

بررسی تطبیقی اراده الهی از منظر خواجه نصیر طوسی و ابوالحسن اشعری

اسماعیل سیدهاشمی*
سید صفی‌اله موسوی**

چکیده

معرفت خدا برترین و بالاترین معارف است و یکی از راه‌های آن شناخت اسما و صفات اوست. هدف اصلی در این نوشتار بیان مقایسه آرای دو متکلم شهیر درباره اراده الهی و مسائل مربوط به آن است؛ از جمله اینکه آیا اراده از صفات ذات است یا فعل؟ آیا اراده عین ذات است یا زائد بر آن؟ اراده باری تعالی حادث است یا قدیم؟ مطلق است یا مقید؟ در صورت مطلق بودن، اراده و اختیار انسان چه می‌شود؟ خواجه نصیر اراده را داعی (انگیزه) و داعی را همان علم به مصلحت می‌داند. از منظر وجودشناختی، اراده را از صفات ایجابی، ذاتی و بلکه عین ذات می‌داند. وی ضمن پذیرش اراده مطلقه الهی، انسان را دارای اختیار و آزادی در طول اراده خداوند می‌داند. در مقابل، اشعری اراده الهی را مستقل از دیگر صفات ذاتی از جمله علم می‌داند و آن را صفتی ایجابی، قدیم و قائم به ذات می‌شمارد. خداوند فاعل همه افعال و از جمله فعل انسان است و از این رو انسان هیچ اراده‌ای از خود ندارد؛ بلکه قدرت را خداوند در او خلق کرده و انسان آن را کسب کرده است.

واژگان کلیدی

اراده الهی، اختیار انسان، ذات، داعی، قائم به ذات، افعال انسان، خواجه نصیر طوسی، ابوالحسن اشعری.

m-hashamy@seu.ic.ir
mosavi3974@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

** استادیار دانشگاه شهید بهشتی.
** کارشناس ارشد کلام تطبیقی.
تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۴

طرح مسئله

بیشتر حکما و متکلمان، یکی از راه‌های شناخت خدا را شناخت صفات الهی دانسته‌اند. در این نوشتار به بررسی یکی از چالشی‌ترین صفات الهی، یعنی اراده حق تعالی و مسائل گوناگون آن پرداخته می‌شود؛ از جمله اینکه اراده الهی چیست و چه ارتباطی با اراده و اختیار انسان دارد؟ آیا اراده عین ذات است یا نه؟ یکی از صفات خداوند که در کتاب و سنت فراوان از آن یاد شده، صفت اراده است. تقریباً همه متکلمان اسلامی در مرید بودن خداوند متفق هستند؛ اما در تفسیر مفهوم اراده الهی اختلاف بسیاری دارند. گروهی اراده الهی را به لحاظ مفهوم و مصداق عین علم می‌دانند و گروهی دیگر قائل به استقلال آن هستند. در این زمینه، خواجه نصیر اراده را عین علم می‌داند و اشعری قائل به استقلال اراده از علم و دیگر صفات است. گروهی اراده را از صفات ذاتی الهی دانسته‌اند و گروهی آن را از صفات فعل. خواجه و پیروانش اراده را صفتی ذاتی، بلکه عین ذات می‌دانند و هر کدام از صفات را از نظر مصداقی عین دیگر صفات می‌دانند؛ اما اشعری به دلیل قائل شدن به استقلال صفات از یکدیگر و حفظ وحدت ذات، اراده را صفتی زائد بر ذات دانسته است.

همچنین گروهی آن را حادث شمرده‌اند؛ زیرا اعتقاد داشتند اراده الهی منزله از این است که به زشتی‌ها و شرور تعلق بگیرد؛ درحالی که گروهی دیگر معتقد بودند اراده خدا قدیم و ازلی است؛ زیرا ذات او محل تغییرات نیست. در پاسخ به این سؤال که آیا انسان با اراده خود معصیت می‌کند یا نه، با سه جواب روبه‌رو هستیم: گروهی مثل معتزله برای تنزیه خداوند، انسان را در فعلش مستقل می‌دانند و معتقد به تفویض شده‌اند. گروه دیگر (ابوالحسن اشعری و پیروانش) برعکس معتزله معتقدند همه چیز اعم از ذات و فعل، فعل خدا و با اراده خداست. گروه سوم (متکلمان امامیه و در رأس آنها خواجه نصیر) معتقدند انسان معصیت را با اختیار و اراده خود انجام می‌دهد و در عین حال متعلق به اراده خداوند است؛ یعنی خداوند می‌خواهد انسان با فکر و اندیشه آزاد، رفتارش را انتخاب کند. در مقاله پیش رو به تحلیل امور پیش گفته از نگاه اشعری و خواجه نصیر می‌پردازیم.

مقایسه دیدگاه خواجه نصیر و اشعری در معناشناسی اراده حق

قبل از پرداختن به بحث معناشناسی اراده از دیدگاه متکلمان لازم است معنای اراده از نظر قرآن و لغت بررسی شود. اراده در فرهنگ‌های فلسفی به معنای «خواستن، قصد کردن، توجه کردن، اشتیاق به انجام کار و طلب کردن» آمده است. (سجادی، ۱۳۶۱: ۴۳)، در لغت‌نامه دهخدا اراده معادل «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۶۲۵)

اراده در اصطلاح عبارت است از صفتی که مخصوص به برخی از موجودات زنده و مخصص وقوع برخی از اضداد دون دیگر و در وقتی دون دیگر است، با یکسان بودن توانایی او بر تمام اضداد، اطراف و اوقات. (سجادی، ۱۳۶۱: ۴۴)

راغب اصفهانی در *المفردات* اراده را این‌چنین تفسیر کرده است:

اراده منقول از «رَادَ يَرُوذُ» است. اراده در اصل قوه‌ای مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست. لذا گاهی برای مبدأ فعل به معنای میل نفس به چیزی استعمال می‌شود و گاهی برای منتهای فعل، یعنی حکم به اینکه آن فعل شایسته انجام دادن است یا شایسته انجام دادن نیست، به کار گرفته می‌شود؛ اما وقتی در مورد خدای سبحان به کار می‌رود، منظور منتهای فعل است، نه مبدأ آن؛ زیرا خدای سبحان برتر از آن است که میل در او تصور شود. (۱۴۱۲: ۳۷۰)

اراده در قرآن معانی مختلفی دارد. گاهی اراده در معنای حکم به کار رفته است، مانند آیه: «إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...» (احزاب / ۱۷) و گاهی هم از اراده معنای «امری و فرمان» موردنظر است، مثل «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵)؛ یعنی خداوند به شما امر به آسان‌گیری و نه سخت‌گیری نموده است.

گاهی اراده در مورد انسان به معنای «قصد» استعمال می‌شود، مانند: «لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا.» (قصص / ۸۳) گاهی کلمه اراده در فاعلی که فاقد اختیار است (فاعل بالطح) به کار رفته است؛ مانند «جَدَّارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ.» (کهف / ۷۷)

در بین معانی پیش‌گفته، دو معنای «حکم» و «امر» را می‌توان به خدا نسبت داد. راغب اصفهانی هم همین دو معنا را به خداوند نسبت داده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱)

در مرید بودن خدای متعال بین متکلمان و حکیمان اختلافی نیست؛ اما در تفسیر اراده خدا اختلاف وجود دارد. متکلمان معتزله، معانی مختلفی از اراده را ذکر کرده‌اند. ابوالحسن بصری از معتزله، اراده را علم خدای تعالی به مصالحی در فعل می‌داند و اراده را به صفت علم برمی‌گرداند و این علم را «داعی» می‌نامد. کعبی، اراده الهی را به معنای علم داشتن او به افعال می‌داند. ابوهاشم و ابوعلی از معتزله معتقدند: اراده خدا حادث است؛ ولی نه در محل. کرامیه اراده را حادث در ذات خدا دانسته‌اند. نظام اراده خدا را همان فعل یا امر یا حکم او می‌داند. خلاصه اینکه هرچند معتزله در مرید بودن خداوند سبحان متفق‌اند، در معنای اراده اختلاف کرده‌اند. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۲؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۹۷)

آنچه از نظر متکلمان شیعی قبل از خواجه نصیر از جمله شیخ صدوق و شیخ مفید در مورد معناشناسی اراده الهی می‌توان فهمید، این است که اراده را صفت فعل خدا می‌دانند، نه صفت ذات. شیخ صدوق در رساله *اعتقادات* تصریح کرده است که صفت اراده از صفات فعل و حادث است (صدوق، بی‌تا: ۴) و شیخ مفید در *اوائل المقالات* فرموده: «ان ارادة الله تعالي هي نفس أفعاله، و ارادته لأفعال خلقه أمره بأفعال...» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳) یعنی اراده خدا همان افعال اوست؛ ولی اراده‌اش نسبت به افعال مخلوقات، امر به افعال است، نه ایجاد آنها.

برپایه این دیدگاه، نسبت دادن اراده به خداوند سمعی است، نه عقلی: «ان الله تعالی مرید من جهة سمع والإتباع والتسليم علي حسب ما جاء في القرآن ...» (همان: ۱۲) زیرا اراده یعنی قصد کردن یکی از دو ضد (اراده و کراهت) که صفت مخلوق است، نه صفت خالق. وی به روایات از جمله روایت صفوان بن یحیی استناد کرده است؛ آنجا که از معنای اراده الهی پرسش می‌شود و امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «... إرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروي ولا يتفكر وهذه صفات منفية عنه و هي من صفات الخلق فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك ...» (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۴۸)

اما خواجه، اراده را نوعی علم، آن هم علم به مصلحت نهفته در فعل می‌داند و معتقد است این نوع علم خاص همان داعی است و این داعی است که باعث انجام فعل می‌شود. این مطلب را می‌توان از این سخن خواجه فهمید: «ارادته تعالی ... ليست زائدة علي الداعي و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدما.» (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۲)

البته بعضی معتقدند این تعریف را اولین بار ابواسحاق نوبختی در نیمه اول قرن چهارم ارائه کرده بود؛ بدین گونه که وی اراده را خود داعی می‌دانست، نه زائد بر ذات. (بهشتی، ۱۳۸۷: ۳۷)

خواجه در جای دیگر به طور مستقیم، اراده را به علم برمی‌گرداند و این علم را از اقسام کیف نفسانی می‌داند و در این مورد می‌فرماید: «الارادة والكرهاة و هما نوعان من العلم» و اراده و ضدش کراهت را از اقسام کیف نفسانی و از انواع علمی می‌داند. (حلی، ۱۴۳۰: ۳۵۸) وی در جای دیگر در رساله علم خود درباره اراده می‌نویسد: «اراده علم به نظام اکمل به وجه اتم است.» (الهداشتی، ۱۳۸۶: ۹۶)

خواجه نصیر اراده خداوند را غیر از شوق و میل می‌داند و این شوق و میل را سبب انجام فعل در انسان می‌داند؛ به طوری که در کتاب *أجوبة المسائل النصيرية* می‌نویسد: «الارادة في الحيوان هو شوق إلي حصول المراد ...»؛ اراده انسان، شوق و میل رسیدن به مراد و هدف است. (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

پیروان خواجه از جمله علامه حلی و فاضل مقداد ضمن تأکید بر نظر خواجه مبنی بر اینکه اراده همان داعی بر فعل است، آن را عامل تخصیص و ترجیح بیان می‌کنند؛ به این صورت که علم مطلق را به این دلیل که همیشه موجود است، محض ایجاد افعال نمی‌دانند و معتقدند علم خاصی که همان مصلحت نهفته در فعل است، باعث تخصیص می‌شود که همین اراده نامیده می‌شود. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۲ - ۴۰۱)

خلاصه اینکه، آنچه از بحث معناشناسی اراده با توجه به بیان متکلمان قبل و بعد از خواجه و نظر خود خواجه نصیر می‌توان فهمید، این است که اراده الهی به دو معنای ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود که معنای ذاتی آن همان داعی و علم به نظام اصلح می‌باشد که این نظر را متکلمان عقل‌گرای شیعه، همچون خواجه نصیر و پیروانش برای اراده ذاتی عنوان کرده‌اند. آنها این اراده ذاتی را مستقل از علم نمی‌دانند و معتقدند اراده نوعی از علم و آن هم علم به مصلحت نهفته است که این معنا با اراده یکی است. از سوی دیگر، متکلمان قبل از خواجه به اراده فعلی حق تعالی معتقد و بر این باور بودند که این اراده عین ایجاد و منتزع از مقام فعل بوده و در مصداق عین اشیا است.

به‌هرحال، خواجه نصیر در بحث معناشناسی اراده الهی با برخی از متکلمان معتزلی مثل ابوالحسن بصری هم‌عقیده است؛ درحالی‌که با متکلمان شیعه قبل از خود در بحث ماهیت و تعریف اراده همسو نیست. برعکس، متکلمان شیعی قبل از خواجه در بیان معناشناسی اراده تا حدی به متکلمان اشعری نزدیک‌اند؛ چراکه هر دو اراده را به‌معنای قصد و حبّ می‌دانند.

اشاعره اراده را چیزی غیر از علم و قدرت دانسته، آن را صفتی تخصیصی می‌دانند؛ زیرا آنها معتقد به کثرت صفات در خداوند هستند و هر صفت را مستقل از دیگری می‌دانند و می‌گویند اگر اراده عین علم و قدرت باشد، یکی از صفات خداوند را حذف کرده‌ایم و این به‌معنای نفی صفات خداست.

ابوالحسن اشعری هرچند به‌طور صریح، تعریفی از اراده ارائه نکرده است، از بیان او در کتاب *الابانه* برداشت می‌شود که اراده را به‌معنای حب، دوستی و تمایل به چیزی می‌داند؛ آنجاکه برای نقض سخن معتزله در باب صدور سفه از سقیه، به قصه یوسف استناد می‌کند. وقتی خواستند یوسف را به زندان بیفکنند، از خدا درخواست کرد که: «پروردگارا زندان برای من، دوست‌داشتنی‌تر است از آنچه مرا به آن می‌خوانند.» (یوسف / ۳۳) (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۲۸)

با مقایسه نظر خواجه و اشعری درباره معناشناسی اراده الهی فهمیده می‌شود که هر دو متکلم، اراده را یکی از صفات خداوند و قابل شناخت می‌دانند و برخلاف معتزله که قائل به نفی صفات خداوند بودند، ایشان صفات را برای خدا ثابت می‌دانند؛ اما در تعریف اراده بین این دو تفاوت‌هایی مشهود است. خواجه اراده را عین داعی می‌داند و معتقد است اگر اراده زائد بر داعی باشد، مستلزم تسلسل و تعدد قدا خواهد بود. همچنین به‌نظر وی، اراده و علم مفهوماً مغایر، ولی مصداقاً یکی هستند. اشعری معتقد است اراده مستقل از علم است و این استقلال را هم از جهت مفهوم و هم از جهت مصداق می‌داند. وی در آثارش تعریف صریحی از اراده ارائه نکرده است؛ ولی از فحوای مطالبش می‌توان فهمید که وی اراده را به‌معنای دوستی در نظر گرفته است؛ ولی پیروان اشعری به‌طور واضح اراده را صفتی تخصیصی می‌دانند؛ بدین معنا که هرگاه دو مقدر در عرض هم بر نفس عرضه شود، اراده مخصص یکی از آن دو برای انجام فعل است.

مقایسه دیدگاه دو متکلم درباره وجودشناسی اراده حق‌تعالی

آیا خدای سبحان مرید است؟ اگر خداوند دارای اراده است، این اراده با ذات خدا و دیگر صفاتش رابطه دارد؟ آیا اراده از صفات ذات است یا فعل؟ اگر از صفات ذات است، آیا این اراده عین ذات است یا زائد بر آن؟ خواجه اراده را از نظر وجودشناسی، صفتی ایجابی، ذاتی و بلکه عین ذات می‌داند و برای اثبات آن، دو دلیل بیان کرده است که به آنها اشاره خواهد شد.

اشاعره اراده خدا را صفتی وجودی، قائم به ذات و قدیم دانسته‌اند؛ به‌طوری‌که از سخن اشعری در بیان

عقاید اهل سنت در کتاب *مقالات* این مطلب فهمیده می‌شود. ابوالحسن اشعری در بیان عقاید اهل سنت و محدثان آنها از جمله عبدالله بن کلاب، نظر آنها را در مورد صفات خداوند و از جمله اراده این‌طور بیان می‌کند که آنها اراده را قائم به ذات می‌دانند؛ نه آن‌گونه که جهیمه بیرون ذات پنداشتند و نه آن‌گونه که معتزله عین ذات دانستند؛ بلکه اراده را صفتی جزء ذات و قائم به ذات به حساب آوردند. (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۵۸) از این بیان اشعری می‌توان فهمید که ایشان نظر خود در مورد صفات الهی از جمله اراده را از محدثان اهل سنت گرفته باشد؛ چراکه وی صفات را زائد بر ذات و قدیم می‌داند. متکلمان اشعری اراده خدا را قدیم و قائم به ذات می‌دانند و می‌گویند اراده غیر از علم و قدرت و صفتی است زائد بر ذات. (معروف الحسینی، ۱۳۸۸: ۲۲۵ - ۲۲۴)

اثبات اراده از نظر خواجه

خواجه دلیل مرید بودن خدا را آفرینش برخی مخلوقات و نیافریدن برخی دیگر و همین‌طور اختصاص هر مخلوقی به زمان خاص دانسته است. او در این مورد می‌گوید: «تخصیص بعض الممکنات بالایجاد فی وقت یدلُّ علی إرادته تعالی». (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۱) اینکه خدا برخی از ممکنات را در وقت خاص ایجاد کرد و برخی دیگر را ایجاد نکرد، دلیلی بر مرید بودن خداوند است. در این عبارت کوتاه، همان‌طور که علامه حلی استناد کرده است، به هر دو دلیل اشاره شده است و واژه «تخصیص بعض الممکنات» به یک دلیل و واژه «فی وقت» به دلیل دوم اشاره دارد. در توضیح سخن خواجه و اینکه چرا علم و قدرت نمی‌توانند عامل تخصیص باشند، باید گفت شأن قدرت، تأثیر گذاردن و آفریدن است و علم هم انکشاف معلوم نزد عالم است و نمی‌تواند مؤثر باشد. بنابراین باید عاملی باشد که سبب تخصیص هر موجودی در زمان و مکانی خاص شود. پس این عامل غیر از قدرت و علم است؛ چراکه قدرت و علم شامل همه زمان‌ها می‌شود. بنابراین عامل تخصیص علم به مصلحت است؛ یعنی اینکه خداوند از ازل می‌دانست آفرینش فلان موجود در فلان زمان یا مکان به مصلحت نظام احسن است و این علم، داعی بر ایجاد آن موجود در آن وقت شد و علم به مصلحت همان اراده است. پس اراده حق ثابت شد. نگارندگان در مورد صفات الهی معتقدند با توجه به آیات و روایات و حکم عقل باید پذیرفت که خداوند واجد صفات است و می‌توان به فهمی از خدا از طریق صفات نائل شد؛ چراکه ما معتقدیم هر چه در آسمان و زمین است، آینه کمال و جمال خداوندی است. به عبارت دیگر، هریک از کمالات انسان و سایر مخلوقات، در خداوند به‌نحو اکمل و اتم وجود دارد؛ زیرا خداوند واجب‌الوجود، بسیط محض و جامع همه کمالات و عطاکننده آنهاست. بنابراین تا زمانی که اطلاق صفتی بر ذات الهی محال نباشد، باید آن صفت را برای ذات خداوند پذیرفت. سخن امام خمینی علیه السلام در حل نزاع بین قائلان به اینکه اراده صفت فعل است و کسانی که صفت اراده را صفت ذات می‌دانند، راهگشا و با روایات اهل بیت علیهم السلام نیز قابل جمع است. به نظر امام خمینی علیه السلام صفات خداوند دارای دو مقام است:

۱. مقام اسما و صفات ذاتی: در این مقام، ذات الهی به لحاظ بساطت محض، تمام کمالات و جمیع اسما و صفات را داراست و تمام صفات جمال و جلال به بساطت ذات برمی گردند؛ زیرا ماورای وجود، نقص و قصور است و چون ذات حق صرف وجود است، پس صرف کمال و کمال محض نیز هست.

۲. مقام اسما و صفات فعلی: این مقام ظهور و تجلی اسما و صفات ذاتی است؛ همان مقام معیت قیومی که آیه شریفه: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید / ۴) بدان اشاره دارد و مقام مشیت مطلق که آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (دهر / ۳۰) آن را بازتاب می دهد و آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳) که بر این دو مرتبه دلالت دارد. (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۷۴: ۵۹۸)

بنابراین اراده هم یکی از صفات الهی و به نحو تشکیکی است که پایین ترین مرتبه آن در مخلوقات و بالاترین مرتبه آن عین ذات مقدس حق تعالی است. کلام معصوم علیه السلام درباره فعل بودن اراده، دلالت بر حصر معنای اراده ندارد؛ بلکه ناظر به یک مرتبه از صفت اراده است.

اثبات اراده الهی از نظر اشعری

اشعری اراده خدا را از نظر وجودشناسی، صفتی موجود، قدیم و قائم به ذات می داند و برای اثبات قدیم و ازلی بودن اراده الهی ابتدا به سراغ آیات قرآن رفته است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰) وی با استفاده از مفاد این آیه، هم قدیم بودن کلام الهی و هم قدیم بودن اراده الهی را اثبات می کند. از آنجاکه اشعری برخلاف اهل حدیث برای دلایل عقلی نیز اعتباری قائل است، در ردّ آرای معتزله به ادله عقلی روی می آورد. وی در مبحث اراده در پاسخ به معتزله می نویسد چون اراده از صفات ذات است، مانند صفت علم فراگیر می باشد و تخصیصی در متعلقش نیست. همچنین خدا خالق هر چیزی است و نمی توان چیزی - حتی افعال انسان - را از اراده خدا بیرون دانست؛ چنان که در قرآن آمده است: «فَعَالٌ لَمَا يَرِيدُ» علاوه بر اینکه قلمرو قدرت و سلطه خداوند نمی تواند آنچه متعلق اراده اش نیست، واقع شود؛ زیرا در این صورت مستلزم دو امر است: اثبات سهو و غفلت در خداوند و نیز اثبات عجز و سستی در او. (اشعری، ۱۹۵۲: ۲۴)

اشعری در جای دیگر دلیل عقلی دیگر بر ازلی بودن اراده الهی ذکر کرده است: موجود دارای حیات - مانند خداوند - اگر اراده تحقق چیزی را نداشته باشد، باید متصف به ضد اراده (سهو و کراهت) باشد. پس چون محال است که خداوند از قدیم متصف به ضد اراده بشود، اراده اش ازلی خواهد بود. در غیر این صورت هرگز نباید ایجاد چیزی را اراده کند؛ درحالی که این طور نیست؛ زیرا اگر خداوند همیشه به ضد اراده متصف بوده باشد، باید آن ضد اراده، قدیم باشد؛ زیرا عدم قدیم محال است. (همان: ۱۸)

نقد ادله اشعری در اثبات اراده الهی

آیه مذکور فقط شامل اراده فعلی الهی می شود؛ چراکه لفظ «کن» اشاره به اراده فعلی دارد. بنابراین اراده ذاتی

را که اشعری به آن معتقد است، شامل نمی‌شود. همچنین با توجه به ظاهر آیه نمی‌توان نظر اشعری را تأیید نمود؛ زیرا ظهور آن در عدم تخلف مراد از اراده است، نه قدیم بودن اراده یا کلام الهی. علاوه بر اینکه اشعری در مواردی قائل به تأخیر زمانی مراد از اراده می‌باشد.

در باره دلیل دوم (دلیل عقلی مبنی بر اثبات اراده و ازلیت آن) باید گفت این دلیل نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا از قبل، وجود اراده و ضد آن را مانند علم و جهل از ویژگی‌های موجود زنده دانسته است؛ درحالی که موجود زنده مانند خداوند که بی‌نیاز از هر فعلی ایجاد می‌باشد، لازم نیست در او یا اراده باشد یا ضد اراده، تا گفته شود چون ضد اراده در او محال است، پس اراده او ازلی و قدیم است.

مقایسه دیدگاه خواجه و اشعری در باب منشأ اراده

برخی از متکلمان امامیه قبل از خواجه نصیر از جمله شیخ مفید و شیخ طوسی - که بیشتر حدیث‌گرا بوده‌اند - صفت اراده را از جمله صفات فعلی خدا دانسته و برای تبیین صفات فعلی و ذاتی گفته‌اند: صفت ذات آن است که نتوان آن را از ذات حضرت حق سلب کرد؛ برخلاف صفت فعل که می‌توان آن را از ذات وی سلب کرد. برای نمونه، علم را نمی‌توان از ذات حق سلب کرد و گفت: «لم یعلم الله»؛ ولی صفات فعل مانند رزق را می‌توان از ذات او سلب نمود و گفت «لم یرزق الله». بنابراین با توجه به این مبحث، اراده را صفت فعل می‌دانند و معتقدند چون اراده را می‌توان از ذات خداوند سلب کرد و گفت «لم یرد الله»، پس اراده از صفات فعل الهی است، نه از صفات ذات. به نظر آنان، اگر اراده صفت ذات باشد، یا لازمه‌اش حدوث ذاتی باری تعالی است؛ زیرا ماهیت اراده صفتی حادث است و اگر چنین صفتی که ماهیتش حدوث است، در ذات باشد، لازمه‌اش حدوث ذات خواهد بود؛ درحالی که ذات حق قدیم است یا اینکه لازمه‌اش قدیم بودن عالم است؛ زیرا اگر اراده صفت ذات باشد، قدیم خواهد بود و اگر اراده قدیم باشد، مراد نیز قدیم خواهد بود؛ زیرا انفکاک مراد از اراده محال است. پس متکلمان حدیث‌گرا به دلیل این دو محذور (اگر اراده را ذات بدانیم، لازمه‌اش این است که ذات در معرض حوادث قرار می‌گیرد و دیگر اینکه باید جهان حادث را قدیم بدانیم) اراده را صفت فعل می‌دانند و آن را از ظاهر پاره‌ای از احادیث و روایات از جمله روایت عاصم در توحید صدوق برگرفته‌اند. (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۶۲: ۲۷ - ۲۶)

گفته شد که برخی متکلمان شیعه، مانند صدوق، مفید و طوسی و نیز نظام از متکلمان معتزلی قائل به اراده فعلی خدا هستند؛ اما دیگر متکلمان امامیه و اشعری قائل به ذاتی بودن اراده الهی هستند؛ با این تفاوت که اشاعره، اراده را زائد بر ذات می‌دانند؛ اما خواجه نصیر به تبعیت از حکما اراده را از صفات ذاتی و بلکه عین ذات می‌داند و در رد سخن اشاعره که اراده را در عین اینکه ذاتی می‌دانند، زائد بر ذات به حساب می‌آورند، گفته است: «اراده زائد بر ذات نیست؛ بلکه همان داعی بر فعل است.» (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۲)

خواجه نصیر در نفی زائد بودن صفات از خدا می‌گوید: وجوب وجود بر نفی معانی و احوال و صفات زائد بر

ذات دلالت دارد. به نظر وی، چون ذات خدا نیاز به هیچ معنای زائدی ندارد، پس صفات حقیقی او عین ذات اوست و خداوند به خودی خود، عالم و قادر و مرید است.

در این زمینه باید گفت اگر ذات خداوند از این مرتبه خالی باشد، لازم می‌آید بدون اختیار باشد و با توجه به اینکه خداوند واجب‌الوجود از همه جهات است، اراده را در مرتبه ذات داراست و این اراده عین ذات و بلکه عین صفات از جمله علم است.

در نقد سخن متکلمان امامیه قبل از خواجه از جمله شیخ صدوق، شیخ مفید و برخی از معتزله که اراده را حادث می‌دانستند، باید گفت اگر اراده خود فعل الهی است، به‌عنوان یک صفت کمالی از خدا نفی شده است و اگر چیزی غیر از فعل است، این امر مستلزم حدوث یا انفعال ذات الهی است؛ ولی بنابر نظر خواجه که اراده را ازلی و عین ذات می‌داند، این محذورات پیدا نمی‌شود و با توجه به مراتب اراده، مخالفت با روایات نیز لازم نمی‌آید. متکلمان اشعری به‌طور کلی اراده را صفتی زائد بر ذات، قدیم و ازلی می‌دانند. اشعری به‌عنوان نماینده این متکلمان در بیان زیادت صفات الهی (قائم به ذات بودن) و به‌خصوص صفت اراده می‌گوید:

باری تعالی عالم است به علم، قادر است به قدرت، حی است به حیات، مرید است به ارادت، متکلم است به کلام، شنواست به سمع و بیناست به بصر. این صفات ازلی است، قائم به ذات‌الله تعالی. نگوئید که این صفات عین ذات الهی است و نگوئید که غیر ذات اوست. چون نمی‌توان این مطلب را تصور کرد که ذات بدون حیات، حی باشد، بدون علم، عالم باشد، بدون قدرت، قادر باشد و بدون اراده، مرید باشد؛ بلکه خداوند عالم است از طریق علم، قادر است با قدرت، حی است با حیات و مرید است با اراده؛ چرا اگر کسی بگوید خداوند عالم است، ولی علمی وجود نداشته باشد، سخن او متناقض خواهد بود و در مورد سایر صفات نیز همین امر صادق است. پس مشخص شد که اراده قائم به ذات باشد و همچنین است دیگر صفات الهی. (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۲۲)

از مطلبی که از کتاب *مقالات الاسلامیین* نقل شده نیز همین نظر استفاده می‌شود.

اما خواجه در نقد نظر اشعری می‌نویسد: «وجوب وجود بر بقا و نفی صفات زائد بر ذات دلالت دارد.» (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۴) اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند، خداوند در اتصاف به آنها محتاج می‌شود و این در حالی است که احتیاج با وجوب وجود منافات دارد و در این صورت باید گفت صفات خداوند عین ذات اوست. خواجه به‌عنوان نماینده امامیه در اثبات عینیت صفات خدا با ذات او معتقد است اگر صفات عین ذات نباشند، این باعث می‌شود در خدا ترکیب راه یابد و در ترکیب هم اجزا به همدیگر نیاز دارند و این باعث نیازمندی خداوند به اجزا می‌شود؛ درحالی که این محال است. (همان: ۴۰۵) خواجه دلیل نفی ترکیب از خدا را وجوب وجود می‌داند و بیان می‌دارد:

وجوب الوجود يدلّ علي نفي ترکیب بعانیه. (همان)

وجوب وجود دلالت بر نفی ترکیب از خدا می‌کند. [یعنی واجب‌الوجود به‌هیچ‌وجه مرکب نیست].

آنچه از مقایسه وجودشناسی اراده الهی از نگاه خواجه و اشعری فهمیده می‌شود این است که هر دو بر عمومیت و وسعت قلمرو اراده الهی صحه می‌گذارند و هر دو معتقدند اراده حق تعالی از صفات ذاتی الهی است؛ با این تفاوت که خواجه‌نصیر اراده را از صفات ذاتی و عین ذات می‌داند.

از طرف دیگر، اشعری معتقد است اراده زائد بر ذات است. وی می‌خواهد با این بیان بر بساطت خداوند تأکید کند؛ چراکه معتقد است اگر صفات و از جمله اراده را عین ذات بدانیم، قائل به ترکیب شده‌ایم و ذات خداوند را محل حوادث قرار دادیم؛ یا اینکه اگر صفات را از نظر مفهوم عین ذات بدانیم، در این صورت حمل شیء بر خودش لازم می‌آید. (ایجی، ۱۴۱۹: ۳ / ۴۸ - ۴۷)

نگارندگان معتقدند با توجه به بساطت محض خداوند و اینکه او صرف‌الوجود و بسیط محض است، صفات خداوند با ذات او یکی هستند و وقتی صفات خداوند عین ذات او باشد، دیگر نباید در وجود آن محتاج به غیر باشد و پذیرش زیادت صفات بر ذات خداوند مستلزم پذیرش ترکیب در ذات اوست و این محال است.

مقایسه دیدگاه خواجه نصیر با اشعری در نسبت اراده الهی با افعال انسان

خواجه نصیر به‌عنوان نماینده امامیه بر این باور است که بنده، فاعل کارهای خودش است و این مطلب را ضروری و بدیهی می‌داند: «الضرورة قاضیه بإستناد افعالنا إلینا.» (حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۳) این نظریه را قبل از وی ابوالحسین بصری بیان کرده بود که خواجه نیز همین رأی را پذیرفته است. (شیروانی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۰۲) همچنین وی در انتساب فعل به بنده به آیات قرآنی فراوانی استناد کرده است؛ از جمله: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» (بقره / ۷۹) «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»، (انفال / ۵۳) و «بَلْ سَوَّغْتَ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (یوسف / ۱۸) (حلی، ۱۴۳۰: ۴۳۰ - ۴۲۸)

از نظر وی، افعال انسان ساخته و پرداخته خود اوست و خداوند به او قدرت داده تا آنها را انجام دهد یا ترک کند و انسان بدی و خوبی را به اختیار خود انجام می‌دهد.

مسئله افعال انسان از مسائل اساسی در مذهب اشعری است. وی معتقد است همه افعال بندگان مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد. فاعل حقیقی همه افعال خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به‌دست این انسان ایجاد می‌کند و مقصود از کسب نیز تعلق قدرت و اراده بندگان است، نه فعلی که حقیقتاً از جانب خداوند مقدر و ایجاد می‌شود.

اشعری در توجیه جبر و اینکه هیچ امری بدون اراده خداوند انجام نمی‌شود و اینکه اگر عده‌ای هدایت شده‌اند، خواست خدا بوده است، به آیات قرآنی استناد می‌کند. از جمله: «وَكَلِمَةُ اللَّهِ تَقَعُلُ مَا يُرِيدُ» (بقره / ۲۵۳) و «وَكُلُّ رُدُّوا لِعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام / ۲۸) و «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.» (سجده / ۱۳)

براساس این آیات، سنت خداوند براساس حکمتی که دارد، بر این نیست که همه امور براساس جبر پیش برود؛ زیرا در این صورت سنت امتحان، کسب کمالات اختیاری، ارسال رسل و ثواب و عقاب اعمال بی‌معنا می‌شد. همچنین در توجیه بیشتر آن به آیات دیگری اشاره کرده است: از جمله: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر / ۶۲) و «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ» (بقره / ۷) (همان: ۴۲۸)

وی برای اثبات اینکه افعال متعلق به خداست و خداوند فاعل حقیقی کارهاست، می‌گوید: اگر انسان فاعل حقیقی افعال خود می‌بود، این افعال به همان نحو که او دوست داشت و قصد می‌کرد به وقوع می‌پیوست و چنین نبود که چیزی برخلاف آنچه او دوست دارد و قصد می‌کند، واقع شود. بنابراین ناگزیر باید فاعل حقیقی دیگری جز انسان وجود داشته باشد و این فاعل همان خداوند است. (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۲۳؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۱ / ۶۰۳)

در پاسخ باید گفت انسان تنها در افعال اختیاری خود مسئول است و در افعالی که خارج از حیطه اختیار او باشد، مسئولیتی ندارد. خداوند خواسته، انسان با اختیار خود افعال را انجام دهد و بر آن بوده، تا حجت را تمام کند تا او بهانه‌ای نداشته باشد.

وی در جای دیگر درباره اینکه خداوند فاعل حقیقی همه افعال و از جمله افعال انسان می‌باشد، می‌گوید این تعمیم شامل فعل صادرشده از انسان هم می‌شود؛ زیرا اگر فعلی را که ظاهراً از انسان صادر می‌شود، از قلمرو اراده الهی خارج کنیم و به خدا نسبت ندهیم، لازمه‌اش ضعف یا سهو و غفلت خداوند از امور است؛ درحالی که خدا منزله از آن است که متصف به ضعف و ناتوانی شود. (اشعری، ۱۹۵۲: ۲۵)

نقد دیدگاه اشعری درباره فاعلیت مطلق خداوند

در اینکه قدرت خداوند مطلق است شکی نیست؛ اما این به‌معنای نفی اختیار انسان و علل و عوامل در جهان نیست. نظر اشعری هم به‌دلیل عقلی و هم نقلی قابل نقد است. طبق اصل علیت که یکی از اصول بدیهی و فطری است، نمی‌توان علل، عوامل و فاعل‌های واقع در جهان را انکار کرد. برای نمونه، اگر به انسان ضربه‌ای وارد شود، به‌دنبال ضارب می‌گردد. اگر ما فاعلیت انسان را در افعال اختیاری او نفی کنیم، این به‌معنای نفی قانون علیت است. پس انسان فاعل افعال خود است؛ اما این فاعلیت و علیت انسان در طول فاعلیت خداوند است و قدرت مطلق خداوند دلیل بر نفی فاعلیت انسان نخواهد بود. در قرآن کریم آیات بسیاری دال بر اختیار و آزادی انسان وجود دارد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳) و «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» (قصص / ۱۶)

ارتباط اراده الهی با فعل قبیح

بیشتر متکلمان اسلامی از معتزله و امامیه معتقدند خداوند بر فعل قبیح قدرت دارد و می‌تواند ظلم کند؛ ولی در خارج هرگز فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛ چراکه داعی بر انجام قبیح ندارد و دلیل اینکه خداوند بر فعل قبیح

قدرت دارد، این است که فعل قبیح از جمله ممکنات است و همه ممکنات مقدر حق واقع می‌شوند. پس فعل قبیح هم مقدر خداست؛ اما دلیل اینکه هرگز آن را انجام نمی‌دهد، آن است که خداوند فاعل مختار است و فاعل مختار بدون داعی و اراده، فعلی را انجام نمی‌دهد. خداوند مرید طاعات است، پس داعی بر فعل حسن دارد، به آن امر می‌کند. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۱)

در همین زمینه، خواجه ضمن تأکید بر قدرت مطلق خداوند می‌نویسد: «خداوند متعال قادر بر قبیح است، با آنکه قدرتش بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد؛ چون نسبت قدرت او با همه ممکنات برابر است و لذا شاید برخی ممکنات ذاتی، به علتی محال و ممتنع گردند.» (همان: ۴۲۲؛ شیروانی، ۱۳۸۶: ۱ / ۹۴) برخی از متکلمان مانند نظام گفته‌اند خداوند قادر بر قبیح نیست؛ چراکه مرتکب قبیح یا نسبت به انجام آن جاهل است یا نیازمند؛ درحالی‌که خداوند عالم و غنی مطلق است. پس صدور فعل قبیح از او محال است. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۱) خواجه در جواب می‌گوید:

امتناع صدور فعل قبیح از خداوند با نظر به حکمت اوست و این امتناع لاحق است و در امکان اصلی صدور قبیح از خداوند تأثیر نمی‌گذارد؛ یعنی به لحاظ قدرت خداوند، صدور فعل قبیح - مانند عقاب مؤمن - ممکن است؛ ولی به لحاظ حکمت خداوند صدور این کار از او محال است. (همان)

خواجه در جای دیگر ضمن تأکید بر قدرت مطلق خداوند، بر عدم صدور قبیح از خداوند به دلیل بی‌نیازی و آگاهی او از این افعال استدلال کرده، می‌گوید: «خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌کند و بی‌نیازی و آگاهی خداوند دو دلیل بر نفی صدور فعل قبیح از اوست.» (همان: ۴۲۰)

خواجه همان‌گونه که ارتکاب قبیح را منتفی می‌داند، اراده قبیح و اراده ترک حسن را هم از خدای متعال با توجه به بی‌نیازی و آگاهی او منتفی می‌داند و معتقد است حکیم به چیزی امر می‌کند که مرادش باشد و از چیزی نهی می‌کند که نمی‌خواهد. «اراده کار قبیح، قبیح است و نیز ترک اراده کار حسن، هم قبیح می‌باشد و این به دلیل امر به کار حسن و نهی از کار قبیح است.» (همان: ۴۲۲)

اشعری معتقد است چون خداوند فاعل و خالق همه افعال است، پس فعل قبیح هم از او صادر شده است. همان‌طور که اگر فعلی از خدا صادر شود، بدون اراده او، مستلزم سهو و ناتوانی است، اگر فعلی که خدا آن را اراده نکرده است، از غیرش (انسان‌ها) صادر شود نیز مستلزم سهو و غفلت و ناتوانی است. (همان)

اشعری برای تأیید گفته‌های خود به آیات استناد کرده است. از جمله می‌گوید اگر از ما بپرسند دلیل شما بر اینکه هر چیزی و هر فعلی با اراده خدا واقع شده چیست، در جواب می‌گوییم قرآن دلالت می‌کند که کفر و معصیت مخلوق الهی‌اند. پس اگر مخلوق خدا هستند مراد او هم هستند؛ زیرا محال است آنچه او نخواهد، ایجاد کند: «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ ... إِيَّيْ أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ ...» (مائده / ۲۹ - ۲۸) (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۲۷)

از جمله فعل‌های قبیح، کفر و معصیت است که اشعری با طرح مسئله‌ای از معتزله می‌پرسد شما چرا از اینکه بگویید خداوند اراده تحقق کفر را داشته است، پرهیز می‌کنید؟ کفری که خدا می‌داند، قبیح و فاسد و متناقض ایمان است. اگر معتزله بگویند: امر فاسد و قبیح را جز سفیه و فاسد اراده نمی‌کند، چون صدور قبیح از حکیم جایز نیست، اشاعره می‌گویند: خداوند متعال فاعل هر موجودی است. پس کارهای قبیح که انجام می‌گیرد، مستند به خداوند بوده، با اراده او تحقق می‌یابد.

خواجه در جواب این شبهه می‌گوید: برخی از کارها به ما برمی‌گردد و فاعل، ما انسان‌ها هستیم و نباید آنها را به خداوند استناد دهیم. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۳)

باز اشاعره گفته‌اند: اگر خدا خواست که ما نیکوکار باشیم و ما غیر آن را خواستیم و اراده ما پیش رفت، لازم می‌آید خدا مغلوب ما گردد. خواجه در جواب اینها می‌گوید وقتی خداوند کاری بخواهد و بنده خلاف آن را میل کند، مراد خداوند واقع می‌شود؛ چراکه اراده انسان در طول اراده خداست. پس واقع شدن خواست خداوند بر میل بنده اولویت دارد.

اشعری با مقایسه‌ای بین علم و اراده درصدد اثبات نظر خود و انکار ایده معتزله در باب تعلق اراده الهی به همه شرور و معاصی از جمله افعال قبیح است. او می‌گوید از معتزله می‌پرسیم چه کسی به صفت الوهیت و اقتدار سزاوارتر است؟ کسی که از ازل به همه چیز علم دارد یا کسی که به بسیاری چیزها علم ندارد؟ به معتزله می‌گوییم همین سؤال درباره اراده هم مطرح است. اگر درباره علم می‌گویید هیچ چیز از قلمرو علم الهی خارج نیست، درباره اراده نیز همین را باید بگویید. (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۲۴) پس شرور هم متعلق اراده و علم الهی است.

اشعری معتقد است از آنجاکه خدا قادر مطلق است، ناگزیر خالق شرور نیز هست؛ لیکن تأکید دارد که رابطه آفرینش آن چنان نیست که شر به همان اعتبار به خدا نسبت داده شود که به شخصی بدکار نسبت داده می‌شود؛ بلکه این رابطه شبیه آفرینش حرکت از جانب خدا در یکی از آفریدگانش است؛ خدا به علت آفرینش این حرکت، متحرک توصیف نمی‌شود. اشعری همچنین شواهدی اقامه می‌کند که براساس آنها عمل ارادی یک انسان چه بسا در پدید آوردن علم شر یا موقعیت شری سهیم باشد و با این همه، خود آن انسان به هیچ وجه بدکار نباشد. برای نمونه، در قصه قرآنی یوسف، هنگامی که او به اغواگری‌های همسر ارباب خود (عزیز مصر) جواب رد داد و آن زن وی را به زندان تهدید کرد، فریاد برآورد: «خدایا، زندان را از آنچه مرا به‌سوی آن می‌خوانند، خوش‌تر دارم.» (یوسف / ۳۳) یوسف بدین‌سان در تلاش بود تا به خدای خود خدمت کند و از گناه بپرهیزد و به‌اعتباری حبس خود را خواست که این حبس ظالمانه و شر بود. (همان: ۱۲۸)

اشعری می‌خواهد با این بیان شر را به خداوند نسبت دهد؛ درحالی که این مطلب (حبس) از نظر ما انسان‌ها شر محسوب می‌شود و خیر کثیر به‌دنبال این به‌اصطلاح شر قلیل بوده است و از آنجاکه خداوند خیر محض است، برای انسان هم جز خیر و نیکی را نمی‌خواهد.

نقد و بررسی

اگر منظور از عینیت اراده با صفت علم - که خواهه بیان کرده - و عینیت آن با حبّ - که از سخن اشعری فهمیده می‌شود - از نظر مفهومی باشد، این امر مستلزم انکار اراده ذاتی و برخلاف آیات و روایات می‌باشد. علاوه بر اینکه اراده به معنای حبّ درباره خداوند - که در کلام اشعری ذکر شده - امری مبهم است. همین‌طور در تعریف اراده که اشاعره آن را مخصص یکی از دو طرف مقدر بیان می‌کنند، باید گفت این معنا برای تفسیر اراده حق تعالی درست نیست؛ چراکه اراده فعلی حق نسبت به علم ذاتی و حبّ ذاتی او، مخصص و نسبت به واقع خارجی، عین ایجاد و در مرتبه ذات، عین علم ذاتی و حب ذاتی است. پس تفسیر اراده به مخصص یکی از دو طرف قدرت در واقع تفسیر اراده انسان است، نه اراده حق تعالی. اگر اراده را از نظر مصداق، عین علم و حبّ بدانیم، معنایی درست است که البته نظر خواهه هم همین است؛ چراکه اراده زائد بر داعی را نفی کرده و معتقد به عینیت ذاتی اراده است. مراد از آن در خداوند عین معلوم خارجی است و اراده عین ایجاد است و در مرتبه ذات نیز مراد عین معلوم و عین محبوب است.

درباره بررسی رابطه اراده الهی با افعال و اراده انسان باید گفت هر دو گروه - طرفدار جبر و تفویض (اشاعره و معتزله) - نتوانستند این بحث را به تعادل بکشند و جانب افراط و تفریط را گرفتند؛ چراکه اشاعره معتقد بودند خالق همه افعال انسان خداست و بنده در ایجاد آنها هیچ تأثیری ندارد. البته اشعری برای توجیه اختیار انسان، نظریه کسب را مطرح کرد؛ به این صورت که خداوند اختیار را به صورت «کسب» در بندگان آفریده و افعال مخلوق خداوند و ایجاد آنها مقارن با اختیار بنده می‌باشد؛ بی‌آنکه انسان در این اختیار یا در مقارن بودن فعل با آن دارای قدرت مؤثر باشد. (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۵) اشعری با اعتقاد به کسب می‌خواست ثواب و عقاب مترتب بر اعمال را صحیح بشمارد.

در مقابل، معتزله برای پرهیز از جبر به اختیار مطلق معتقد شد و با این عمل به خداوند نسبت عجز داد. برخی از ایشان مانند ابوالحسن بصری با شیعه امامیه هم‌رأی هستند؛ چراکه استناد افعال به انسان را ضروری می‌دانند. (حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۴)

در رد نظریه «کسب» اشعری گفته شده که این عقیده، انسان را از محدوده مجبور بودن او در افعال خویش بیرون نمی‌برد، و وجود این نوع قدرت، نقشی در عمل ندارد و نمی‌تواند ثواب و عقاب مترتب بر افعال را توجیه کند. (معروف الحسینی، ۱۳۸۸: ۲۵۲؛ حلی، ۱۴۳۰: ۴۲۴) بنابراین هیچ‌کدام از دو گروه نتوانسته‌اند برای تصحیح تکلیف و ثواب و عقاب شیوه مناسبی را انتخاب کنند؛ چراکه اشاعره قدرت انسان را در ایجاد فعل مؤثر نمی‌دانند و معتزله معتقدند خداوند بر هیچ‌یک از افعال بندگان قدرت ندارد. بنابراین امامیه در برابر اشاعره و معتزله موضعی میانه دارند که نه رأی اشاعره را پذیرفته‌اند و نه نظریه معتزله را تأیید کرده‌اند؛ بلکه معتقدند افعال انسان ساخته و پرداخته خود اوست و خداوند به او قدرت اراده داده تا آنها را به‌جا آورد یا ترک

کند. انسان بدی و خوبی را به اختیار خود انجام می‌دهد؛ زیرا قادر است آنها را انجام دهد یا ترک کند و قدرتی که به انسان داده شده، تنها به یکی از دو طرف تعلق ندارد. اراده خدا در بعد تشریح، امر به خوبی و نهی از بدی و در بعد تکوین، صدور فعل اختیاری از انسان است.

نتیجه

آنچه از اندیشه ابوالحسن اشعری درباره صفات و به‌ویژه اراده الهی می‌توان فهمید، این است که اشعری صفات را برای خداوند ثابت دانسته، در مورد صفات ذاتی قائل به زیادت آنها بر ذات و قدیم و ازلی بودن آنهاست. وی اراده را هم صفتی ایجابی، قائم به ذات و قدیم دانسته و معتقد است اگر خداوند مرید نباشد، واجب است به یکی از اضداد اراده نظیر، سهو، کراهت و سایر آفات متصف شود. وقتی محال است خداوند همواره به ضد اراده موصوف باشد، پس همواره مرید بوده است؛ زیرا لازم می‌آید در غیر این صورت به‌هیچ‌وجه چیزی را اراده نکند؛ چراکه اگر خداوند همیشه به ضد اراده موصوف باشد، باید آن ضد اراده قدیم باشد؛ زیرا عدم قدیم نیز مانند حدوث قدیم محال است. از این رو باید خداوند هیچ‌گاه چیزی را اراده نکند و این باطل است.

اشعری قائل به استقلال صفات از یکدیگر بوده، آنها را مصداقاً و مفهوماً جدا از هم می‌داند. همه افعال بندگان مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد و فاعل حقیقی همه افعال، خداوند است. انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به‌دست این انسان ایجاد می‌کند.

در بسیاری از موارد، آرای خواجه نصیر در مقابل اشعری است. برای نمونه، خواجه اراده را داعی بر فعل نامیده و معتقد است اراده صفتی موجود، ذاتی و بلکه عین ذات است. او در نفی زیادت آن بر ذات معتقد است اگر اراده را زائد بر ذات بدانیم، دو محذور پیش می‌آید: یا قدیم است که منجر به تعدد قدما می‌شود یا حادث است که مستلزم تسلسل می‌شود که هر دو باطل است. خواجه اراده را عین دیگر صفات ذاتی می‌داند معتقد است این صفات از نظر مصداق عین هم هستند؛ با این تفاوت که اراده علت اخیر فعل است.

آرای خواجه نصیر به‌عنوان متکلم شیعی چه در معناشناسی صفت اراده الهی و چه در بعد وجودشناختی آن و همچنین در تبیین اراده الهی و نسبت آن با ذات و با سایر صفات و رابطه اراده الهی با اختیار، استحکام بیشتری دارد و از بسیاری از اشکالات مانند جبر و تفویض در افعال انسان که بر متکلمان اشاعره و معتزله در این زمینه وارد می‌شود، در امان است؛ در عین حال برخی از توجیهاات و دلایل وی دارای اشکال است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۲، مقالات الاسلامیین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳. _____، ۱۳۹۷ق، الابانة عن اصول الديانة، قاهره، دارالانصار.

۴. _____، ۱۹۵۲م، *اللمع فی الرد اهل زیغ والبدع*، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه.
 ۵. الهباشتی، علی، ۱۳۸۶، *اراده خدا (از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان)*، قم، بوستان کتاب.
 ۶. امام خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۴، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۷. _____، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، مترجم احمد مهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۸. ایجی، عضدالدین، ۱۴۱۹هـ.ق، *المواقف*، شرح سیدشریف جرجانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۹. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۸۹، *تاریخ اندیشه های کلام اسلامی*، مترجم حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۳۰ق، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ دوازدهم.
 ۱۱. _____، ۱۳۸۰، *باب حادی عشر، الجامع فی الترجمة النافع*، شرح فاضل مقداد، مترجم محمدعلی حسین شهرستانی، تهران، دانش پرور.
 ۱۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۳. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدارالسامیه.
 ۱۴. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی و منطقی*، تهران، امیرکبیر.
 ۱۵. شهرستانی، عبد الکریم، ۱۳۸۷، *توضیح الملل ترجمه الملل والنحل*، مترجم مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
 ۱۶. شیروانی، علی، ۱۳۸۶، *شرح کشف المراد*، قم، مؤسسه دارالعلم.
 ۱۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، بی تا، *رسالة فی اعتقادات*، ترجمه سیدمحمدعلی بن سید محمد الحسنی، تهران، علمیه اسلامیة.
 ۱۸. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، *اجوبه مسائل النصیریه*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۲۰. معروف الحسنی، هاشم، ۱۳۸۸، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی.
 ۲۱. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، با اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی
- مقاله
۲۲. بهشتی، احمد، بهار ۱۳۸۷، مقاله «اراده الهی از نگاه متکلمان امامی، اشعری و معتزلی»، *مقالات و بررسی ها*، شماره ۱ (پیاپی ۸۷)، دانشگاه تهران (ویژه فلسفه و کلام)، ص ۵۴ - ۳۵.