

اراده الهی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی

سمیه توسلی^۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف مقایسه و تبیین دیدگاه دو اندیشمند مهم شیعه و سنی یعنی، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی به روش کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی-توصیفی انجام شد. بحث از اسما و صفات خداوند، یکی از مسائل مهم در فلسفه و کلام اسلامی است. یکی از صفاتی که از دیرباز ذهن اندیشمندان اسلامی را به خود معطوف داشته، صفت اراده الهی است. از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، اراده الهی صفتی موجود، ذاتی و عین ذات خداوند است. وی معتقد است اراده نوعی از علم و آن هم علم به مصلحت نهفته است. فخر رازی نیز به پیروی از مکتب اشعری، اراده را صفتی قدیم و ازلی و غیر از علم و قدرت می‌داند. وی از راه نیاز فعل الهی به مخصص برای وقوع در زمان معین، به اثبات اراده می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اراده الهی، علم، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی.

۱. مقدمه

بحث از اسما و صفات خداوند، یکی از مسائل مهم در فلسفه و کلام اسلامی است. این موضوع از آن نظر اهمیت دارد که هر انسانی برای رسیدن به کمال، نیازمند معرفت نسبت حق تعالی است. ذات الهی در غایت خفاست و این خفا از شدت ظهور او است. بنابراین، تنها راه معرفت یافتن به چنین موجودی، شناخت اسما و صفات اوست. یکی از صفات الهی که از دیرباز ذهن حکما،

۱. دانش پژوه مقطع دکتری کلام اسلامی از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران.

متکلمین و حتی عرفا و مفسرین را به خود معطوف داشته صفت اراده الهی و معنا و جایگاه آن است. این مسئله زمانی اهمیت دارد که اراده از منظر دو فیلسوف و متکلم مانند خواجه نصیرالدین طوسی، نماینده تفکر امامیه و فخر رازی، نماینده مکتب اشعری بررسی می‌شود. برای رسیدن به این منظور ابتدا مفهوم واژه اراده بررسی و در ادامه پس از بیان اجمالی دیدگاه‌های مکاتب مختلف، دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی مطرح می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. اراده

اراده واژه عربی و از ریشه ورد است که بر آمدورفت یا روانه شدن در یک جهت دلالت می‌کند. براین اساس اراده به معنای مشیت، خواستن و طلب کردن است. (ری شهری، ۱۳۸۵، ۱۶۳/۷) چنانچه همین معنا در کتب الصحاح (جوهری، ۱/۱۳۶۸/۴۷۸) و مصباح المنیر (القیومی، ۱۴۱۴، ذیل واژه اراده) نیز بیان شده است. این واژه در لغت‌نامه‌های فلسفی به معنای خواستن، قصد کردن، توجه کردن و اشتیاق به انجام کار (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۴۳) آمده است. در لغت‌نامه دهخدا نیز معنای خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰۵). اراده در قرآن معانی مختلفی دارد. گاهی به معنای حکم آمده است مانند آیه: «ان اراد بکم سواء او اراد بکم رحمه» (احزاب: ۱۷) و گاهی هم از اراده معنای امر و فرمان مورد نظر است مانند آیه: «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (بقره: ۱۸۵). راغب اصفهانی در مفردات الفاظ قرآن اراده را چنین تعریف کرده است: «اراده منقول از راد، یرود است. آن‌گاه که در طلب چیزی تلاش شود. اراده در اصل، قوه‌ای مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست، اما اسم قرار داده شده برای میل نفس، به چیزی با حکم در او به اینکه آن عمل شایسته است، انجام شود یا انجام نشود، سپس 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 داشتن در او تصور شود، پس اگر گفته شود خدای این گونه اراده کرده است معنایش این است که حکم فلان امر این گونه باشد نه گونه‌ای دیگر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۱).

در لسان روایات، اراده یکی از مراحل فعل الهی است که مسبوق به علم است و بر این نکته تأکید دارند که اراده الهی مانند اراده انسان نیست و مبادی خاص خود را دارد. از مهمترین نکاتی که این روایات بر آن تأکید دارند این است که اراده صفتی ذاتی مانند علم نیست، بلکه از صفات فعلی خدا و حادث است. در این روایات اراده الهی به دو قسم حتمی و غیر حتمی تقسیم شده است. اراده حتمی، تخلف ناپذیر است و واقع خواهد شد، اما در اراده غیر حتمی، امکان تغییر وجود دارد (ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵) چنان که امام علی علیه السلام می فرماید: «خدا دو گونه اراده دارد: اراده عزمی و اراده حتمی که تخلف نمی پذیرد و اراده عزمی که تخلف می پذیرد و گاه واقع می شود» (ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱).

۳. اراده الهی از دیدگاه مکاتب مختلف

اراده خداوند امری مشترک و مورد اتفاق برای تمام مسلمین است. (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۱) موضوع مورد اختلاف، معانی و تفسیر اراده است.

۳-۱. معتزله

اکثر معتزله مانند واصل بن عطا و پیروان او، همان گونه که تعلق صفات را به ذات، نفی نمودند اراده را هم که یک صفت ذاتی است نفی کرده‌اند. شهرستانی در کتاب الملل و النحل می نویسد: «واصلیه در بیان قائده اول از قواعد چهارگانه اعتزال می گوید: صفات علم و قدرت و اراده و حیات از خداوند نفی می شوند» (بداستی، ۱۳۸۱، ص ۶۳)، اما برخی چون ابوالهذیل علاف و ابوعلی و ابوهاشم جبائی، قائل به حدوث اراده از دیدگاه وجودشناسی شدند و برخی چون عبدالجبار، آن را صفت فعل و لافی المحل می داند. ایشان در این رابطه در کتاب المغنی می گوید: «وقتی ثابت شد که خدا مرید است و باطل شد که او در ذاتش مرید باشد یا به علتی به اراده‌ای قدیم مرید

باشد، پس باید به اراده‌ای محدث مرید باشد و وقتی وجودی بودن اراده خدا را در محل باطل کردیم، پس باید حکم کنیم که اراده او در محلی نیست» (بداشتی، ۱۳۸۱، ص ۶۵)، ولی از نظر معرفت‌شناسی، برخی مانند نظام و ابوالقاسم بلخی، اراده را صفتی سلبی و به معنی مجبور نبودن خدا بر کاری تفسیر کردند. برخی نیز مانند بشرین معتمر با وجودی دانستن اراده خداوند، آن را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل ثابت می‌دانند. وی می‌گوید: «خدای تعالی همواره همه افعالش و جمیع فرمان‌برداری‌های بندگانش را مرید بوده است؛ زیرا شایسته نیست او صلاح و خیر افعال و امور را بداند، اما اراده نکند، پس وقتی عالم به آن است مرید آنها هم هست و اراده‌ای که وصف فعل اوست، عین فعلی است که مخلوق اوست و اراده او به فعل بندگانش امر به آن است» (بداشتی، ۱۳۸۱، ص ۶۶).

۳-۲. نظر اشاعره

اشاعره به صفات زائد بر ذات و قائم به ذات معتقد هستند. بنابراین، اراده از نظر آنها یکی از صفات هفت‌گانه قدیم و زائد بر ذات حق تعالی است. از نظر معرفت‌شناسی نیز اراده را به مخصص احدالمقدورین در قیاس به قدرت حق تعالی تفسیر می‌کنند. به این بیان که ممکنات با توجه به قدرت حق تعالی، همه در ایجادشان علی‌السواء هستند، پس اینکه در مرتبه تحقق خارجی برخی تقدم یافتند و برخی تأخر، صفتی دیگر لازم است که مقدوره‌های علی‌السواء را مقدم یا مؤخری گرداند و این صفت همان اراده است. در کتاب مواقف در تعریف اراده آمده است: «صفه مخصصه لاحذ طرفی المقذور بالوقوع؛ اراده صفتی است که مخصص یکی از دو طرف مقذور به وقوع است» (ایبجی، بی‌تا، ص ۱۴۹). در نتیجه اشاعره اراده را هم در ذات ثابت می‌دانند و هم در مقام فعل.

۳-۳. نظر ماترودیه

ابومنصور ماتریدی همان طور که قدرت را با تمسک به اختیار ثابت می‌کند، اراده را نیز به همین صورت ثابت می‌کند^۱. ایشان در کتاب التوحید می‌گوید: «وقتی اختیار ثابت شد، قدرت خداوند بر خلق و اراده نیز ثابت می‌شود». در جای دیگر می‌گوید: «شرط هر فعلی که از روی اختیار انجام بگیرد، اراده است و هرکه فعلش از روی اضطرار انجام گرفته باشد، مرید نیست» (ماتریدی، بی‌تا، ص ۲۸۶).

۳-۴. نظر امامیه

متکلمین امامیه اگرچه در بحث صفات، دیدگاه مشترک داشتند، اما در بحث اراده در میان آنها اختلاف نظر به چشم می‌خورد. برخی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی اراده را از صفات فعل دانستند، اما برخی دیگر مانند سید مرتضی و خواجه نصیر طوسی قائل به اراده ذاتی خدا هستند. برخی چون شیخ طوسی، اراده را صفتی جدا و مستقل از موصوف و حادث می‌داند و آن را از صفات فعله می‌شمارد و اراده ذاتی را هم نفی می‌کند. (ر.ک.، بداشتی، ۱۳۸۱، ص ۹۴)

۳-۵. نظر حکما

فلاسفه نیز اراده را صفت ذات می‌دانند با این تفاوت که آن را به صفت علم برمی‌گردانند و در واقع اراده خدا را همان علم به نظام احسن تعریف کرده و اینکه اراده حق تعالی ذاتاً عین علم اوست. سخن ابن سینا در این مورد چنین است: «فواجب الوجود، لیست ارادته مغایره الذات لعلمه ولا مغایره المفهوم لعلمه، فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هو الاراده التی له» (ابن سینا، ۱۴۰۱، ص ۳۶۵). صدرا نیز علم و اراده را به یک معنا به کار برده است و میان آنها تغییری را قائل نیست نه ذاتاً و نه اعتباراً و اراده خداوند را همان علم او به نظام اتم و احسن می‌داند. «فان ارادته بعینها هی

۱. چون از نظر ماترودی صفات فعلیه به صفات ذاتیه باز می‌گردد می‌توان نتیجه گرفت که اراده نیز از صفات ذاتیه است، ولی در کتاب التوحید می‌توان عباراتی را یافت که به نحوی اراده به صفات فعل باز می‌گردد. (ر.ک.، ناطقی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱)

علمه بالنظام الاتم و هو بعینه هو الداعی» (صدرا، ۱۳۸۱، ۶/۲۳۰). وی همچنین بر این مطلب اشاره دارد که علم خداوند سبب به وجود آمدن اشیاء و مخلوقات است؛ یعنی او به ذات اشیاء و علل آنها آگاهی داشته و در صنع و فعل خود استحکام دارد. به عبارت دیگر، خداوند، حکیم مطلق است و علم الهی سبب به وجود آمدن ماسوی است و اراده حق تعالی در واقع، همان ایجاد اشیاست: «ان هذا العلم بعینه سبب وجود الاشیاء و اراده ایجادها» (صدرا، ۱۳۸۱، ۶/۲۳۰).

۴. اراده الهی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی

آیا خدای سبحان مرید است. اگر خداوند اراده دارد آیا اراده از صفات ذات است یا فعل. اگر از صفات ذات است، آیا این اراده عین ذات است یا زائد بر آن. اینها سؤال‌هایی هستند که از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی درباره اراده الهی باید دانست.

۴-۱. دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

از نظر متکلمان شیعی قبل از خواجه نصیر از جمله شیخ صدوق و شیخ مفید، اراده صفت فعل خداست نه صفت ذات. بر پایه این دیدگاه، نسبت دادن اراده به خداوند سمعی است نه عقلی. «ان الله تعالی مرید من جهة سمع و الإلتباع و التسلیم علی حسب ما جاء فی القرآن» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲). خواجه نصیرالدین طوسی، اراده را نوعی از 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 دریافت: «ارادته تعالی لیست زائده علی الداعی و الالزم التسلسل أو تعدد القدماء» (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۸). در جای دیگر به طور مستقیم، اراده را به علم برمی‌گرداند، این علم را از اقسام کیف نفسانی می‌داند و در این مورد می‌فرماید: «الارادة و الکراهة و هما نوعان من العلم» (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۸). وی در رساله علم خود درباره اراده می‌نویسد: «اراده علم به نظام اکمل به وجه اتم است» (بداشتی، ۱۳۸۱، ص ۹۶). بنابراین، خواجه نصیرالدین طوسی در بحث معناشناسی با حکما و برخی معتزله هم عقیده است نه با متکلمان امامیه قبل از خودش چنان‌که علامه حلی در شرح آن می‌گوید: «ابوالحسین اراده را

نفس داعی می‌داند؛ یعنی علم خدای تعالی به خیر و مصلحتی که در فعل است و داعی او بر ایجاد فعل، مخصص و اراده اوست» (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۸).

خواجه اراده را از نظر وجودشناسی، صفتی ایجابی، ذاتی و بلکه عین ذات می‌داند و برای اثبات آن دو دلیل بیان کرده است. ایشان دلیل مرید بودن خدا را آفرینش برخی مخلوقات و نیافریدن برخی دیگر و همین‌طور اختصاص هر مخلوقی به زمان خاص می‌داند. او در این مورد می‌گوید: «تخصیص بعض الممکنات بالایجاد فی وقت یُدُلُّ علی ارادته تعالی» (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۸). اینکه خدا برخی از ممکنات را در وقت خاص ایجاد کرده و برخی دیگر را ایجاد نکرد، دلیلی بر مرید بودن خداوند است. دلیل دوم خواجه با افزودن قید «فی وقت» در عبارت فوق دریافت می‌شود؛ یعنی هر ممکنی در وقت خاص خودش موجود شده است درحالی‌که همه زمان‌ها نزد خدا یکسان هستند و تعلق اراده خدا به ایجاد آن ممکن در آن وقت خاص، دلیلی است بر اثبات اراده الهی. در توضیح سخن خواجه و اینکه چرا علم و قدرت نمی‌توانند عامل تخصیص باشند باید گفت که 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؛ زیرا قدرت و علم شامل همه زمان‌ها می‌شود. بنابراین، عامل تخصیص، علم به مصلحت است؛ یعنی 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 است (هاشمی و موسوی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

۴-۲. دیدگاه فخر رازی

ابوالحسن اشعری و پیروانش خدا را مرید دانسته و اراده او را از نظر وجودشناسی، صفتی موجود، قدیم و قائم به ذات می‌داند و می‌گوید: «افعال حق دلالت می‌کند که حق تعالی مرید است و مرید را صفت ارادت، پس به اراده آنچه مراد است به همان شکل مخصوص و قدر خص در وقتی معین

ظاهر شود. اراده او یکی است و ازلی که همه مرادها از فعل‌های خاص او به آن وابسته است». (شهرستانی، ۱۳۶۰، ۱/۱۲۲) اشاعره اراده را چیزی غیر از علم و قدرت و آن را صفتی تخصیصی می‌دانند؛ زیرا 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 حذف شده است و این به معنای نفی صفات خداست. وی برای اثبات قدیم و ازلی بودن اراده الهی ابتدا به سراغ آیات قرآن رفته است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). اشعری با استفاده از مفاد این آیه، هم قدیم بودن کلام الهی و هم قدیم بودن اراده الهی را ثابت می‌کند. متکلمان بعد از او نیز به شیوه او سخن گفته‌اند مانند تفتازانی که در کتاب شرح المقاصد می‌گوید: «در مرید بودن خدا همه اتفاق نظر دارند و فاعل مختار بودن او دلالت بر مرید بودن او می‌کند، پس از نظر ما اراده نیز مثل دیگر صفات، صفتی قدیم و قائم به ذات است» (تفتازانی، بی‌تا، ص ۱۲۷).

اشاعره در تبیین اراده حق تعالی از نظر معناشناسی، یکسان سخن گفته‌اند، خلاصه بیان جمعی از متفکران مکتب اشعری مانند قاضی عضد الدین ایجی در موافق، تفتازانی در شرح المقاصد و فخر رازی در البراهان فی علم کلام چنین است: «صفه مخصصه لاحد طرفی المقذور بالوقوع». (ایجی، بی‌تا، ص ۱۴۹؛ تفتازانی، بی‌تا، ص ۱۲۸) فخر رازی برای اثبات اراده در واجب تعالی چنین حجت می‌آورد: «حصول افعاله تعالی فی اوقات معینه مع جواز حصولها قبلها و بعدها يستدعی مخصصا» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۱). توضیح آنکه کارهای واجب تعالی هر یک به زمان معینی اختصاص دارد؛ یعنی کار دیروز در امروز محقق نمی‌شود و کار امروز در دیروز واقع نمی‌شود نشان از این است که برای هر عملی، مخصصی در کار است و این مخصص قدرت نیست؛ زیرا نسبت قدرت به همه زمان‌ها یکسان است. همچنین مخصص امور، علم هم نیست؛ زیرا عم تابع معلوم است، پس مستتبع آن نمی‌تواند باشد درحالی که اگر علم مخصص باشد باید قبل از معلوم و مستلزم آن باشد و این محال است؛ زیرا تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. عدم صلاحیت دیگر صفات برای تخصیص وجود پدیده‌ها به زمان معین نیز معلوم است، پس باید وصفی به نام اراده در واجب باشد که شأن آن، تخصیص افعال به زمان مخصوص آنهاست. فخر رازی به پیروی از

دیگر اشاعره و برخی معتزله، اراده را وصفی زائد بر علم می‌دانند و می‌گویند: «و عندنا و عند ابی علی و ابی هاشم، صفة زائده علی العلم» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۱).

۴-۲-۱. اشکالات فخر بر اراده‌ی الهی

فخر رازی اشکالات مطرح شده درباره استدلال خود را در کتاب المحصل بیان می‌کند و این اشکالات را پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید: «درباره امکان حصول افعال الهی در هر یک از زمان‌ها مستشکل می‌گوید: اگر زمان وصف لازم برای فعل نباشد نیازی به مخصص نیست و اگر زمان دخیل است، ممکن نیست فعل مخصوص به یک زمان و در زمان دیگری تحقق یابد» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۳). درباره اینکه قدرت بتواند مخصص باشد نیز مستشکل می‌گوید: «فرض کنیم حصول فعل در زمان معین، نیاز به مخصص دارد، چرا آن مخصص قدرت نباشد. اگر گفته شود: نسبت قدرت به همه زمان‌ها یکسان است، می‌گوییم: اراده نیز چنین است، پس اراده نیز برای آنکه به تخصیص چیزی به زمان معین تعلق بگیرد اراده دیگری می‌طلبد. در نتیجه، تسلسل اراده‌ها به نهایت نخواهد رسید» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۳). درباره اینکه علم بتواند مخصص باشد نیز مستشکل می‌گوید: «فرض کنیم قدرت به عنوان مخصص حصول فعل در زمان معین کافی نباشد، چرا آن مخصص علم نباشد. درباره علم می‌توان گفت: اولاً، خداوند به همه معلومات آگاهی دارد و نسبت به مصالح و مفاسد همه چیز داناست. می‌توان گفت علم او به مصلحت شیء برای ایجاد آن شیء کافی است و نیازی به مخصص نخواهد بود. به عبارتی، مصلحت ایجاد شیء برای ایجاد آن شیء کافی است و نیازی به مخصص نخواهد بود. به عبارتی مصلحت ایجاد شیء در زمان معین، مخصص ایجاد آن شیء در آن زمان است و حتی اگر تخصیص فعل او به زمان معین را به این علم نسبت دهیم، اولویت دارد تا به اراده نسبت دهیم؛ زیرا ما خود نیز گاهی به شدت خواهان انجام کاری هستیم، اما چون می‌دانیم مفاسد دارد آن را ترک می‌کنیم. ثانیاً، خداوند که بر همه چیز آگاه است، می‌داند از میان امور ممکن الوجود، کدام یک تحقق می‌یابد و کدام یک در کتم عدم می‌ماند. اگر علم خدا به معدوم ماندن امری تعلق گرفته باشد، هستی

یافتن او محال است و برعکس؛ لاجرم آنچه علم خدا به وجودش تعلق گرفته، موجود می‌شود، پس علم او برای تخصیص فعل به زمان معین کافی است و نیازی به اراده نیست» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۳). همچنین اراده‌کننده بر امری یا برای وصول به آن غرض اراده می‌کند یا آنکه غرضی ندارد. اگر برای وصول به غرض اراده کند، اراده‌کننده با آن غرض کامل می‌شود و کامل‌شونده بالغیر در ذاتش ناقص است و این برای خداوند محال است. اگر بدون غرض باشد، کاری عبس می‌شود و عبس برای خداوند محال است؛ زیرا اقتضای ترجیح بلامرجح می‌کند و این محال است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۴).

اول. پاسخ فخر به این اشکالات

فخر رازی اشکال اول را به وجود حرکت در جسم نقض می‌کند. او می‌گوید: «جسمی که در یک زمان دارای حرکت است، ممکن است پیش از آن زمان نیز حرکت داشته باشد. درحقیقت او در این پاسخ از نکته‌ای که مستشکل یادآوری کرد، تغافل می‌کند. آن نکته این بود که وجود هر چیزی در یک زمان، خواه حرکت یا چیز دیگر، غیر از وجود آن در زمان دیگر است. اگر چنین نباشد، نیازی به تخصیص وجود به زمان معین نیست تا اراده لازم باشد. اشکال دوم از نظر فخر رازی قوی است و او برای رهایی از آن به تفاوت میان مفهوم مؤثر بودن چیزی و مفهوم مرجح بودن آن متوسل می‌شود؛ اولی وصف قدرت است و دومی وصف اراده، پس قدرت نمی‌تواند جایگزین اراده باشد. همچنین فخر رازی، وجه اول از اشکال سوم را براساس مبانی اشاعره پاسخ می‌دهد که از نظر ایشان، فعل الهی به مصلحت تعلق نمی‌گیرد تا علم به مصلحت کافی باشد. در پاسخ به وجه دوم بر سخن خویش تأکید می‌ورزد که علم به وجود چیزی تابع وجود آن است، پس نمی‌تواند مخصص وجود آن چیز به زمان معین باشد. در پاسخ به اشکال پایانی می‌گوید اراده خداوند منزله از اغراض است، بلکه اراده واجب است تعلق بگیرد به شیء در وقت معین لذاته نه به غرضی که مستکمل ذات خداوند است. (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۴)

دوم. نقد خواجه نصیر طوسی بر استدلال فخر رازی

نقد خواجه نصیرالدین طوسی بر استدلال فخر رازی در اثبات اراده الهی این است که این حجت، مخصوص افعال زمانی است و شامل افعالی مانند خلق زمان و خلق جسم که زمانی نیستند، نمی‌شود؛ زیرا اگر خلق زمان و خلق جسم با اراده باشد، برای اثبات اراده در آنجا باید به دلیلی دیگر تمسک جست؛ مگر اینکه گفته شود خلق زمان و خلق جسم با اراده نبوده است، ولی اشاعره هیچ مخلوقی را از تعلق اراده الهی به آن مستثنی نمی‌کنند. بنابراین، از منظر خواجه، دلیل فخر برای اثبات اراده کارساز نیست و فخر رازی با این سخن، باب اثبات اراده واجب تعالی را به روی خود بسته است. خواجه نصیر سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد که برای فخر هیچ امکانی برای اثبات اراده مگر با سمع باقی نمی‌ماند. «لایمکنه اثبات الاراده الا باسمع» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۶).

۵. نتیجه‌گیری

ارتباط وثیق و یا عینیت علم با اراده در اندیشه بسیاری از اندیشمندان امامیه عامل خوبی برای تنزیه ذات باری تعالی از هرگونه کاستی و پاسخ‌گویی به برخی شبهات مهم الاهیاتی است. بنابراین، خواجه نصیرالدین طوسی اراده الهی را صفتی موجود، ذاتی و بلکه عین ذات می‌داند. همچنین در تفکر امامیه، اراده الهی به دو معنای ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود که معنای ذاتی آن همان داعی و علم به نظام اصلح است که این نظر را متکلمان عقل‌گرای شیعه مانند 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 اشیاست و آنچه از اندیشه مکتب اشعری درباره صفات و به‌ویژه اراده الهی می‌توان دریافت این است که اشاعره، صفات را برای خداوند ثابت دانسته در مورد صفات ذاتی قائل به زیادت آنها بر ذات و قدیم و ازلی بودن آنهاست.

از این رو اراده را هم صفتی ایجابی، قائم به ذات و قدیم دانسته‌اند. فخر رازی نیز به پیروی از مکتب اشعری، اراده را صفتی قدیم و ازلی و غیر از علم و قدرت می‌داند. وی از روی نیاز فعل الهی به مخصص برای وقوع در زمان معین، به اثبات اراده می‌پردازد، اما این استدلال با مشکلات متعدد روبه‌روست که از همه مهمتر، محدود بودن آن به موجودات زمانی است و دلیل او اخص از مدعاست. بنابراین، از منظر خواجه، فخر رازی جز از راه سمع، نمی‌تواند به اثبات اراده الهی بپردازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۴۰۱). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳. ایچی، عضدالدین احمد (بی‌تا). الموافق. بیروت: مکتبه المتنبی.
۴. بداشتی، علی‌اله (۱۳۸۱). اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان. قم: بوستان کتاب.
۵. تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا). شرح مقاصد. محقق: عمیره، عبدالرحمن. قم: شریف رضی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). الصحاح. تهران: امیری.
۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. محقق: صفوان عدنان داودی. بیروت: الدار السامیه.
۱۰. سجادی، جعفر (۱۳۶۱). فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی و منطقی. تهران: امیرکبیر.
۱۱. سید هاشمی، اسماعیل، و موسوی، سید صفی‌اله (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی اراده الهی از منظر خواجه نصیر طوسی و ابوالحسن اشعری. نشریه اندیشه نوین، سال ۸، شماره ۳۱، صص ۱۱۱-۱۲۶.
۱۲. شهرستانی، ابوالفتح (۱۳۶۰). الملل و النحل. مترجم: هاشمی، مصطفی خالقداد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. صدرا، محمد (۱۳۸۱). الاسفار الاربعة. مصحح: احمدی، احمد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
۱۵. القیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). مصباح المنیر. قم: دار الحجره.
۱۶. ماتریدی، ابومنصور محمد (بی‌تا). التوحید. محقق: خلیف، فتح‌الله. مکان: دارالجامعات المصریه.
۱۷. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). دانشنامه عقاید الاسلامیه. مترجم: برنجکار، رضا. قم: دار الحدیث.
۱۸. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. ناطقی، حیات‌الله (۱۳۸۵). خدا و صفات خدا در مکتب امامیه و ماتریدیه. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.