



مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی

حسین نعیم‌آبادی*

محمد تقی سبحانی**

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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

مقدمه

دلیل خلق این جهان چیست؟ چرا خداوند جهانی جز این جهان و با کیفیتی متفاوت خلق نکرد و به چه دلیل جهانی دیگر به همراه جهان کنونی خلق نشد؟ چرا کیفیت این جهان بدین گونه است و بدان گونه نیست و در مقیاسی محدودتر، دلیل خلق فلان شیء چه می تواند باشد؟ اینها پرسش های مهمی بودند که ذهن دانشمندان جهان شناس را همواره به خود مشغول داشته اند. به بیان دیگر، متفکران در طول تاریخ به دنبال پیدا کردن دلیلی برای ترجیح خلق این جهان با کیفیت کنونی بودند و این پرسش را مطرح می کردند که چرا خداوند چنین مخلوقاتی را خلق کرد. اما پاسخ های آنان غالباً یا از انسجام درونی و منطقی برخوردار نبود و یا با بینش توحیدی در ادیان الهی در تضاد قرار می گرفت. ادیان ابراهیمی به دنبال تبیین معنایی از فعل الهی بودند که به نحو ملموسی با اراده و مشیت الهی گره می خورد. از همین روی، متکلمان مسلمان که نمی توانستند جهات مخصّص بودن علم و قدرت را در مورد خلقت جهان بپذیرند،^۱ مبتنی بر عقل و منابع وحیانی، این مخصّص را «اراده» می دانستند. به هر ترتیب، مباحث مربوط به افعال الاهی، به دلیل نقش معرفتی ای که در شناخت ذات و صفات خداوند دارند و به لحاظ ارتباط تنگاتنگ با جهان شناسی^۲ یعنی پیدایش جهان و همه تحولات پس از آن و همچنین به دلیل نقش اساسی ای که در مبانی انسان شناختی^۳ (نسبت فاعلیت خداوند با حوزه اراده انسان) دارند، از اهمیت بسیار برخوردارند.

این نوشتار عهده دار پیدا کردن پاسخ های متمایزی برای پرسش هایی مرتبط با مبانی امامیه نخستین درباره اراده الهی است. پاسخ به این پرسش ها ما را به یک نظام واحد منسجم که مبانی اصلی و بنیادین فکری امامیه نخستین را به نحو مطلوبی برجسته می کند، مرتبط می سازند. این پرسش های بنیادین که هر یک سرچشمه پیدایش دیدگاه های

۱. ذات، قدرت و علم که مورد توجه فیلسوفان بود، از نظر متکلمان نمی توانستند مخصّص یا عامل مناسبی برای ترجیح یک گونه خاص از خلقت و یا یک زمان خاص برای خلقت باشند؛ چون در ذات الاهی که همه چیز علی السویه است و در قدرت نیز فرض بر این است که نسبت به انجام همه افعال (خلق «الف» و خلق «ب») و خلق «ج» مساوی است و به همین منوال در علم نیز این تساوی وجود دارد و از آغاز علم به همه فروض به طور مساوی وجود دارد. بنابراین، تنها چیزی که برای تخصیص باقی می ماند اراده خداوند است.

2. cosmology

3. anthropology





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

۱. تمایزات مهم امامیه در فعل و اراده

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

۱.۱. نسبت اراده با ذات

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

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

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

اما مباینت ارادهٔ الهی با ذات الهی همچنین در بسیاری از روایات مورد توجه قرار گرفته است. مجموعه‌ای از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت، اراده را به عنوان صفت فعل و مخلوقی که وجودش نیازمند یک متعلق است، معرفی کرده‌اند. این روایات به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند. گروهی از روایات، اراده را به صراحت، حادث (برقی، ۱۳۷۰: ۲۴۵، ح ۲۴۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۷، ح ۱۸) یا مخلوق (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۰، ح ۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۹) معرفی کرده‌اند. دستهٔ دوم روایاتی‌اند که امکان نفی اراده از خداوند را به‌گونه‌ای که هیچ نقصی بر او وارد نشود، فراهم می‌کنند. بر مبنای این روایات، صفات فعل - بر خلاف صفات ذات، مثل علم و قدرت - صفاتی‌اند که استناد نقیض آنها به خداوند، نقصی بر خداوند به حساب نمی‌آید.

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





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

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

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

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

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

۳. ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶/ق ۱۱۴۱ م) - شاگرد ابوالحسن بصری - به نقل قول ابوالحسنین در این باره

۲.۱. تغایر اراده تشریحی و اراده تکوینی

سطح بسیار عمیق‌تری نیز در روایات امامیه با عنوان «تغایر اراده تشریحی با اراده تکوینی» وجود داشت که از اهمیت بسیار بالایی - دست کم در نظریه ممتاز امامیه درباره امر بین الامرین - برخوردار بود. توضیح این که مسئله‌ای که سبب سرگردانی فیلسوفان شده بود، به وسیله این نظریه متکلمان مبنی بر این که «اراده تکوینی خداوند که بی گمان حاکم بر همه چیز است، گاه با اراده تشریحی اش در تضاد قرار می‌گیرد»، به نحو متکاملی حل و فصل شد. این از منظر متکلم امامی در دوره نخستین، پذیرفته شده بود که ممکن است خداوند به امری راضی نباشد، اما به طور تکوینی آن را مشیت کند.

شواهد و مستندات این ادعا بیش از حد لازم است. جالب است که ابوبصیر که شهرت کلامی هم ندارد و به عنوان محدث مطرح می‌شود، به پرسشی عمیق در این باره از امام علیه السلام می‌پردازد. او پس از این که امام علیه السلام مراحل اراده را بیان می‌کند، کنجکاوانه به طرح پرسشی می‌پردازد که دقیقاً با این دغدغه که آیا اراده تشریحی خداوند می‌تواند با اراده تکوینی در تضاد باشد، مرتبط است. او در پایان می‌پرسد: «و احب؟» به این معنا که آیا اگر خداوند مشیت، اراده، تقدیر و قضا می‌کند همواره به این معناست که این کار مورد رضایت او نیز هست؟ امام علیه السلام در این جا احتمالاً به این دلیل که مصلحت نمی‌دید به مباحث عمیق‌تری بپردازد، تنها جوابی منفی به صورت صریح و قاطع ارائه می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۰، ح ۲). در جای دیگر امام علیه السلام به صراحت اعتقاد خود به اراده و ارتباط آن با تشریحات را این گونه بیان می‌کند: «گاهی خداوند امر به چیزی می‌کند در حالی که آن را مشیت نمی‌کند و گاهی چیزی را مشیت می‌کند، در حالی که بدان امر نکرده است. برای مثال، به ابلیس امر می‌کند که به آدم سجده کن و مشیت می‌کند که ابلیس سجده نکند و اگر مشیت او این بود که سجده کند، ابلیس سجده می‌کرد. به همین ترتیب، خداوند آدم را از خوردن از درخت ممنوعه نهی کرد، اما مشیتش این بود که آدم از آن درخت بخورد، در حالی که اگر خداوند مشیت نمی‌کرد [و مشیت آدم را تأیید نمی‌کرد] آدم نمی‌توانست میوه درخت را تناول کند» (کلینی، ج ۱: ۱۵۰، ح ۳).

می‌پردازد که «ان الاراده هی الداعی الخالص او المترجح علی الصارف الی الفعل فی الشاهد والغائب» (نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۷۴۱). او به صراحت اراده را علم دانسته است (نک ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۹۲).





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

متکلمان نخستین معتزله نیز به دلیل قرابت فکری‌ای که در این زمینه با اصحاب امامیه در کوفه داشتند، آشکارا این ایده آنان را پذیرفتند. ابوالهذیل بصری (م ۸۴۱/۲۲۷) که شباهت دیدگاه‌های او با آرای کوفیان امامی در مواضع متعددی روشن شده است، افزون بر این که اراده خداوند را چیزی غیر از امر او به اشیاء معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۸۹ - ۱۹۰)، با تعبیر «ان الله اراد معاصی العباد بمعنی انه خلی بینهم و بینها» (همان: ۱۹۰) در قرابتی وثیق با اصحاب امامیه به اراده خداوند نسبت به معاصی بندگان تصریح می‌کند.

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

۱.۳. مراحل اراده

مجموعه نصوص درباره اراده ما را به مفهومی از اراده رهنمون می‌شوند که به نحو متکاملی اراده خداوند را به مراحل تفهیم می‌کنند که با دیدگاه فیلسوفان و حتی متکلمان متأخر در تنافی است. این روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند که در نگاه نخست روایت‌گر

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

تبیین‌های متضادی از مفهوم اراده هستند. دسته نخست، اراده را غیر از ذات الاهی، غیر از فعل الهی (مخلوقات یا مراد) و غیر از فعل مصدری (اراده کردن) می‌دانند و در واقع، آن را منشأ فعل مصدری می‌دانند از جمله این روایات می‌توان به نمونه زیر اشاره کرد: «خدا بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم کند و امضاء فرماید پس امضاء کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدر ساخته و مقدر کند آنچه را اراده کرده... و علمش مقدم بر مشیت است، مشیت در مرتبه دوم است و اراده در مرتبه سوم و تقدیر بر حکم مقرون بامضاء واقع شود، و برای خدای تبارک و تعالی نسبت به آنچه بداند هر گاه که بخواهد و در آنچه اراده کند برای تقدیر اشیاء، بداء است. ولی اگر حکم مقرون به امضاء گشت دیگر بدائی نیست»^۱.

در این روایات، اراده در کنار علم، مشیت و مراحل دیگر به عنوان یکی از منشآت فعل الهی تصویر شده است. برخی روایات دیگر همچون روایت «لایکون شیء فی الأرض و لا فی السماء الا بهذه الخصال السبع بمشیه و اراده و قدر و قضاء و إذن و کتاب و اجل» (همان: ۱۴۹) به روشنی اراده را در کنار مراحل دیگر پیشافعلی قرار می‌دهند.

به این ترتیب، می‌توان گفت که بسیاری از روایات باب اراده با معنای فعل مصدری از اراده کاملاً مخالفند. با این حال، دسته دیگر روایات، اراده را همان فعل مصدری تلقی می‌کنند. این روایات ظاهراً با آیه شریفه «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (سوره یس: آیه ۸۲) سازگاری زیادی دارند؛ زیرا این آیه شریفه با محصور کردن اراده با واژه «انما» به ما نشان می‌دهد که فعل خداوند چیزی جز تحقق شیء خارجی (فیکون) نیست و فیکون را می‌توان به معنای تحقق شیء (فعل مصدری) گرفت. گویا نمونه این تلقی از اراده در روایتی که در آن از امام علیه السلام درباره تفاوت اراده خداوند و انسان پرسش می‌شود، وجود دارد؛ در این روایت امام پس از تبیین تفاوت اراده انسان و خداوند با این بیان که ضمیر (به معنای آنچه از ذهن انسان می‌گذرد) در اراده آدمی، نقش اساسی دارد، تأکید می‌کند که اراده خداوند «احداث فعل» است و نه چیزی دیگر.^۲ روشن است که این تعبیر

۱. عِلْم و شاء و اراد و قدر و قضی و أمضی فأمضی ما قضی و قضی ما قدر و قدر ما اراد... و العِلْم متقدم علی المشیه و المشیه ثانیه و الاراده ثالثه و التقدیر واقع علی القضاء بالامضاء فله تبارک و تعالی البداء فیما علم متی شاء و فیما اراد لتقدیر الأشیاء فإذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۸-۱۴۹).

۲. «ارادته احداثه لا غیر ذلک»: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰۹.





ما را به یاد اراده‌ای که به معنای فعل مصدری است می‌اندازد، به‌ویژه این‌که در ادامه می‌فرماید: «فأرادة الله الفعل لاغير ذلك» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰۹)، اما حقیقت امر چیز دیگری است؛ زیرا در برابر این روایات اندک، روایاتی بیشتر از حد تواتر وجود دارند که در آنها اراده چیزی غیر از فعل مصدری تلقی شده است. این روایات که در آن به جای اراده، بر امضاء تأکید شده است، اراده در حق تعالی را مشتمل بر مراتبی می‌دانند که از مشیت، اراده، تقدیر و قضا می‌گذرد و به امضاء می‌رسد: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَدْيِهِ الْخِصَالِ السَّعْبِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ»^۱.

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

از سوی دیگر روایات باب بدهاء نیز ما را به اراده‌ای رهنمون می‌شوند که قابلیت بازگشت دارد؛ خداوند چیزی را تقدیر می‌کند و سپس آن را باز می‌گرداند (همان، ج: ۱، ۱۴۶، باب البدهاء). این روایات نیز به ما گوشزد می‌کنند که قابلیت بدین معناست که هنوز اراده الهی به فعل خارجی تبدیل نشده است و گرنه بازگشت بی‌معنا خواهد بود.

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

۱. کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹، ح ۱ و ۲؛ همان، ۱۴۸، ح ۱۶: «سئل العالم كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد».

کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰۹، ح: ۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج: ۲، ۱۶، ح: ۳، اما امام در پاسخ به پرسش‌گری با سطح دانشی عمیق‌تر که از تساوی اراده خداوند با احداث می‌پرسد، مراحل هفت‌گانه فعل الهی را برمی‌شمرد که در نتیجه، اراده را از آنچه ما آن را فعل مصدری می‌نامیم، کاملاً میرا می‌کند (برای مثال، نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹).

به هر ترتیب، مجموعه کامل این روایات که از جریان‌های حدیثی و کلامی مختلف، شخصیت‌هایی همچون علی بن ابراهیم و یونس بن عبدالرحمن، ابوبصیر، احمد بن محمد بن ابی نصر، به‌دست رسیده است، نشان می‌دهد که هیچ چیز در عالم رخ نمی‌دهد، مگر این که مراحل اراده را بگذراند (برای مثال، نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹؛ همان: ۱۵۰).

از این منظر مراتب تقدیری فعل دارای چند مرتبه و مرحله است: مشیت، اراده، تقدیر، قضاء و امضاء (شامل اذن، کتاب، أجل). این مراتب در روایات اهل بیت علیهم‌السلام با دقت توضیح داده شده‌اند. برای نمونه، بیان شده است که مشیّت به معنای ابتداء الفعل (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰) یا ذکر الاول^۱ است که می‌توان آن را به‌خطور تصمیمی در ذهن تشبیه کرد. تقدیر به معنای هندسه و تعیین محدوده تصمیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰ و ۱۵۸) قضا به معنای ابرام، تقدیر و تثبیت آن است (همان، ج: ۱، ۱۵۸) و امضاء مرحله انتقال از تقدیر به تکوین است. بدین ترتیب، تازمانی که اراده به مرحله امضاء نرسیده هنوز «شیء مذکور»^۲ به حساب نمی‌آید، بلکه شیء مقدر است (همان: ج: ۱، ۱۴۷، ح: ۵). تمام این مراحل بنابر روایات در علم فعلی خداوند است؛^۳ علم است چون از جنس معرفت است و هنوز چیزی بیشتر از شیء مقدر نیست، علم فعلی است، چون قرار است با علم ذات اشتباه نشود. به هر ترتیب، هر چند همین که خداوند شیء را مشیت یا تقدیر می‌کند آن را خلق کرده است، اما این خلق، خلق علمی است و هنوز به مرحله خلق عینی و تحقق خارجی نرسیده است (نک مجموعه روایات در این باب در کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۹-۱۵۲ و ۱۵۵-۱۶۰).

۱. «ما المشیة؟ هو الذکر الاول» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۵، ۱۱۷).

۲. اشاره به آیه شریفه ﴿هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکوراً﴾ (سوره انسان: آیه ۱).

۳. توحید افعالی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام همین است که هیچ چیزی در آسمان و زمین یافت نمی‌شود، مگر این که خدا آن را تقدیر کرده و این مراحل را گذرانده باشد. همچنین در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام انسان نیز اراده دارد، اما در عین حال بر این تأکید می‌شود که «بمشیتی کنت انت الذی تشاء لنفسک ما تشاء» (کلینی، الکافی، ج: ۱، ۱۵۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸، ح: ۶) و «بارادتی کنت انت الذی ترید لنفسک ما ترید» (همان: ۳۴۰، ح: ۱).





در فعل انسانی نیز البته، با دو تفاوت اساسی همه این مراحل وجود دارد؛ یعنی انسان نیز برای انجام هر کاری معمولاً مراحل مشیت، تقدیر، قضا و امضاء را می‌گذراند، با این تفاوت که اراده انسان در ضمیر و نفس اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۹، ح ۳) برخلاف خداوند که خارج از اوست و دیگر این که فعل انسان در نهایت، برای امضاء و انجام به سبب مُهَيِّج (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) یا به بیان دیگر «سبب وارد من الله» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۸) نیازمند است که این امر در فعل الهی منتفی است.

۲. لوازم نظریه اراده در دیگر معارف

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

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

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

تمایزات اساسی دیگری نیز در موضوع بدهاء قابل مشاهده است. از منظر متکلم کوفی، بدهاء در اراده‌ای که صفت فعل است صورت می‌گیرد نه در علم. به بیان دیگر، بدهاء مختص به اراده است هر چند خاستگاه و منشأ آن در علم خداست. بدهاء از علم الاهی (من) از منظر متکلم کوفی از سوی خداوند امکان دارد، در حالی که بدهاء در علم الاهی (فی) موجب تغییر در ذات خواهد شد. در گزارش‌هایی که به روشنی حاوی خط متکلمان و محدثان کوفی است برای خداوند دو علم در نظر گرفته شده است که بدهاء، از علم دومی سرچشمه می‌گیرد که ملائکه، پیامبران و امامان از آن آگاهی دارند، نه از علم اولی که مکنون و نهفته است و تنها خداوند از آن برخوردار است (صفا، ۱۴۰۴: ۱۰۹، ۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷، ح ۶). به همین ترتیب، در برخی روایات از اعتقاد وقوع بدهاء در علم الاهی نهی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۱۱، ح ۳۰).^۲

این مسئله از اهمیت بسیار بالایی در اندیشه کلامی کوفه برخوردار است که اراده الاهی و علم ذاتی حق تعالی با یکدیگر متفاوت هستند؛ هیچ علمی اراده نیست و هیچ اراده‌ای علم نیست، با این حال، اراده از علم سرچشمه می‌گیرد. امام علیه السلام در روایتی، به تبیین این موضوع می‌پردازد که هرگونه تقدم و تأخر یا محو و اثبات یا هر تغییری در امور، در اراده الاهی رخ می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۶، ح ۶۲)^۳ و در مقابل، هرگونه تغییر در علم الاهی به کلی انکار و نفی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۱۱، ح ۳۰).

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

۲. «من زعم ان الله عزوجل يبدو له في شيء لم يعلمه امس فابروا منه».

۳. عن حمران قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» فقال: يا حمران إنه إذا كان ليلة القدر ونزلت الملائكة الكتبة إلى السماء الدنيا - فيكتبون ما يقضى في تلك السنة من أمر، فإذا أراد الله أن يقدم شيئا أو يؤخره - أو ينقص منه أو يزيد - أمر الملك فمحا ما يشاء ثم أثبت الذي أراد».





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

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

افعال الانسان اختیار له من وجه، اضطرار من وجه؛ اختیار من جهة انه ارادها واكتسبها واضطرار من جهة انها لا تكون منه الا عند حدوث سبب

۱. برای مثال، نک تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» که درباره اجل مسمی و اجل حتمی نازل شده است با این روایت که «ف... الأجل المفضی هو المَحْتُمُ الَّذِي قَضَاهُ اللَّهُ وَحْتَمَهُ - وَالْمُسَمًّى هُوَ الَّذِي فِيهِ الْبَدَاءُ بِقَدَمٍ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَالْمَحْتُمُ أَيْسَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَلَا تَأْخِيرٌ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۹۴).

۲. بغدادی می‌گوید: «والكعبی مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد» (بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸: ۹۵).

از ديگر موضوعات مهم، «استطاعت» بود. استطاعت هر چند سبب اختلاف نظرهای عميق در ميان اصحاب كوفه و تفكيك متكلمان و محدثان مدرسه كوفه - تا سال ها و سده ها - به دو گروه «قبل الفعلي» و «مع الفعلي» شده بود (رحمی، ۱۳۹۲: ۸۶)، اما باز هم در يك نقطه به تلاقی راهبردی می رسید که آن را از ديگر دیدگاه ها متمایز می کرد؛ آن نقطه تلاقی، اصل اساسی «لا جبر ولا تقویض بل امر بین الامرین» بود. توضیح این که اختلاف متكلمان مدرسه كوفه در پذیرش این اصل اساسی و همچنین اعتقاد بنیادین به مشیت الهی نبود؛ این امر از امتیازات آنان بود که درباره آن اتفاق نظر داشتند. بلکه آنان تنها بر سر مفهوم و معنای استطاعت با هم اختلاف نظر داشتند.^۲ به نظر می رسد هر چند اصحاب هشام بن حکم در مقابل اصحاب زراره آشکارا صف بندی می کردند و تفسیر خود از استطاعت را ارائه می دادند، اما هیچ یک از دو گروه هرگز به جبر یا اختیار مطلق (تقویض) معتقد نبودند؛ نه هشام و اصحابش به جبر باور داشتند و نه زراره و یارانش به تقویض معتقد بودند؛ بلکه موضوع این بود که هشام بن حکم در پی توضیح این مطلب بود که معنای استطاعت عبارت است از «همه آن چیزی که تحقق بیرونی فعل با آن است»^۳ و زراره در پی تبیین این معنا از استطاعت بود که «همه آن چیزی که تحقق درونی فعل با آن است»^۴.

روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به این دلیل که در بردارنده مطالبی بودند که دیدگاه هر دو طرف نزاع را در بر می گرفتند، این احتمال را به وجود می آورند که اختلاف اصحاب از همین

۱. برای مقایسه دیدگاه ضرار بن عمرو معتزلی (م حدود ۱۹۰ق/حدود ۸۰۵م) با هشام، نک: شعری، ۱۴۰۰: ۲۸۱؛ همچنین درباره استطاعت، نک: همان: ۲۸۱. برای اتهام جبر به او، نک: زرکلی، قاموس، ج ۳: ۲۱۵. «قال الجسمی: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لانا نبتأ منه فهو من المجبرة».
۲. هر چند این اشتباه در تلقی، احتمالاً در دوران خود آنان نیز وجود داشته است. در روایتی احمد بن ابی نصر از امام رضا علیه السلام می پرسد: بعضی از اصحاب «ما یقول بالجبر وبعضهم یقول بالاستطاعة» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).
۳. روایت مفصل امام علیه السلام (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۸) به قول هشام بن حکم که مفهوم استطاعت را به فرآیندی که در برگرفته قبل از فعل و مع الفعل است، نزدیک تر است. همان طور که به ظاهر بخش نخست روایت دیگری به قول هشام اشعار دارد و بخش دوم آن اشعار به قول زراره دارد (همان: ۳۴۵) و روایتی شبیه به این (همان: ۳۵۱).
۴. با این حال، فان اس. زراره را به ویژه با توجه به شباهت بسیار زیاد دیدگاه او با معتزله در مسئله استطاعت، پیشگامی برای معتزله معرفی کرده است (Ess, 1991, v.1: 322).





اختلاف ظاهری در روایات سرچشمه گرفته است. استطاعت در روایت هشام بن سالم از سلیمان بن خالد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲، ح ۲۰) و همچنین روایت ابوبصیر (همان: ح ۲۱) حتی به صراحت، به معنای استطاعت قبل الفعل، گرفته شده است. همچنین در روایتی دیگر با تعبیر «بالله استطیع» (همان: ۳۵۳) نوعی إشعار به استطاعت مع الفعل وجود دارد. جالب است که امام رضا علیه السلام در ضمن روایتی (همان: ۳۴۸) و امام هادی علیه السلام در جواب نامه مردم اهواز (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۶۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲: ۴۵۱) همان عباراتی که به عنوان قول هشام بن حکم در مقالات اشعری آمده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) را بیان می کنند.^۱ بدین ترتیب، این دوگونه روایات می توانند در دو مقام - نه با شیوه جمع تبرّعی - مورد توجه و دقت قرار گیرند.

بدین ترتیب، همچنین دیدگاه متمایز امامیه در مسئله امر بین الامرین نیز تا اندازه‌ای روشن می شود. اهل حدیث به روشنی به جبر معتقد بودند، معتزلیان آشکارا از اندیشه‌های تفویضی حمایت می کردند و برای آن استدلال می آوردند، در حالی که بررسی مبانی اساسی امامیه نخستین درباره فعل الاهی، اراده، مشیت، قدر، قضا و همچنین استطاعت نشان می دهد که امامیه عمیقاً به امر بین الامرین اعتقاد داشتند. در اراده الاهی چنان که گذشت امامیه وقتی سخن از مراتب هفت گانه فعل الاهی به میان می آوردند به طور کاملاً خودآگاه مترصد این امر بودند که هرچند انسان دارای آزادی اراده و حق انتخاب در انجام افعال خویش است، اما در نهایت، بایستی مشیت، عزم و اراده او با مشیت و اراده خداوند همراه شود وگرنه از درجه اعتبار ساقط است و هرگز فعلی صورت نخواهد پذیرفت.

در موضوع قدر و قضا نیز امر به همین منوال است؛ زیرا در هر یک از مراحل هفت گانه‌ای که انسان برای ایجاد فعل انجام می دهد ممکن است با اراده حاکم و غالب خداوند (عدم اذن در تحقق فعل) روبه‌رو شود. این حاکمیت اراده الاهی به هر حال متکلم امامی را از افتادن در دام جبر سلفی و تفویض معتزلی می رهاوند. در موضوع استطاعت نیز موضوع اساسی «سبب وارد من الله» دقیقاً پس از مراحل اختیاری انسان قرار دارد که این مسئله باز هم ما را به یاد «الاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» می اندازد. همین خط مشی در موضوع مخلوقیت افعال انسان دیده می شود. اگرچه دیدگاه امامیه در این باره

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

به متهم شدن به جبر از سوی برخی نویسندگان معتزلی انجامید (نک: خیاط معتزلی، ۱۹۹۳: ۶)، اما این سخن که «افعال الانسان اختيار من وجه اضطرار من وجه» (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱) به روشنی این اعتقاد امامیه نخستین را که آدمی در مشیت خود درباره افعالش نه به طور مطلق مجبور است و نه کاملاً مختار، آشکار می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

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

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





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

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

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

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

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

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



کتابنامه

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



۸. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل-دار الافاق.
۹. جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
۱۰. جمع من المؤلفین (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۱. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. حلّی، حسن بن مطهر (علامه حلّی) (۱۳۶۳)، انوار الملکوت، قم: الشریف الرضی.
۱۳. خیاط معتزلی، ابوالحسن (۱۹۹۳م)، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق: الدكتور نبیریح، بیروت: مکتبه الدار العربیه للکتاب.
۱۴. رحیمی، جعفر (۱۳۹۲)، «تیین استطاعت از منظر امامیه تا قرن چهارم»، فصلنامه پژوهش های اعتقادی و کلامی، ش ۱۱، مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.
۱۵. زرکلی، خیرالدین (بی تا)، الاعلام: قاموس تراجم لاشهر الرجال من العرب والمستعربین والمستشرقین، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، تهران: انتشارات سمت.
۱۷. سبحانی، محمدتقی و نعیم آبادی، حسین (بی تا)، مدرسه کلامی کوفه در دوران نظریه پردازی، در حال چاپ.
۱۸. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۱. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن الحسن بن فروح (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۲. صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق)، المعجم الفلسفی، بیروت: الشركة العالمیه للکتاب.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: محمد باقر خراسانی، مشهد: نشر مرتضی.

۲۴. طوسی، محمدبن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دارالاضواء.
۲۵. _____ (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۶. عبيدلی، سيد عميدالدين (۱۳۸۱)، اشراق اللاهوت، تصحيح: علي اكبر ضيايي، تهران: ميراث مكتوب.
۲۷. عياشي، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسير عياشي، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، تهران: المطبعة العلمية.
۲۸. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۹۸۶م)، الاربعين في اصول الدين، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
۲۹. _____ (۱۴۰۷ق)، المطالب العاليه من العلم الالهي، تحقيق: دكتور حجازي سقا، بيروت: دارالكتاب العربي.
۳۰. فياضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، «جبر فلسفی ازنگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده الشيء ما لم يجب لم يوجد)»، فصلنامه آيين حكمت، ش ۲.
۳۱. قرشي حنفي مصري، عبدالقادر بن محمد (۱۳۳۲)، الجواهر المضیئة في طبقات الحنفية، حيدرآباد، دکن (به نقل ويكي فقه؛ دانشنامه حوزوی در مدخل بشر بن غياث مريسي).
۳۲. قمی، علی بن ابراهيم (۱۴۰۴ق)، تفسير قمی، تصحيح: طيب موسوی جزايري، قم: دارالكتاب.
۳۳. كشي، ابو عمرو (۱۳۴۸)، رجال كشي، تحقيق: حسن مصطفوی، مشهد: دانشكده الايات و معارف اسلامي.
۳۴. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تصحيح: علي اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۵. گذشته، ناصر (۱۳۸۳)، بشر مريسي، دايرة المعارف بزرگ اسلامي (ج ۱۲)، تهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامي.
۳۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۳۷. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۳۸. محقق حلي، (۱۴۱۴ق)، المسلك في اصول الدين والرساله الماتعيه، تحقيق: رضا استادي، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه.
۳۹. محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، كمال الدين، تصحيح: علي اكبر



غفاری، تهران: انتشارات اسلامیة.

۴۰. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۳ق الف))، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۲. _____ (۱۴۱۳ق ب))، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۳. مکتوبیان، یوسف (۱۳۹۰)، «بررسی مسئله بداء در مدرسه کوفه و بغداد»، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم حدیث قم.
۴۴. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶ش)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران- موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۵. _____ (۱۳۸۷)، تحفة المتلکمین فی الرد علی الفیلسوفان، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری - ویلفرد مادلونگ، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۶. _____ (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، مقدمه و تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب- موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۷. فان اس، جوزف، ترجمه فارسی چاپ نشده از:

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

