجام می‏دهد و بر عکس به کارهایی اشتیاق شدید دارد، اما انجام آنها را اراده نمی‏کند.

2-نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی(ره)دومین تفسیری را که از صاحب کفایة نقل کردیم برگزیده و آن را شرح داده است و حاصل آن چنین است:اراده آمر به برانگیختن و تحریک مأمور، اراده تشریعی نیست زیرا تحریک و بعث(برانگیختن)از افعال خود آمر به شمار می‏روند، بلکه اراده تشریعی عبارت است از علاقه و اشتیاق به فعل اختیاری دیگران.

وی پس از آنکه تفسیر یاد شده را، به عنوان قاعده کلی برای اراده تشریعی در مورد قانونگذاران عادی بیان می‏نماید، درباره اراده تشریعی خدا چنین می‏گوید:هرگز نمی‏توان اراده تشریعی را از صفات ذاتی(یا فعلی)خدا به شمار آورد ولی از آنجا که یکی از کاملترین و استوارترین مراحل نظام تام و هماهنگ وجود، مرحله ارسال کتابهای آسمانی و اعزام رسولان الهی و امر و نهی نسبت به آنچه مایه سعادت و یا شقاوت بندگان است، می‏باشد در این صورت اراده ذاتی خدا (که ابتهاج و رضای ذات پروردگار به ذات خود می‏باشد)به مسائل یاد شده نیز تعلق می‏گیرد(زیرا رضای به ذات بالتبع رضای به تجلیات و افعال نیز می‏باشد، رضائه بالذات بالفعل رضا)بنابراین تعلق اراده خدا به ارسال وحی و اعزام پیامبران و امر و نهی بندگان را می‏توان به عنوان اراده تشریعی او به شمار آورد، آنگاه روایتی را از کتاب توحید صدوق به عنوان شاهد بر مدعای خود نقل کرده و می‏گوید از این روایت به دست می‏آید که حقیقت اراده تشریعی همان امر و نهی است و اراده و مشیت حقیقی نیز غیر از اراده تکوینی چیز دیگر نیست. 34

ارزیابی و نقد

اشکالی که بر محقق خراسانی وارد بود بر نخستین بخش نظریه تلمیذ بزرگوار وی نیز وارد است زیرا واقعیت اراده را نمی‏توان با واقعیت شوق و علاقه به فعل و یا فایده آن یکی دانست و نسبت میان آن دو از نظر منطق، عموم و خصوص من وجه است.

و در بخش دوم نظریه او که مربوط به اراده تشریعی خدا است دو نکته را یادآور می‏شویم:

1-تعلق اراده خدا به انزال کتب و بعثت پیامبران و تشریع احکام و دستورات دینی از مقوله اراده تکوینی است چنانکه صاحب نظریه نیز به آن اعتراف کرده است ولی می‏فرمایند اشکالی ندارد که نام آن را اراده تشریعی بگذاریم، لکن هیچ توجیهی برای آن بیان نکرده‏اند.

2-اراده تشریعی در مورد خدا و انسان دارای دو سنخ و دو ملاک نیست، بلکه با همان ملاکی که اراده تشریعی در مورد انسان توجیه می‏شود در مورد خدا نیز به کار می‏رود، البته با در نظر گرفتن مراتب کمال و نقص و بی‏نیازی و احتیاج که یکی اختصاص به خدا دارد(کمال، بی‏نیازی)و دیگری به انسان(نقص و احتیاج).

3-اراده تشریعی یا اسناد اراده تکوینی به فعل دیگران

علامه طباطبایی در این‏باره چنین می‏گوید:اراده امر نمودن دیگران بر انجام کاری، نمونه‏ای از کارهای مباشری و بی‏واسطه است و این اراده هرگز به کاری که دیگران با اختیار خود انجام می‏دهند تعلق نمی‏گیرد، زیرا حقیقت اراده عبارت است از رابطه‏ای که میان فاعل مرید و افعال مباشری او تحقق می‏یابد و چون یک رابطه حقیقی و منطقی میان نفس انسان و فعل دیگران در کار نیست دیگر مجالی برای رابطه بودن اراده میان آن دو، یافت نمی‏شود، بنابراین تعلق اراده انسان به کار اختیاری دیگری یک توهم و پندار بیش نیست ولی چون امر و فرمان امر به آن فعل، با تحقق خارجی آن ارتباط دارد، (و در شمار اسباب پیدایش آن به شمار می‏رود)اراده که در حقیقت به امر و بعث تعلق دارد، به صورت مجاز به آن فعل نیز نسبت داده می‏شود. 35

بررسی و تحقیق

حاصل این نظریه این است که واقعیت اراده تکوینی و تشریعی یکی بیش نیست و هر دو اراده تنها به فعل خود مرید تعلق می‏گیرد و بس، نه به فعل دیگران، چیزی که هست هرگاه متعلق اراده، یک واقعیت خارجی و یک امر تکوینی باشد به آن اراده تکوینی می‏گویند، و اگر متعلق آن همان فرمان و دعوت و امر و نهی باشد آن را اراده تشریعی می‏نامند و در این قسم نیز اراده بر فعل خود مرید که همان«بعث و زجر»است تعلق می‏گیرد نه بر فعل دیگری.

ما به خاطر توضیح سخن علامه و تحقیق معنای اراده تشریعی مطالب زیر را یادآور می‏شویم:

1-در بحثهای فلسفی یا روان‏شناسی و به طور کلی در قلمرو علوم نظری اراده یک قسم بیش ندارد و آن«اراده تکوینی»است و قسم دوم(اراده تشریعی)در قلمرو بحثهای مربوط به قانونگذاری و تشریع مورد بحث واقع می‏شود.

2-مقصود از اراده تکوینی همان حالت نفسانی است که قبل از انجام کاری و پس از یک سلسله حالات نفسانی دیگر (تصور فعل و تصدیق به فایده آن و...)در نفس انسان پدید می‏آید آنگاه نیروی موجود در اعضا و جهازات بدن به کار گرفته می‏شود و در نتیجه کار مورد نظر، جامه هستی می‏پوشد.

و به دیگر سخن:عنصر اراده(اراده تکوینی)یکی از مهمترین اجزای علت تامه فعل را تشکیل می‏دهد و از آنجا که غالبا آخرین جزء علت تامه فعل به شمار می‏رود، تحقق و هستی فعل بر مدار آن می‏چرخد.

3-آنچه باید به دقت مورد توجه قرار گیرد این است که قبل از تحقق اراده، مطلوب بودن کار مورد نظر، و هماهنگی و ملایمت آن با وجود فاعل، مورد توجه واقع می‏شود، و در حقیقت کار مورد نظر تأمین کننده بقای هستی فاعل یا در برگیرنده نوعی کمال برای آن می‏باشد، از این حالت نفسانی می‏توان به«تصدیق به فایده فعل»یا«میل و اشتیاق به سوی آن»تعبیر آورد و اگر مانعی در کار نباشد و فاعل قدرت و توانایی کافی برای ایجاد فعل داشته باشد، بر انجام آن تصمیم می‏گیرد و آن را اراده می‏کند و در این صورت علت تامه فعل، تحقق یافته و فعل به عنوان یک معلول قدم به صحنه هستی می‏گذارد.

4-اراده تشریعی

حال اگر انسان تحقق کاری در خارج را بخواهد و آن را با هستی خود و بقا و کمال وجودی خویش هماهنگ بیابد، لکن به خاطر انگیزه‏های خاصی نمی‏خواهد آن را مستقیما ایجاد کند، بلکه می‏خواهد از طریق قدرت و اراده کسانی که نوعی برتری و اولویت بر آنها دارد، تحقق پذیرد در این صورت اراده فرمان به دیگری در او پدید می‏آید، و به آن اراده تشریعی می‏گویند، که در حقیقت همان اراده تکوینی فاعل است که به فعل خود که همان«انشاء وجوب»و یا«دعوت به کار»است تعلق می‏گیرد.مثلا اگر روشن شدن لامپ را می‏خواهد، فردی را مخاطب قرار می‏دهد و می‏گوید«لامپ را روشن کن»این امر برای مأمور انگیزه و داعی ایجاد می‏کند، و اگر او نسبت به آمر حالت انقیاد و اطاعت داشته باشد در وجود او نوعی اشتیاق نسبت به فعلی که به آن امر شده است پدید می‏آید و آن را اراده نموده و ایجاد می‏کند.

بنابراین در این جا، پای دو اراده در میان است یکی اراده آمر و دیگری اراده مأمور و هر دو اراده، اراده تکوینی می‏باشند، لکن چون اراده آمر مستقیما به فعل تعلق نگرفته است، بلکه صرفا به خاطر انگیزه دادن به فاعل آن(مأمور)، امر و فرمان به فعل را اراده کرده است، می‏گوییم آمر نسبت به فعل اراده تشریعی دارد.

و از اینجا معلوم می‏شود که از نظر واقعیت خارجی، غیر از اراده تکوینی چیز دیگری به نام اراده تشریعی یافت نمی‏شود و اراده تشریعی صرفا یک اصطلاحی است که از نسبت دادن اراده تکوینی امر کننده به فعل مورد نظر، که تحقق آن را از طریق قدرت و اراده فاعل آن(مأمور) می‏خواهد، انتزاع می‏شود و به گفته علامه طباطبایی این اصطلاح از نوعی مجاز و مسامحه در اراده تکوینی انتزاع می‏گردد.

اراده تشریعی خدا

معنای یاد شده در مورد اراده تشریعی انسان را با پیراستن آن از جهات نقص(1-تصور فعل 2-تصدیق به فایده آن 3-بر آورده شدن نیاز آمر و....)در مورد خدا بیان می‏کنیم و آن اینکه کارهای شایسته که دارای مصالحی برای انسان و جامعه انسانی است مطلوب و محبوب خدا است زیرا تحقق این کارها موجب کمال وجود انسان و هماهنگ با فطرت و نیازهای وجود او است.

از آنجا که وجود انسان و کمال وجودی او خود فعل خدا است، و خداوند به ذات خود که واجد تمام کمالات است علم و رضای ذاتی دارد پس به آثار خود(وجود انسان و کمال وجودی او)نیز رضا و محبت دارد، بنابراین کارهای شایسته و اعمال صالح، مطلوب و محبوب خدا است و از آنجا که تحقق این کارها فقط تأمین کننده کمال انسان است و خدا همه کمالات را بالذات دارا می‏باشد، انسانها را به انجام آن کارها فرمان می‏دهد پس خداوند فعل خود را اراده می‏کند و آن انشای فرمان به بندگان است که توسط پیامبران و امامان به انسانها ابلاغ می‏گردد، و غرض از تشریع احکام این است که برای انسانهایی که نسبت به آفریدگار حکیم حالت انقیاد و فرمان پذیری دارند، نوعی انگیزه و اشتیاق نسبت به آن کارها، به وجود آید.آنگاه با اراده و اختیار خود آنها را انجام دهند.

بنابراین اراده تکوینی خدا به عنوان قانونگذار و تشریع کننده احکام به افعال صالح دیگران تعلق نگرفته است(هر چند به عنوان آفریدگار هستی کلیه پدیده‏ها در قلمرو اراده او قرار دارند)، بلکه اراده تکوینی خدا به فعل خود او تعلق گرفته است که همان فرمان به بندگان است و این اراده تکوینی وقتی به فعل مورد نظر(مأموز به)که از مأمور صادر می‏گردد، مقایسه گردد، از آن به عنوان اراده تشریعی یاد می‏شود.

بحث سوم:اراده گسترده خدا نسبت به همه پدیده‏ها

کلیه متفکران اسلامی از حکما و متکلمان(جز معتزله کلیه پدیده‏های جهان را متعلق اراده خدا دانسته و چیزی را از قلمرو اراده او خارج نمی‏دانند و اصولا معتقدند در قلمرو آفرینش و گردونه قدرت خدا، ممکن نیست پدیده‏ای در جهان بدون اراده و خواست و یا قدرت و توان او تحقق پذیرد، و اصول توحیدی کاملا با این نظریه موافق است.چیزی که هست گروهی از متکلمان مانند اشاعره چون نظام عِلّی و معلولی را در جهان انکار می‏کنند و خدا را جایگزین تمام اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی می‏نمایند، همه پدیده‏ها را مخلوق بلا واسطه قدرت و اراده او می‏شمارند، ولی حکما، و فلاسفه اسلامی و نیز متکلمان امامیه همان‏گونه که اصل عمومیت و گستردگی اراده خدا را نسبت به همه پدیده‏ها پذیرا هستند اصل علیت و معلولیت را نیز استوار و پابرجا می‏دانند، و پیدایش پدیده‏ها را از طریق اسباب و علل ویژه آنها به قدرت و اراده خدا منتهی می‏سازند، در این صورت همه پدیده‏ها مخلوق و مراد خدا می‏باشند.

قائلان به گستردگی اراده خدا برای اثبات نظریه خود یک رشته دلایل صحیح معینی دارند که برخی را منعکس می‏کنیم.تنها چیزی که باید در اینجا به آن توجه نمود این است که گروه اشاعره در عین موافقت با حکما در مسئله گستردگی اراده از این اصل توحیدی نتیجه غیر صحیح گرفته‏اند و آن مسئله«مجبور بودن انسان»در کارهای خود (به حکم اینکه فعل او، مراد خدا است)می‏باشد چنانکه این نتیجه نادرست را از اصل«عمومیت قدرت»و«توحید در خالقیت»نیز گرفته و چنین می‏پنداشتند که چون فعل انسان متعلق قدرت خدا و مخلوق او است، در نتیجه فاعل(انسان)در انجام آن مختار و آزاد نیست.

با توجه به این بیان باید در این بحث بر دو مطلب عنایت بیشتری مبذول داشت:

1:دلایل گستردگی اراده خدا نسبت به تمام پدیده‏ها 2-گستردگی اراده خدا مایه مجبور بودن انسان نیست.

و اینک بیان مطلب نخست:

دلایل گستردگی اراده خدا را دو گونه می‏توان تقسیم کرد:

الف:دلایل عقلی.

ب:دلایل نقلی.

دلایل عقلی

از میان دلایل عقلی که در این مورد بیان شده است به سه دلیل روشن اکتفا ورزیده و در هر یک از این دلایل سه‏گانه به یک اصل عقلی و توحیدی استناد شده است.

این اصول عبارتند از:

1-عمومیت خلقت یا توحید در خالقیت.

2-«وجود امکانی»بدون استثنا وابسته و نیازمند به وجود واجب(خدا)است.

3-اراده خدا از صفات ذات او است.

به مقتضای اصل نخست هیچ پدیده‏ای از قلمرو آفرینش و خلقت خدا بیرون نیست، و در جهان هستی خالق و آفریدگار «اصیل»و«مستقل»جز خدا نیست، و انسان اگر چه پدید آرنده افعال خویش است لکن به حکم اینکه همه پدیده‏های امکانی و از آن جمله انسان و افعال او، مخلوق و آفریده خدا است، و آفرینش و ایجاد خدا همراه اراده و اختیار او است در این صورت افعال انسان متعلق اراده خدا می‏باشد. 36

و با توجه به اصول دوم، وجود امکانی سراسر فقر و نیاز است و نمی‏تواند بدون تکیه بر واجب جامه هستی بپوشد، فعل انسان نیز یک پدیده امکانی است که تعلق و وابستگی به «واجب الوجود»واقعیت آن را تشکیل می‏دهد، در این صورت چگونه می‏تواند فعلی بدون تکیه بر قدرت و اراده خدا در جهان تحقق پذیرد؟

آنان که می‏اندیشند فعل انسان از قلمرو اراده خدا بیرون است از پیامد نادرست این نظریه غفلت ورزیده‏اند و برای حفظ حریت و آزادی انسان اراده و قدرت خدا را محدود کرده و به نوعی«ثنویت»و دو خالقی گرایش پیدا کرده‏اند و به سیر صدر المتألهین اندیشه این گروه که انسان را در افعال رد مستقل دانسته‏اند و آن را از قلمرو اراده خدا بیرون می‏سازند، از اندیشه گروهی که بتها و ستارگان را شفیعان آگاه خدا می‏دانسته‏اند، بدتر است. 37

هیچ نقص بالاتر از این نیست که در کشور وجود، آنچه که خدا نخواهد صورت پذیرد یا آنچه را که او اراده نکرده است تحقق یابد.

و بر اساس اصل سوم همان گونه که ذات خدا بر همه پدیده‏های هستی احاطه قیومی دارد(الله لا اله الا هو الحی القیوم)اراده او نیز که از صفات ذاتی او است همه پدیده‏ها و از آن جمله افعال انسان را فرا می‏گیرد 38 .

بنابراین لازمه«توحید در خالقیت»و«ذاتی بودن صفت اراده در خدا»و«معلول بودن همه موجودات امکانی»این است که تمام افعال انسان متعلق به اراده خدا باشد.

دلایل نقلی

نه تنها دلایل عقلی به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده‏ها گواهی می‏دهند بلکه دلایل نقلی نیز این اصل عقلی را تأیید می‏نماید.ما در اینجا نمونه‏هایی را یادآور می‏شویم:

قرآن و گستردگی اراده خدا

بر خلاف گفته برخی از صاحب نظران:«در میان آیاتی که اراده خدا را بیان نموده است نمی‏توان به عنوان نمونه ولو یک آیه را در آنها پیدا کرد که اراده خداوند را به کارهای اختیاری انسانها مربوط سازد» 39 در قرآن آیات چندی یافت می‏شود که با صراحت تمام بر تعلق اراده خدا، به افعال اختیاری انسان گواهی می‏دهند و اینک نمونه‏هایی از این آیات:

1-«و ما تشاؤن الا ان یشاء الله رب العالمین»(تکویر/29، دهر/30)نمی‏توانید چیزی را اراده کنید مگر آنکه خدا بخواهد.

جالب توجه آنکه این آیه، که در دو جای قرآن آمده است ناظر به این است که قرآن کتاب هدایت و آیین سعادت می‏باشد و هر کس بخواهد راه مستقیم به سوی خدا را برگزیند، می‏تواند پیرو آیین قرآن گردد و از آنجا که ممکن است تصور شود که انسان در این اراده و خواست مستقل است‏

در این آیه‏(و ما تشاؤن الا ان یشاء الله)نادرستی این تصور بیان شده است که انسان در افعال ارادی خود وابسته و نیازمند به خدا بوده و اراده او به مشیت خداوند منتهی می‏گردد.

بنابراین کارهای اختیاری انسان همان‏گونه که بدون واسطه مورد اراده و خواست خدا واقع نشده است(آن‏گونه که جبریون پنداشته‏اند)ولی به طور کلی نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست(آن گونه که مفوضه انگاشته‏اند)بلکه انسان خود بر کارهای اختیاری خویش اراده دارد لکن اراده‏ای وابسته و غیر مستقل. 40

2-«و ما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله...» (یونس/100)هیچ انسانی ممکن نیست ایمان بیاورد مگر به اراده و خواست خدا.

این آیه نیز یک اصل کلی را در نظام آفرینش بازگو می‏نماید و آن اینکه در کشور وجود و نظام هستی کسی جز خدا، فاعلیت اصیل و مستقل ندارد و اگر برخی از پدیده‏ها آثار و افعالی دارند به اذن و مشیت الهی می‏باشد و یکی از رخدادهای این نظم، ایمان به خدا از روی اراده و اختیار است، و سبب و عامل پیدایش آن، که انسان و قدرت و اراده اوست، تنها به اذن و اراده خدا می‏تواند به عنوان عامل و مؤثر آن به شمار آید 41

3-«ما قطعتم من لینة او ترکتموها قائمة علی اصولها فباذن الله و لیخزی الفاسقین»(حشر/5)هر نخلی را که بریدید و یا آن را بر ریشه‏های خود رها کردید، همگی به اذن خداوند بوده است.

معلوم است که بریدن و نبریدن نخلها به عنوان نمونه گفته شده است و در حقیقت هدف آیه بسیار گسترده‏تر است و آن اینکه بشر آگاه باشد که افعال و کردار او بدون مشیت و اذن خداوند صورت نمی‏پذیرد.

مضمون آیه بالا در آیات دیگری از قرآن نیز بیان گردیده است. 42

عمومیت اراده خدا از دیدگاه روایات

احادیثی که از رسول خدا و خاندان معصوم او روایت شده است نیز بروشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده‏ها و از آن جمله افعال و کارهای اختیاری انسان گواهی می‏دهد که نمونه‏هایی را یادآور می‏شویم:

1-از آنجا که اندیشه محدودیت اراده خدا و بیرون بودن کارهای اختیاری انسان(خوب یا بد)از قلمرو اراده الهی، به معنای محدود کردن قدرت و سلطنت خدا در نظام هستی است رسول خدا ص در رد این اندیشه می‏فرماید:

«من زعم ان الخیر و الشر بغیر مشیئة الله فقد اخرج عن سلطانه» 43 آن کس که می‏اندیشد که خیر و شر(چه در مورد کارهای اختیاری انسان و چه در موارد دیگر)بدون خواست و مشیت خدا تحقق می‏یابد پس خدا را از قدرت نامحدود و حکمرانی مطلق بیرون کرده است.

2-در حدیث دیگری امام صادق ع نادرستی اندیشه کسانی که کارهای ارادی انسان را از قلمرو اراده خدا بیرون می‏دانند، چنین بیان کرده‏اند:

«و الله اعز من ان یکون فی سلطانه ما لا یرید» 44 خداوند عزیزتر و تواناتر از آن است که در قلمرو حکمرانی(نامحدود)او چیزی که اراده او به آن تعلق نگرفته است، صورت پذیرد.

3-در حدیث قدسی چنین روایت شده است:

«یا ابن آدم بمشیئتی کنت انت الذی تشاء لنفسک ما تشاء و بارادتی کنت انت الذی ترید لنفسک ما ترید...» 45 ای انسان به مشیت و اراده من کارهای مورد خواست خدا را اراده می‏کنی.

4-امام باقر ع فرمودند:

هیچ پدیده‏ای در آسمان و یا زمین قدم به هستی نمی‏گذارد مگر از رهگذر این امور هفتگانه:1-مشیت 2- اراده 3-قدر 4-قضا 5-اذن 6-کتاب 7-اجل.آنگاه فرمودند کسی که گمان می‏کند که می‏تواند یکی از آنها را در پیدایش پدیده‏ای حذف نماید طریق کفر را پیموده است. (فمن زعم انه یقدر علی نقص واحدة منهن فقد کفر) 46

بحث چهارم:گستردگی اراده خدا و مسئله جبر

اگر مسئله گستردگی اراده خدا مورد تصدیق عقل و نقل است، ولی برداشتی که اشاعره از این اصل کرده‏اند کاملا نااستوار است و شیوه استدلال آنان و نحوه پاسخگویی به آن با مسئله«توحید در خالقیت»و مسئله«گستردگی علم پیشین خدا»یکی است زیرا درست است که افعال بشر به عنوان پدیده‏های امکانی متعلق قدرت و اراده خدا می‏باشند، و درست است که آنچه مورد اراده تکوینی خدا است، حتما واقع می‏شود، ولی باید دید اراده او به چه چیز تعلق گرفته است. در اینجا است که مجبور بودن انسان و یا آزادی و اختیار او روشن می‏گردد.

هرگاه بگوییم اراده خدا بر تحقق فعلی از افعال انسان بدون هیچ قید و شرطی(اختیار و آزادی)تعلق گرفته است. در این صورت اصل گستردگی اراده خدا مایه جبر خواهد بود، ولی اگر بگوییم متعلق اراده او به سان تعلق علم و خلقت او بر افعال بشر است و آن اینکه او خواسته است هر فعلی از فاعل آن با خصوصیات و ویژگی‏هایی که در فاعل موجود است، صادر شود، در این صورت چنین اصلی نه تنها مایه جبر نیست، بلکه پشتوانه اختیار است زیرا او خواسته است که حرارت از آتش، و رطوبت از آب، بدون اختیار صادر شود، ولی او درباره انسان خواسته است که افعال اختیاری او با کمال حریت و آزادی از او صادر شود، در این صورت هرگاه فعل انسان به صورت جبر از او سرزند در این صورت است که مراد خدا از اراده او تخلف می‏پذیرد، و محال لازم می‏آید و چون این قیمت از پاسخ در بحثهای گستردگی علم«عمومیت قدرت و خلقت»مشروحا بیان شده در اینجا به همین مقدار از بیان اکتفا می‏ورزیم. 47

پاسخهای دیگری از اشکال

برخی از محققان در پاسخ به اشکال یاد شده راه دیگری را برگزیده‏اند و آن عبارت از انکار اصل گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده‏ها و از آن جمله افعال اختیاری انسان می‏باشد.برای توضیح سخنان آنان لازم است متن عبارت آنان را در اینجا بازگو کنیم آنگاه به نقد آن بپردازیم مؤلف محاضرات در این مورد می‏گوید:

«افعال اختیاری انسان در قلمرو اراده خدا قرار ندارد زیرا اراده خدا از صفات ذاتی او نیست، بلکه از صفات فعلی او است که به معنای مشیت و اعمال قدرت می‏باشد و از دو جهت، اراده خدا به کارهای اختیاری انسان تعلق نمی‏گیرد: 1-در میان کارهای اختیاری انسان، کارهای ناشایسته‏ای چون کفر و ستمگری یافت می‏شود که هرگز صحیح نیست به قدرت و اراده خدا انجام بگیرد.

2-اراده به معنای اعمال قدرت، به کارهای اختیاری دیگران تعلق نمی‏گیرد زیرا این اراده، تنها به کارهای مباشری فاعل تعلق می‏گیرد، و بدیهی است که کارهای اختیاری انسان به صورت مباشری از خدا صادر نمی‏گردد، بلکه تنها مبادی و اسباب این کارها چون حیات و علم، متعلق اراده و مشیت خدا است.» 48

حاصل این پاسخ را می‏توان در چند مورد خلاصه کرد: 1-اراده از صفات ذاتی خدا نیست.

2-عمومیت اراده نسبت به کارهای اختیاری انسان موجب نسبت دادن کارهای قبیح به خدا است که با اصل پیراستگی و تنزیه آفریدگار یکتا از پلیدی و نقص سازگار نیست.

3-اراده به معنی اعمال قدرت، تنها به کارهای مباشری تعلق می‏گیرد.

4-اسباب و مبادی کارهای اختیاری انسان متعلق اراده و مشیت خدا است نه خود فعل.

نقد و ارزیابی

قبل از آنکه نظر خود را پیرامون هر یک از موارد چهارگانه یاد شده بیان کنیم، یادآور می‏شویم که اولا: گستردگی اراده الهی مبتنی بر یک سلسله اصول عقلی و برهانی است که قابل تخصیص و تقیید نمی‏باشند.این اصول عقلی را در بخش دلایل عقلی یادآور شدیم.اگر وجود امکانی در واقعیت و هستی خود، وابسته و متکی به وجود واجب است و بدون قدرت و مشیت او هیچ‏گونه بهره‏ای از واقعیت ندارد دیگر فرقی نمی‏کند که این وجود، جماد و گیاه باشد یا وجود انسان، و کارهای غیر ارادی یا ارادی او، زیرا هرگز قواعد عقلی تخصیص پذیر نیست و این قواعد تابع ملاکات خود می‏باشند و چون ملاک عمومیت دارد پس اصل نیز باید عمومی و کلی باشد.

صدر المتألهین در اینجا تعبیر جالبی دارد.وی در رد نظریه یاد شده می‏گوید:

«در بحثهای گذشته دانستی که وجود به طور کلی مجعول و آفریده خدا است» 49

گذشته از این دلالت آیات و روایات بر گستردگی اراده خدا نیز به قدری روشن است که جای هیچ گونه شک و تردیدی را باقی نمی‏گذارد.

اما درباره مطالب چهارگانه‏ای که در این پاسخ به آنها اشاره شده است می‏گوییم:

اصل اول از نظر ما صحیح نیست و چون در گذشته مشروحا درباره اینکه اراده از صفات ذاتی خدا است بحث کرده‏ایم از تکرار آن خودداری می‏ورزیم.

درباره مطلب دوم در آینده به تفصیل بحث خواهیم کرد و بیان می‏کنیم که همان‏گونه که عمومیت اراده مایه جبر در افعال اختیاری انسان نیست، موجب نسبت دادن کارهای قبیح به خدا نیز نمی‏باشد.

و اما مطلب سوم اگر مقصود این است که خداوند انسانها را به کارهای خوب یا بد مجبور نماید تا از روی قهر و اجبار اراده آن کارها را بر آنان تحمیل نماید و بدین طریق، قدرت خود را اعمال نماید، آنچه ادعا شده است(اعمال قدرت تنها به کارهای مباشری فاعل تعلق می‏گیرد)صحیح است اما اگر مقصود این است که اعمال قدرت فاعل حتی به واسطه اراده و مشیت دیگری هم تحقق پذیر نیست، قطعا صحیح نمی‏باشد، زیرا کارهای اختیاری انسان که با اعمال قدرت بشر انجام می‏گیرد، نوعی بهره‏گیری از قدرت خدا است و لذا پیوسته می‏گوییم:«بحول الله و قوته اقوم واقعد»

و اما مطلب چهارم:از بیان گذشته روشن شد که نه تنها مبادی فعل مورد تعلق اراده خدا است، خود فعل نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست.

از مطالب یاد شده پیرامون پاسخ بالا نادرستی آنچه برخی از صاحب نظران در این باره بیان کرده‏اند نیز روشن گردید.

وی نیز در پاسخ به اشکال جبر، گستردگی اراده خدا را انکار کرده و می‏گوید:

«اراده تکوینی خدا که در صورت تعلق، حادثه را به طور حتم ایجاد خواهد کرد، به کارهای اختیاری ما تعلقی ندارد، اگر چه با اراده تشریعی تمام حرکات و سکنات انسانها را مورد مسئولیت قرار داده است.» 50

نامبرده در جای دیگر می‏گوید:«اگر ما قبول کنیم خداوند موجودی را آفریده است که می‏تواند کاری را ایجاد کند چه اخلالی به خالقیت مطلقه خدا می‏رساند، البته انسان به جهت فقر و احتیاجی که دارد نمی‏تواند مخالف مشیت او رفتار کند، اما اگر فاعلیت انسان برای حرکات خود محدود بوده و مخالف مشیت خداوند باشد هیچ‏گونه محذور منطقی برای خالقیت مطلقه او نخواهد داشت.مثل خداوند در این‏

مسئله مثل مدیر کارگاهی است که اجازه تصرفات محدود در کارگاه مزبور به مدیر جزء می‏دهد که آن مدیر جزء نمی‏تواند مخالف اراده و مشیت مدیر ممتاز در آن کارگاه کار کند یا نظریه‏ای بدهد.» 51

ولی با توجه به بحثهای گذشته که هرگز نمی‏توان رابطه انسان و آفریدگار جهان را با رابطه مدیر جزء با مدیر کل یک کارگاه مقایسه نمود، زیرا مدیر جزء در آن محدوده‏ای که مشغول کار و انجام وظیفه است از نظر وجود و هستی خود، هیچ‏گونه وابستگی به مدیر کل ندارد، در حالی که انسان علاوه بر محدودیتی که از نظر اراده تشریعی خدا دارد، و خواسته‏های خود را باید با قوانین دینی هماهنگ سازد، از نظر اراده تکوینی نیز وابسته و محتاج است، و پیوسته باید از حول و قوه خدا استمداد و استعانت جوید و این اندیشه که انسان در کارهای اختیاری خود از قلمرو اراده تکوینی خدا بیرون است، چیزی جز اندیشه تفویض و وانهادگی انسان به خویشتن نیست که از دیدگاه عقل و نقل مردود است.

بحث پنجم:اراده گسترده خدا و کارهای ناروا

در اینجا اشکال دیگری به چشم می‏خورد و آن اینکه لازمه عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به کارهای آنان، این است که کارهای زشت و ناروا نیز متعلق اراده خدا باشند. در حالی که اراده کارهای قبیح مانند انجام آنها قبیح و ناروا است و ذات مقدس خداوند از هر صفت قبیح و ناروایی منزه و پیراسته است.

طرح این اشکال از طرف متکلمان معتزلی چیزی بر خلاف انتظار نیست و اصولا یکی از انگیزه‏های گرایش به این اندیشه که کارهای اختیاری انسان از قلمرو اراده و قدرت خدا بیرون است، اصل تنزیه و پیراستن خدا از قبایح است. 52 آنچه بر خلاف انتظار و تعجب‏آور است، هماهنگی متکلمان امامیه با آنان و مخالفت با متکلمان اشعری در این مسئله می‏باشد و به نظر ما آنچه موجب این اشتباه شده است، جدا نکردن اراده تکوینی و اراده تشریعی است که در گذشته تفاوت آن دو را بیان نمودیم.

استدلال به برخی از آیات قرآن

طرفداران این نظریه به پاره‏ای از آیات قرآن نیز استدلال کرده‏اند.

1-«و ما الله یرید ظلما للعباد»(غافر/31)خدا بر بندگان خود، اراده ظلم نمی‏کند.

2-«و لا یرضی لعباده الکفر»(زمر/7)و خداوند بر کفر بندگان خود راضی نمی‏باشد.

3-«و الله لا یحب الفساد»(بقره/205)خداوند تباهی و گناه را دوست ندارد.

بنابراین اصل عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به کارهای ارادی انسان با این آیات قرآنی سازگار نیست.

پاسخ اشکال

این اشکال، پاسخ روشنی دارد که با توجه به آنچه قبلا درباره اراده تکوینی و تشریعی بیان کردیم معلوم می‏گردد. زیرا اطاعت و عصیان، عبادت و گناه عناوینی هستند که از مقایسه کارهای ارادی انسان با اوامر و نواهی خدا که همان اراده تشریعی او می‏باشد، انتزاع می‏گردند، نه در مقایسه با اراده تکوینی خدا، و اراده تکوینی خدا مانند علم و قدرت او بر همه کارهای انسان شمول و گسترش دارد لکن از نظر محبوبیت و مبغوضیت که ملاک اراده تشریعی خدا است کارهای ارادی انسان به دو دسته تقسیم می‏شوند:1- کارهای پسندیده 2-کارهای ناپسند، که دسته اول متعلق اراده تشریعی خدا می‏باشند و دسته دوم متعلق اراده تشریعی او نیستند.و در این صورت هیچ کار ناروایی به خدا نسبت داده نمی‏شود.

پاسخ به بیانی دیگر

اشکال را می‏توان با بیان دیگری که هم مطابق با قواعد فلسفی است و هم با آیات قرآن هماهنگ می‏باشد به این صورت پاسخ گفت:

وجود و هستی امکانی همیشه و در همه جا مخلوق و آفریده خداست‏«الله خالق کل شی‏ء»(زمر/62).و آنچه مخلوق و آفریده خدا است، حسن و زیبا است.«الذی احسن کل شی‏ء خلقه»(سجده/7)، و کارهای شایسته و ناروا در اصل وجود، با یکدیگر تفاوتی ندارند، تصرف در مال دیگران با اذن مالک آن و تصرف غاصبانه از نظر واقعیت، و اصل هستی یکسانند، واقعیت عینی روابط مشروع و قانونی مرد و زن با روابط نامشروع و غیر قانونی آن دو، هیچ تفاوتی ندارد زیرا هر دو، کار اختیاری فاعل آنها بوده و در واقعیت و هستی خود، بر انجام مخلوق و آفریده خدا و متعلق اراده تکوینی او می‏باشند و بنابراین ناروایی و ناپسندی در آن راه ندارد.

شایستگی یا ناروایی کارهای اختیاری انسان به خاطر مطابقت و عدم مطابقت با اوامر و نواهی شرعی است که این اوامر و نواهی شرعی نیز بیانگر خشنودی و رضایت و یا ناخشنودی و سخط خدا می‏باشند و هرگز محور رضایت و سخط اراده تکوینی خدا نیست. 53

پاسخ از استدلال به آیات

از اینجا پاسخ استدلال به آیات قرآن نیز روشن می‏شود زیرا آیه اول‏(و ما الله لا یرید ظلما للعباد)نه مربوط به اراده تشریعی است و نه مربوط به کارهای ارادی انسان، بلکه مفاد آیه این است که خداوند در قانونگذاری یا در کیفر و پاداش هرگز به بندگان خود ظلم نمی‏کند.

و به عبارت دیگر این آیه بیانگر اصل«عدل»که یکی از صفات فعلی خدا است می‏باشد بنابراین منظور از اراده، در این آیه، اراده تکوینی است که از فعل خدا(قانونگذاری، پاداش و کیفر)انتزاع می‏گردد و هیچ گونه ارتباطی با اراده تشریعی و کارهای ارادی انسان ندارد.

برخی در پاسخ گفته‏اند مقصود این است که خداوند بندگان خود را به ظلم و ستمگری امر نمی‏کند بنابراین مقصود از کلمه«اراده»امر و فرمان است 54 ، ولی این برداشت و تفسیر با ظاهر آیه هماهنگ نیست و پاسخ صحیح همان است که بیان گردید.

اما آیه دوم و سوم نیز هیچ ارتباطی با مدعای معتزله ندارد زیرا این آیات راضی نبودن خدا را نسبت به کفر و فساد بیان می‏کند نه اراده تکوینی خدا را.

پاسخ اشکال از دیدگاه روایات

جای مسرت است که این اشکال در روایات اهل بیت مطرح گردیده و به آن پاسخ داده شده است و حاصل پاسخ روایات این است که هیچ ملازمه‏ای میان اراده تکوینی خدا که کارهای اختیاری انسان را نیز در بر می‏گیرد و محبوب بودن کارهای ناروا و در نتیجه نسبت دادن کارهای ناروا به خدا، وجود ندارد و اینک نمونه‏هایی از این روایات:

1-فتح بن یزید جرجانی می‏گوید:به امام رضا ع عرض کردم:کاری که حضرت عیسی ع انجام داد و برای اثبات نبوت خود به اذن خدا از گل، شکل پرنده ساخت(و در آن روح دمید تا به صورت پرنده واقعی در آمد)و کاری که سامری انجام داد و به خاطر مخالفت با موسی و نبوت او گوساله‏ای را ساخت، هر دو به مشیت و خواست خدا بوده است؟

امام در پاسخ فرمود:خدا دو اراده و دو مشیت دارد: یکی اراده حتمی(اراده حتم-اداره تکوینی)و دیگری اراده عزمی(اراده عزم-اراده تشریعی)او از چیزی نهی می‏کند و حال آنکه آن را اراده کرده است و به چیزی امر می‏کند در حالی که آن را نمی‏خواهد. 55

2-فضیل بن یسار گوید:از امام صادق ع شنیدم که می‏فرمود:«شاء و اراد و لم یحب و لم یرض».خداوند(برخی از کارها را)اراده کرده ولی آن را دوست نداشته و از آن راضی نیست آنگاه فرمود:اراده خدا مانند علم او گسترده است و به همه چیز تعلق دارد ولی عقیده تثلیث را دوست ندارد و از کفر کافران راضی نیست 56 .

3-ابو بصیر گوید:به امام صادق ع عرض کردم:آیا خدا کفر کافران را اراده کرده است؟

فرمود:آری.

گفتم:آیا آن را دوست داشته و از آن راضی است؟

فرمود:خیر.

گفتم:پس خدا کارهایی را اراده کرده ولی آنها را دوست نداشته و از آنها راضی نیست.

فرمود:این مطلب به همین صورت از عالم غیب به ما رسیده است 57 .(هکذا خرج الینا)

در آغاز بحث یادآور شدیم علل پنج گانه‏ای از نظر صاحب مواقف مایه گرایش اشاعره به جبر شده است:از میان این علل پیرامون دو انگیزه بحث و گفتگو نمودیم و این دو انگیزه عبارتند از:

1-علم پیشین خدا.

2-اراده گسترده او.

اکنون وقت آن رسیده است که پیرامون سه انگیزه دیگر که آنان را به عقیده جبر سوق داده است، بحث و گفتگو کنیم.اینک سه انگیزه دیگری که از مواقف«عضدی»نقل می‏شود:

سومین دلیل«مواقف»

پیرامون سومین اصلی که صاحب مواقف نظریه جبر را بر آن مبتنی نموده است و مدعی شده است که همه کسانی که این اصل را(امتناع ترجیح بلا مرجح)یا(وجوب فعل هنگام وجود داعی و امتناع آن هنگام فقدان داعی)قبول دارند بایستی ملتزم به جبر شوند.در آینده آنجا که پیرامون انگیزه‏های جبر فلسفی بحث می‏کنیم سخن خواهیم گفت و روشن خواهیم کرد که این اصل هیچ منافات و تعارضی با اصل اختیار ندارد.در حقیقت مؤلف مواقف با قاعده فلسفی «الشیی‏ء ما لم یجب لم یوجد»بر جبر استدلال نموده و ما مشروحا پیرامون مفاد قاعده بحث خواهیم نمود.

چهارمین دلیل«مواقف»

درباره ایمان نیاوردن ابو لهب که صاحب مواقف آن را دلیلی بر اختیاری نبودن افعال انسان آورده است یادآور می‏شویم که آنچه ابو لهب به آن مکلف است این است که به احکام و دستوراتی که رسول گرامی ص از جانب خدا آورده است، ایمان آورد و بدیهی است که ایمان نیاوردن او در شمار این احکام نیست بنابراین آنچه ابو لهب مکلف به پذیرش و ایمان به آن است، اختیاری بوده و همان مطالبی است که غیر او نیز مکلف به آن بوده‏اند و اما اخبار پیامبر ص از اینکه وی ایمان نمی‏آورد در مرحله بعد است، یعنی پس از آنکه ابو لهب عناد و لجاجت خصمانه خود را در مقابل دستورات الهی نشان داد قرآن کریم او را مورد لعن و نکوهش قرار داده و سوره «تبت»در شأن وی نازل می‏گردد و در این صورت او مکلف نیست که به این خبر ایمان بیاورد و این خبر تنها بیانگر شقاوت و انحراف او است که خداوند علم دارد که وی با اختیار خود و به خاطر دواعی نفسانی و مادی از پذیرش مقررات اسلامی سرباز می‏زند و قبلا دانستیم که علم پیشین خدا مایه سلب اختیار و آزادی، انسان نمی‏باشد.

پنجمین دلیل صاحب«مواقف»

پنجمین دلیل صاحب مواقف از همه شبهه‏های گذشته او بی‏پایه‏تر است، زیرا تکلیف به معرفة الله قطعا در صورت غفلت و بی‏توجهی مطلق، ممکن نبوده و محال است لکن ما صورت نخست را بر می‏گزینیم و آن اینکه تکلیف با وجود توجه و معرفت به خدا است ولی نه معرفت تفصیلی، بلکه مرتبه نازله معرفت، که همان شناخت و معرفت فطری است که به صورت اجمال و کم رنگ در وجود انسان نهفته است و انسان مکلف است تا این معرفت اجمالی را رنگ تفصیل داده و از طریق برهان یا کشف عرفانی محکم و استوار سازد اصولا لزوم شناخت خدا یک تکلیف شرعی نیست، بلکه یک حکم عقلی است و آنچه در این حکم عقلی دخالت دارد، همان احتمال است.احتمال اینکه نشناختن آفریدگار هستی، موجب آن شود که قوانین او شناخته نشود و نعمتهای او شکر گزاری نگردد و سرانجام بر این دو، مستوجب عقاب و کیفر شود.

یادداشتها:

1.شرح المواقف، ج 8، ص 156-157.

2.شرح المواقف، ج 8، ص 154، این استدلال را تفتازانی در شرح مقاصد، ج 2، ص 130 و فاضل قوشچی در شرح تجرید، ص 335 در مبحث علم، و ص 444 در مبحث افعال خدا، و علامه حلی در کشف المراد، ط صیدا، ص 189 نیز نقل نموده‏اند.

3.شرح مواقف، ج 8، ص 155.

4.اسفار، ج 6، ص 385.

5.اشاره به یک اصل فلسفی است‏«الشیئی ما لم یجب لم یوجد»هر پدیده‏ای تا به مرز ضرورت و وجوب نرسد، جامه وجود به خود نمی‏پوشد.

6.«کیف و انت و امثالک اضلال القادر المختار»شرح منظومه، ص 176

7.پاورقی اسفار، ج 6، ص 318.

8.شرح مقاصد، ج 2، ص 130.

9.اوائل المقالات، ص 60

10.کشف المراد، ص 239

11.مدرک قبل ص 176.

12.شرح تجرید، قوشچی، ص 254.

13.شوارق الالهام، ص 421.

14.ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، ص 428.

15.شرح مواقف، ج 8، ص 156

16.کشف المراد، ص 238، اللوامع الالهیة، ص 144.

17.اسفار، ج 6، ص 341.

18.مدرک قبل، ص 315.

19.اصول کافی، ج 1، باب الارادة انها من صفات الفعل، حدیث 2.

20.نهایة الدرایة، ج 1، ص 116.

21.شرح منظومه سبزواری، ص 180.

22.محاضرات فی اصول الفقه، ج 2، ص 36 و 72.

23.تعالیق اسفار، ج 6، ص 315 و 316 و ص 353 و نهایة الحکمة، ص 300.

24.روایات مربوط به موضوع سوم را در بحث سوم نقل خواهیم کرد.

25.عیون اخبار الرضا، ج 1، ص 189-190.

26.اصول کافی، ج 1، ص 85، باب الارادة انها من صفات الفعل، حدیث 1.

27.اصول کافی، ج 1، ص 85 باب الارادة انها من صفات الفعل، حدیث 3.مضمون این حدیث به طور فشرده در یکی از خطبه‏های نهج البلاغه بیان شده است.آنجا که می‏فرماید:«مرید لا بهمة» خداوند دارای صفت اراده است اما نه مانند انسان که پس از مطالعه و بررسی، نتایج مثبت کار خود را به دست آورده، آنگاه آن را اراده می‏کند.خطبه 174.

28.مدرک قبل، حدیث 7.

29.شرح اصول کافی صدر المتألهین، ص 278، و شرح ملاصالح، ج 3، ص 345.

30.مدرک حدیث در گذشته بیان شد.

31.توحید صدوق، باب 55«المشیئة و الارادة»حدیث 5، مرحوم صدوق روایات اراده را علاوه بر باب یاد شده در باب 11«باب صفات الذات و الفعل»نیز آورده است.

32.کفایة الاصول، ج 1، ص 99، الارادة التکوینیة هی العلم بالنظام علی النحو الکامل التام و الارادة التشریعیة هی العلم بالمصلحة فی فعل المکلف.

33.مدرک قبل، ص 96، لا یکاد یکون غیر الصفات المعروفة و الارادة هناک صفة اخری قائمة بها یکون هو المطلب فلا محیص الاعن اتحاد الارادة و الطلب و ان یکون ذاک الشوق المؤکد المستتبع لتحریک العضلات فی ارادة فعل بالمباشرة او المستتبع لامر عبیده به فیما لوارده لا کذلک.

34.نهایة الدرایة، ج 1، ص 117-118.

35.حاشیه بر کفایة الاصول، ج 1، ص 77-78.

36.اللمع، ص 49، غایة المرام، ص 34، شرح مقاصد.

37.اسفار، ج 6، ص 370، غایة المرام، ص 64، اللمع، ص 49.

38.اللمع، ص 47.

39.جبر و اختیار، ص 220، محمد تقی جعفری.

40.تفسیر المیزان، ج 20، ص 143-220.

41.مدرک قبل، ج 10، ص 120.

42.بقره/249، 251، اعراف/58، انفال/66، آل عمران/49، نساء/64 و...

44 و 43.بحار الانوار، ج 5، ابواب عدل، باب 1، حدیث 85-64.

45.توحید صدوق، باب 55، حدیث 6، 10، 13.

46.بحار الانوار، ج 5، ص 1210، باب قضا و قدر، حدیث 65.

47.نهایة الدرایة شرح بر کفایة، ج 1، ص 118 و حاشیه علامه طباطبایی بر کفایة، ج 1، ص 88، تفسیر المیزان ج 1، ص 109 رجوع شود.

48.محاضرات، ج 2، ص 72.

49.اسفار، ج 6، ص 370«و قد علمت ان الوجود مجعول له علی الاطلاق».

50.جبر و اختیار، ص 219، محمد تقی جعفری.

51.جبر و اختیار ص 216.

52.کشف المراد، ص 238، فصل 3 مسئله 5، محاضرات، ج 2، ص 72.

53.تفسیر المیزان ج 1، ص 101.

54.غایة المرام، آمدی، ص 69.

55.توحید صدوق، باب 2 حدیث 18.

56.توحید، صدوق باب 55 حدیث 9.

57.بحار الانوار ج 5، باب قضا و قدر، حدیث 66.