



بررسی مواجهه کلینی و صدوق با احادیث مربوط به اراده خداوند

اکبر اقوام کرباسی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵

چکیده

ثقة الاسلام کلینی و شیخ صدوق، دو محدث بزرگ امامیه و صاحب دو اثر گران سنگ حدیثی الاصول من الکافی و التوحید، هر کدام میراث بر جریانی از تاریخ حدیث و کلام روایی امامیه هستند که بر پایه الگو و نظام معرفتی خویش، روایات مرتبط با اراده خداوند را گزینش و تبویب کرده‌اند. نقاط اشتراک نظر این دو محدث عظیم الشان همانند حدوث اراده، صفت فعل بودن، حتمی و غیرحتمی بودن و پوشش عالم تکوین و تشریح و... اگرچه فراوان است، اما بارزترین نقطه افتراق شیخ صدوق و کلینی، در نحوه ارائه مضامین دیگری از مطالب مرتبط با اراده خداوند، هم‌چون مراتب فعل الهی است. کلینی اگرچه بر حسب روایاتی به ذومرتبه بودن فعل خداوند معتقد است، اما شیخ صدوق همین مضامین را احتمالاً از آن رو که قرابتی با جبر در افعال دارد، نقل نکرده و وجه هم‌ت خویش را بیان نقش الهی در مشیت آدمی، و نشان دادن عمومیت و شمول اراده و مشیت خداوند قرار داده است.

واژگان کلیدی

شیخ صدوق، کلینی، اراده، مراتب فعل، اراده تکوینی، اراده تشریحی، اراده حتمی، اراده غیرحتمی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

(a.aghvam@isca.ac.ir)

درآمد

ثقة الاسلام کلینی و شیخ صدوق، دو تن از بزرگ‌ترین محدثان امامیه هستند که در تاریخ کلام امامیه، نام آنان در عداد اندیشمندان مدرسه کلامی قم ثبت و ضبط می‌شود و خالق دو اثر بزرگ حدیثی، یعنی کتاب *الکافی* و کتاب *التوحید* هستند. این دو اثر، مرهون نقل ضابطه‌مند میراث مکتوب کوفیان است که در قالب سنت‌های معتبر انتقال حدیث و با تلاش مردانی از هر دو حوزه حدیثی قم و کوفه به دست داده شد. چهره اصلی اندیشمندان قم، اگرچه با حدیث گره خورده است، اما بدین معنا هم نیست که در این دیار، خبری از کلام و اعتقادات نبوده و نیست. تحقیقات قابل توجهی انجام شده تا نشان داده شود در همین دوران، قم، مدرسه‌ای کلامی را با عقبه‌ای تاریخی در کوفه، پشت سر نهاده و جریان مستمر و تأثیرگذاری را در تاریخ کلام امامیه پدید آورده است (نک: سبحانی، ۱۳۹۵: سراسر اثر).

این واقعه از آن روست که به طور طبیعی در فرآیند انتقال میراث، اندیشه‌ها و باورهای کلامی نیز منتقل شده و حوزه مقصد، بر اساس روش و ملاک مورد پذیرش خود، به تولید میراث جدید می‌پردازد. البته این فرآیند، محدود و منحصر در انتقال «باورها» نیست، بلکه «شیوه‌ها» را هم در بر می‌گیرد. مدرسه کلامی قم نیز مرهون همین انتقال روش‌شناسی جریان حدیثی - کلامی در کوفه است. تحقیقاتی که متکفل بازشناسی مدرسه کوفه‌اند، نشان داده‌اند که حداقل دو جریان کلان کلامی «متکلمان نظریه‌پرداز» و «محدثان متکلم» در این مدرسه فعال بوده‌اند و تفاوت اصلی آن‌ها، به روش‌شناسی کلامی این دو جریان بازمی‌گردد. در همان‌جا تأکید شده است که ویژگی خط حدیثی - کلامی یا همان محدثان متکلم کوفه، التزام به تبیین باورهای اعتقادی در چارچوب نص می‌باشد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ش ۶۵). این تحلیل بدین معناست که هرچند جریان متکلمان کوفه، حضور فکری موفقی در مدرسه قم ندارد، اما دیگر جریان کلامی کوفه، یعنی جریان محدثان متکلم، به دلیل قرابت روشی با رویکرد عالمان مدرسه قم، حضور و امتداد خویش را در قم حفظ کرده است. کارنامه عملی عالمان قم نیز، حاکی از این واقعیت است که ایشان تنها یک جریان نقل حدیث نیستند، بلکه دارای انگاره‌های فکری - معرفتی بوده و فعالیت حدیثی خود را در یک چارچوب نظری و کلامی و تابع یک روش‌شناسی علمی دنبال می‌کنند. چه بسیارند مواردی که نشان می‌دهد مواجهه مشایخ قم با میراث رسیده به این مدرسه و پذیرش یا عدم پذیرش این میراث، نه تنها بر

پایه شیوه‌های مقبول در روایتگری، بلکه هم‌زمان بر پایه ارزش درون‌مایه اعتقادی این میراث بوده است (نک: منصوری راد، ۱۳۹۴، ش ۱).

اضافه بر این، توجه به این نکته هم مفید است که تنظیم و تبویب روایات اعتقادی و چینش روایات بر اساس چارچوب‌های معرفتی، برای نخستین بار در مدرسه قم رخ داده و این همه نشان‌دهنده حضور الگو و نظامی معرفتی - کلامی میان مشایخ قم است که مانند سلف خود در کوفه، به دنبال تبیین معارف اعتقادی از طریق نقل روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. آری! ارائه منظومه‌وار و نظام‌مند معارف اعتقادی در قالب جوامع روایی، از اختصاصات عالمان مدرسه قم است که کوفیان فاقد آن بودند.

مهم‌ترین خطوط کلامی مدرسه قم که آثار روایی مختلفی را در عرصه اعتقادات تبویب و تنظیم کرده‌اند، دو خط فکری را شامل می‌شود؛ یکم، احمد بن محمد بن عیسی اشعری و شاگردانش، مانند: سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفار، محمد بن یحیی العطار، عبدالله بن جعفر حمیری، ابن ولید، علی بن بابویه و در آخر شیخ صدوق و دوم، خط فکری ابراهیم بن هاشم و فرزندش علی بن ابراهیم و در نهایت ثقة الاسلام کلینی (نک: طالقانی، ۱۳۹۱، ش ۶۵). هدف از این نوشتار نیز مقایسه عملکرد همین دو خط فکری در مواجهه با روایات مرتبط با ماهیت اراده خداوند بر اساس آخرین و مهم‌ترین محصولات هر خط، یعنی کتاب شریف *الأصول من الکافی* از شیخ کلینی و کتاب *ارزش‌مند التوحید* اثر شیخ صدوق است تا نشان داده شود تلقی این دو محدث بزرگ امامیه از روایات مرتبط با ماهیت اراده خداوند چگونه بوده است.

در نگاه کلی، چشم‌نوازترین عملکرد کلینی علیه‌السلام نسبت به موضوع اراده و مشیت را باید در تقسیم‌بندی نویی جست که در صفات الهی به کار گرفته است. تقسیم‌بندی صفات به «صفات ذات» و «صفات فعل» اگرچه ریشه در منابع وحیانی دارد، اما کلینی، نخستین محدثی است که در تبویب صفات از این تقسیم‌بندی بهره برده است. پس از کلینی، شیخ صدوق نیز مسیری شبیه کلینی را در تبویب و گزینش روایات باب اراده طی کرده است. با این حساب، باید به این سؤال پاسخ داد که اگر مضمون روایات مطرح‌شده در این آثار با یکدیگر تفاوت چشم‌گیری ندارند و اگر عملکرد این دو محدث به حکم روش خویش در فهم و نقل روایات، بر متن و نقل آن متمرکز بوده و ورودی در ورطه نظریه‌پردازی نداشته‌اند، پس چگونه باید میان ایشان تمایز

نهاد؟ و چگونه می‌توان به تفاوت بین اندیشه صدوق و کلینی دست یافت؟

در پاسخ نشان داده خواهد شد که انتخاب، چینش، طبقه‌بندی و گاه بیان‌هایی که ایشان ذیل پاره‌ای از روایات ارائه کرده‌اند، می‌تواند واگویه‌ای از درون‌مایه‌های ذهنی این دو محدث بزرگ امامیه باشد. از همین رو، به نظر می‌رسد برای شناخت بهتر اندیشه‌ای و اعتقادی شیخ صدوق، مقایسه آثار او با آثار کلینی در چگونگی انتخاب، چینش و طبقه‌بندی احادیث و احیاناً بیان‌های ذیل برخی روایات، بسیار کمک‌کار پژوهش حاضر خواهد بود، چراکه می‌دانیم روایات کلینی و مصادر مورد استفاده او، در اختیار شیخ صدوق بوده و طبیعی است آثار شیخ صدوق و روایات مندرج در آن، مأخوذ و برگرفته از همان منابع باشد؛ اما پی بردن به باورهای اعتقادی او را باید از لابه‌لای انتخاب‌ها و چینش روایات از پس یکدیگر و دیگر ملاک‌های پیش‌گفته جست و یافت. آنچه در ادامه بدان پرداخته می‌شود، تصویری تحلیلی از همین عملکرد در پنج بخش پیرامون ماهیت اراده خداوند خواهد بود که ناظر به مهم‌ترین پرسش‌های تاریخی در این زمینه است؛ پرسش‌هایی همچون: آیا صفت اراده در شمار صفات ذاتی خداوند است و یا از صفات فعل خداوند دانسته می‌شود؟ اگر اراده، صفت فعل دانسته می‌شود، تحقق آن امری دفعی است و یا تدریجی است؟ و یا تعارض بدوی در روایات اراده به معنای احداث، با روایات اراده با مضمون تدریجی را چگونه باید حل کرد؟ آیا اراده در حوزه امور تکوینی با اراده در امور تشریحی متفاوت است؟ چه نسبتی بین علم خداوند و اراده او وجود دارد؟

اراده؛ صفت فعل یا صفت ذات؟

کلینی در کتاب *الکافی*، بابی را با عنوان «بَابُ صِفَاتِ الذَّاتِ» گشوده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷) و در ادامه، فصلی دیگر با سرآغاز «بَابُ الْإِرَادَةِ أَنْهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَ سَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹) می‌گشاید تا نشان داده باشد دوگانه «صفات ذات» و «صفات فعل» را می‌پذیرد. کلینی ذیل بابِ اخیر، هفت روایت مطرح می‌کند و در آخر می‌کوشد با تمرکز بر روایاتِ اراده، قاعده‌ای کلی در تشخیص صفات ذات و صفات فعل استنباط و ارائه کند.

این‌که ملاک و قاعده کلینی برای تشخیص صفات ذات از فعل چیست را در ادامه بررسی خواهیم کرد، اما به عنوان مقدمه باید توجه کرد که کلینی به غیر از باب پیش‌گفته در خصوص اراده، در دو باب دیگر نیز از اراده الهی سخن به میان آورده است؛ نخست «بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ

شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ» با دو روایت و دوم، «بَابُ الْمَشِيَّةِ وَالْإِرَادَةِ» با شش روایت. این دو باب دقیقاً پس از «بَابُ الْبَدَاءِ» تبویب شده که آخرین روایت این باب، با موضوع اراده و با روایات دو بابِ بعدش مرتبط است.

این نحوه طبقه‌بندی روایات یک موضوع - یعنی یک دسته در کنار مشیت و یک دسته به عنوان صفت فعل - می‌تواند حاکی از این واقعیت باشد که اراده در روایات از منظر کلینی، دارای دو اصطلاح یا بیان است. این دو اصطلاح، منافی با یکدیگر نیستند و یکی عام و دیگری خاص می‌باشد. بررسی‌ها نشان خواهند داد، اراده در دو بابی که بعد از بداء تبویب شده‌اند، در معنایی خاص و ناظر به یکی از مراحل هفت‌گانه تحقق فعل الهی است^۱، اما اراده در بابی که کلینی در آن روایات ناظر به صفت فعل بودن اراده را آورده است، اراده به معنای عام کلمه و در معنای جامع هفت مرحله تحقق فعل و چونان فعلی از افعال الهی است.

اما سؤال اصلی آن بود که صفت فعل در نظر کلینی چیست و چرا کلینی اراده را صفت فعل دانسته است؟ پاسخ این سؤال را باید از لابه‌لای روایات فصلی دریافت که کلینی بر اساس آن، از اراده به عنوان صفت فعل سخن گفته است. این روایات را حداقل در سه دسته می‌توان جای داد: نخست، روایاتی که صریحاً اراده را مخلوق و حادث می‌دانند؛ برای نمونه، در هفتمین روایت این باب، محمد بن مسلم، مشیت^۲ را از زبان امام صادق علیه السلام حادث دانسته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰، ح ۷) و یا عمر بن اذینه در چهارمین روایت این باب از خلق مشیت و خلق اشیا به مشیت، این چنین خبر داده است: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰، ح ۴).

روایات پنجم و ششم این باب نیز حاکی از حدوث یا خلق مشیت است و نیازی به تذکر نیست که مخلوق، حادث و غیر از خالق است، و اگر اراده، مخلوق و حادث باشد طبعاً نمی‌تواند صفت ذات خداوند دانسته شود.

دسته دوم روایات این باب اما، حاوی استدلالی است که کلینی علیه السلام در آخر روایات باب با

۱. این مراحل در ادامه بیشتر بررسی می‌شود.

۲. عنوان بابی که کلینی انتخاب کرده است «باب الاراده انّها...» نشان می‌دهد که در نظر کلینی، مشیت به‌کاررفته در این روایات، همان اراده است و این مضمون مورد تأیید روایات هم می‌باشد: «أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ، مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ» (صدوق، ۱۴۱۱ق: ۴۳۵).

عنوان «جملة القول...» به آن اشاره کرده است. جان مایه این استدلال را می‌توان چنین برشمرد که صفات فعل، صفاتی هستند که اسنادِ نقیضِ آن به خداوند متعال مستلزم نقص نیست، به خلاف صفات ذات که اسنادِ نقیضِ آن‌ها به خداوند محال است. وی می‌نویسد: «إِنَّ كُلَّ شَيْئٍ وَصَفَتَ اللَّهُ بِهِمَا وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوُجُودِ، فَذَلِكَ صِفَةٌ فِعْلٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۱-۱۱۲)؛ بدین معنا که هر دو شیء و صفتی که خداوند به آن دو وصف شود و هر دو محقق باشند، آن صفت، صفتِ فعل خواهد بود. این ضابطه نشان می‌دهد که در صفاتِ ذات، اتصاف به طرفِ ضد جایز نیست. برای نمونه، در جهان آفرینش ثابت است که خداوند چیزی را می‌خواهد و چیزی را نمی‌خواهد، به امری رضایت دارد و به امری دیگر سخط می‌ورزد؛ اما در عالم وجود چیزی را که خدا به آن آگاهی نداشته باشد، نمی‌یابیم. این مشخصه صفاتِ ذاتی و ازلی پروردگار است که به ضدِ آن صفت وصف نمی‌شود؛ یعنی خدا را نمی‌توان هم قادر خواند و هم عاجز؛ هم دانا خواند و هم ناآگاه. اما این ضابطه در صفاتِ فعل به نحو دیگری است؛ یعنی می‌توان خداوند را به هر دو طرف ضد وصف نمود. برای مثال می‌توان گفت، خدا اطاعت‌کنندگان از خود را دوست دارد و با مخالفت‌پیشگان از دستوراتش با غضب برخورد می‌کند؛ نسبت به نیکان موالات و نسبت به بدان معادات دارد.

کلینی مشخصاً در این تحلیل و بیان، پای اراده را به میان باز می‌کند و می‌نویسد: «... فَلَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ - مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ - كَانَتْ مَا لَا يَرِيدُ نَاقِضاً لِتِلْكَ الصِّفَةِ وَ لَوْ كَانَ مَا يَجِبُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ كَانَتْ مَا يَبْغِضُ نَاقِضاً لِتِلْكَ الصِّفَةِ... وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ: أَرَادَ هَذَا وَلَمْ يَرِدْ هَذَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۱-۱۱۲).

در واقع کلینی در صدد است نشان دهد، الگو و معیاری را که برای بازشناخت صفات ذات از فعل ارائه کرده، چگونه در مورد اراده پاسخ می‌دهد و چگونه آن را در عدادِ صفات فعل می‌نشاند.

اما دسته سوم را، روایاتی سامان می‌دهند که اراده را صفتی معرفی می‌کند که وجودش نیازمند یک متعلق است و به همین دلیل در طبقه صفات ذات جای نمی‌گیرد؛ برای نمونه، عاصم بن حمید از امام صادق (ع) می‌پرسد: آیا خداوند از ازل مرید بوده است؟ این سؤال بدین معناست که آیا اراده خداوند در عدادِ صفات ذاتی اوست؟ حضرت در جواب او می‌فرماید: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹،

ح ۱)؛ بدین معنا که مرید به چیزی اطلاق نمی‌شود مگر این که مراد با او همراه باشد. گویی نمی‌توان گفت اراده‌ای هست، اما مرادی تحقق ندارد. اراده و مراد معیت دارند و فرض دوگانگی بین آن‌ها بی‌معناست. این بیان، صورت عقلی همان قاعده پیش‌گفته است که صفات فعل، صفاتی هستند که همیشه وجود متعلق برای اسناد آن‌ها به خداوند، ضروری است و تا این متعلق نباشد امکان استناد وجود ندارد؛ اما صفات ذات نیازمند وجود متعلق نیستند.

کلینی از همین طریق بین علم خدا با مشیت او فرق می‌گذارد. وی در روایت نخست باب صفات ذات، از ابوبصیر نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام شنیده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ... فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ... قَالَ قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ فَقَالَ: تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ، إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ. قَالَ قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا؟ قَالَ فَقَالَ: إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷، ح ۱).

همان‌طور که در صدر روایت مشاهده می‌شود، خداوند عالم بود، در حالی که معلومی در کار نبوده است؛ خداوند سمیع بوده، اما در شرایطی که مسموعی وجود نداشته است. این بدین معناست که سمع و بصر و قدرت و علم، صفات ذاتی هستند و برای اسناد آن به خداوند نیازی به متعلق (مسموع، مبصر و معلوم) نیست. لذا نمی‌توان عدم آن را به خدا اسناد داد؛ یعنی استناد عدم علم و قدرت و سمع و بصر و... به خداوند ممکن نیست. این در حالی است که تکلم و یا رزق و... این‌گونه نیست. استناد عدم تکلم به خدا ممکن است؛ مثلاً می‌توان گفت خدا متکلم نیست یا خدا رزاق نیست یا خدا خالق نیست. در واقع صفات فعل، صفاتی هستند که وجود متعلق برای اسناد آن صفات به خداوند، ضروری است.

به هر حال، در نظر کلینی سه ویژگی «حدوث و خلق»، «استناد نقیض صفت به خداوند» و «نیازمندی به متعلق» سه ویژگی‌ای هستند که می‌تواند برای «فعل» شمردن صفتی برشمرد و این سه در اراده وجود دارد.

اگر بخواهیم بر پایه آنچه در مورد کلینی انجام شد، دیدگاه شیخ صدوق را پیرامون این پرسش بیابیم که آیا در نظر او اراده، صفت ذات است یا صفت فعل، خواهیم دید که شیخ صدوق نیز چونان کلینی در کتاب *التوحید*، از صفت ذات و صفت فعل بحث کرده و یازدهمین

باب کتابش را با عنوان «بَابُ صِفَاتِ الذَّاتِ وَ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ» معنون کرده است. جایگاه این باب در کتاب *التوحید* پس از طرح مباحثی پیرامون توحید و نفی تشبیه و تجسیم و ترکیب در خداوند و پس از اشاره به قدرت، علم و رؤیت پروردگار در ابواب دیگر است. بر این اساس، اولین اختلاف و تفاوتی که میان صدوق و کلینی به چشم می‌آید، نحوه تبویبی است که بین کلینی و صدوق در طبقه‌بندی روایات وجود دارد. پیش‌تر دیدیم که کلینی صفات ذات را در یک باب مستقل با شش روایت جای داده بود و صفات فعل را در بابی دیگر تنظیم کرده بود. هم‌چنین در عنوانی که کلینی برای صفات فعل برگزیده بود، اصطلاح «اراده» بدین شکل برجسته شده بود: «بَابُ الْإِرَادَةِ أَنْهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَ سَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ»، اما شیخ صدوق از عنوانی کلی و جامع استفاده کرده و شانزده روایت را بدون تقسیم‌بندی که کدامین روایت مربوط به صفات ذات است و کدامین روایت مربوط به صفات فعل، از پس یکدیگر آورده است. در نگاه مقایسه‌ای، شیخ صدوق تنها یک روایت از هفت روایتی را که کلینی در باب صفات فعل نقل کرده بود، در *التوحید* متذکر نشده است که این روایت، مطلب جدید و اضافه‌ای نسبت به دیگر روایات ندارد. از میان شش روایت نقل شده نیز، پنجمین روایت باب صفات الفعل کلینی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۲، ح ۵)، در بابی که صدوق به معنای رضا و سخط اختصاص داده، آمده است و پنج روایت باقی‌مانده، در انتهای فصلی که با عنوان «بَابُ صِفَاتِ الذَّاتِ وَ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ» گشوده شده، با ترتیبی مشابه با چینش کلینی، نقل شده است. این هماهنگی در نقل و چینش روایات می‌تواند حاکی از تلقی یکسان دو محدث بزرگ امامیه در «فعل» دانستن اراده الهی باشد.

نکته شایسته توجه آن‌که، شیخ صدوق نیز چونان کلینی در پایان باب، به تبیینی از مجموع روایات دست زده تا الگو و معیاری برای بازشناخت صفات ذات از فعل ارائه نموده باشد. وی برخلاف اوصاف ذاتی که قابل سلب نیستند یا به تعبیری ضد آن‌ها از خدا سلب می‌شود، وجه مشترک همه اوصاف فعلی خداوند را صحت سلب آن‌ها از ذات دانسته است؛ بدین معنا که ممکن است خداوند متصف به این وصف باشد یا نباشد. او تصریح می‌کند آن‌گاه که حیات را صفت ذات می‌پنداریم و می‌گوییم خداوند حی است، در واقع مقابلش، که موت باشد را از خدا نفی می‌کنیم. وقتی گفته می‌شود او بصیر است، مقابل بصر، که کوری و عمی است، از خداوند نفی می‌شود. بر همین اساس و بر پایه همین معیار - که معنای صفت ذات، نفی مقابل

آن است - صفاتی نظیر اراده، مشیت، غضب و نظایر آن نمی‌توانند صفت ذات باشند، چراکه صحیح نیست گفته شود خداوند از ازل مرید و شائی بوده، اما درست است که بگوئیم خداوند زمانی فاعل است و زمانی فاعل نیست، گاهی اراده‌ای ندارد و گاه دیگر مرید است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸؛ صدوق، ۱۴۱۱ق، ۲۷).

از آن سو، شیخ صدوق روایتی را نقل کرده که آن را در *الکافی* کلینی نمی‌یابیم. در این روایت، امام رضا علیه السلام ضمن این‌که یکتاپرستی را با حدوث مشیت و اراده پیوند می‌زند، می‌فرماید: «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنَ الصِّفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸، ح ۵). نیازی به توضیح نیست که حضرت در این فراز، از ازلی بودن دو صفت مشیت و اراده، صفت فعل بودن آن را نتیجه گرفته‌اند تا حدوث صفات را ملاکی برای بازشناسی صفات افعال معرفی کرده باشند. این ملاک را پیش‌تر در روایات منقول از سوی کلینی هم مشاهده کردیم. صدوق نیز هجدهمین روایت باب صفات الذات و صفات الفعل کتاب *التوحيد* را به همین نکته اختصاص داده و از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که: «الْمَشِيئَةُ مُحَدَّثَةٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶، ح ۱). با این همه، این روایت در موضعی دیگر از کتاب *التوحيد* نیز آمده است؛ آن‌جا که شیخ صدوق با گشودن بابی تحت عنوان «بَابُ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ» این حدیث را به عنوان مطلع این باب برگزیده است. او روایت پیش‌گفته مبنی بر غیر ازلی بودن اراده و بالطبع صفت فعل بودن آن را هم در این باب ذکر کرده است.

مراتب فعل الهی

اشاره شد که کلینی علیه السلام با دو روایت، بابی را تحت عنوان «فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ» گشوده است. مفهوم گزینش چنین عنوانی از سوی کلینی، بدین معناست که در نظر او کل نظام خلقت - بدون استثنا - عالم تقدیر را از سر می‌گذرانند. این اعتقاد او قویاً بازبسته نگاه توحیدی وی در عرصه افعال الهی است. شاهد این گفته، آخرین فراز از نخستین روایت این باب است که اگر کسی تصور کند می‌تواند مرتبه‌ای از این مراتب فعل خداوند را نادیده بگیرد، تا عرصه «کفر» پیش رفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹، ح ۱). تأکید این نکته را در دومین روایت این باب نیز می‌توان دید که باورمندی به غیر از آنچه در مراتب فعل الهی گفته شد، مساوق با دروغ بستن بر خداوند و یا رد و انکار اوست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰،

ح ۱). این که محتوای دو روایت این باب با چنین مضمونی که: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَدْيِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَ أَجَلٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹، ح ۱) تأکید دارند شیئی در آسمان و زمین و بین آن دو یافت نمی‌شود مگر این که خدا آن را مقدر کرده باشد و مراحل هفت‌گانه را برای تحقق طی نموده باشد، بی‌تردید نشان از عمومیت اراده تکوینی خداوند دارد که همه چیز را تحت سیطره و شمول اراده او نشان می‌دهد. اما معنا و مفهوم هر یک از این مراتب چیست؟

کلینی در پاسخ به این پرسش، این باب را با روایتی از موسی بن جعفر علیه السلام آغاز کرده که حضرت ضمن برشماری مراتب فعل الهی، این واژگان را از یکدیگر بازشناخته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰). امام کاظم علیه السلام در جواب علی بن ابراهیم که از معنا و مفهوم «مشیت» پرسیده، می‌فرماید: «ابتداء الفعل»^۱ که منظور از آن، نخستین مرتبه تحقق شیء در عالم تقدیر (و نه عالم خارج) است. این معنا را می‌توان به‌خطور یک تصمیم در ذهن شبیه دانست، چراکه نخستین مرحله تحقق هر فعلی، قصد و آهنگ آن فعل در موطن ذهن و نفس است. این دریافت با فراز پایانی روایت نیز هماهنگ است، چراکه در پایان روایت آمده است: «إِذَا قَضَاءُ أَمْضَاءَ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ»؛ بدین معنا که پس از افزوده شدن مرحله «امضاء» به «قضاء»، موانع رفع شده و فعل حتمی و در عالم خارج محقق می‌شود. گویی فعل که به مرحله امضاء می‌رسد، مرحله خلق تقدیری را پشت سر نهاده و به مرحله خلق عینی می‌رسد؛ در حالی که اگر فعل ذومرتبه نبود، باید با همان نخستین گام، یعنی مشیت، محقق می‌شد و دیگر معنا نداشت اظهار می‌شد چنانچه به مرحله امضاء برسد، فعل برگشت‌ناپذیر است.

اراده اما دومین گام در تحقق تقدیری شیء است. باید توجه داشت که این اراده، با اراده به معنای فعل متفاوت است. تعریف این اراده، اگرچه در روایت منقول کلینی از موسی بن جعفر علیه السلام مفقود است، اما در نقل برقی از این روایت، اراده به معنای اتمام مشیت دانسته شده است؛ گویی با اراده فاعل فعل، مسیر مشیت تمام شده و به کمال می‌رسد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴، ح ۲۳۷). در روایتی که امام رضا علیه السلام این مراتب را برای یونس بن عبدالرحمن تبیین می‌کنند، اراده به «الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا شَاءَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۷، ح ۴) شناسانده شده تا

۱. «ابتداء الفعل» در بعضی روایات دیگر با «الذکر الاول»، یعنی اولین نقطه شروع شناسانده شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۷، ح ۴).

عزیمت و قصد جدی انجام آنچه متعلق مشیت بوده را نشان داده باشند. این قصد چیزی نیست جز باقی ماندن بر آنچه مشیت شده است؛ همان که حضرت رضا علیه السلام در نقلی دیگر به یونس گفته‌اند: «مَعْنَى أَرَادَ... التُّبُوتُ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰، ح ۱).

موسی بن جعفر علیه السلام سومین گام در تحقق فعل الهی را تقدیر دانسته و معنای آن را به: «تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَعَرْضِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰، ح ۱) شناسانده‌اند. کلینی نیز در نقلی که امام رضا علیه السلام مراتب فعل را برای یونس بن عبدالرحمن توضیح می‌دهند، قَدَر را «الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۸) شناسانده تا در مجموع، تقدیر، تعیین همه حدود و اندازه‌های وجودی شیء از ابعاد، کمیت، ماندگاری، فنا و... باشد.

حکم کردن برای به جریان انداختن تحقق عینی و خارجی فعل، چهارمین مرحله از مراتب فعل الهی است که امام کاظم علیه السلام آن را با نام و نشان «قضاء»، و با تعریف «هُوَ إِقَامَةُ الْعَيْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۷، ح ۴) شناسانده‌اند. قضاء الهی البته با قطعیت بخشیدن به تحقق فعل که آن را با «امضاء» شناسانده و مرتبه آن را پس از قضاء برشمرده‌اند، متفاوت است. تفاوت بین دو رتبه «قضاء» و «امضاء» به‌ویژه مورد تأکید پاره‌ای از روایات دیگر است که کلینی بدان اشاره کرده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸، ح ۱۶). آنچه ذکر شد، چهار مرحله اساسی تحقق افعال الهی است که همگی پیش از تحقق عینی و خارجی فعل موجودند و رتبه‌ای قبل از تحقق و عینیت یافتن شیء دارند. این چهار مرحله را در دومین روایت باب مشیت و اراده نیز مشاهده می‌کنیم.

در مجموع، ماهیت اراده یا همان فعل تکوین نزد کلینی، امری ذومراتب است که کلینی روایات آن را در باب مستقلی با عنوان «بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَعَةِ» دنبال نموده؛ اگرچه در روایات «بَابُ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ» نیز به پاره‌ای از این مراتب هم اشاره کرده است.

اما شیخ صدوق - برخلاف کلینی - نه تنها فصل مستقلی برای این موضوع باز نکرده، که ذیل ابواب مربوط به مشیت و اراده و یا قضاء و قدر نیز به این موضوع نزدیک نشده است. به نظر می‌رسد کاربرد معرفتی این موضوع در بحث «بداء»، شیخ صدوق را بدین سمت سوق داده که تنها در این باب (= بداء) یک روایت با این مضمون نقل کند که در آن به مراتب چهارگانه مشیت، اراده، قدر و قضا اشاره شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۴، ح ۹). این احتمال ضعیف

نیست که عدم نقل این روایات در کتاب *التوحید* بیشتر از آن جهت باشد که ظاهر این دسته از روایات با نظریه جبر قرابت دارد و از همین رو، با هدف تألیف کتاب *توحید* - که نشان دادن پیراستگی اندیشه تشیع از جبر است (نک: صدوق، ۱۳۹۸: مقدمه کتاب) - منافات دارد. با این همه، شیخ صدوق چهار مرتبه پراهمیت تر فعل الهی - مشیت، اراده، قدر و قضا - را هم در کتاب *التوحید* و هم در *الاعتقادات* در خلال دو باب مستقل با عنوان «باب المشیة و الارادة» و «باب القضاء و القدر» بیشتر پرداخته و به نقل روایات و بررسی مسئله اراده و مشیت و نیز قضا و قدر همت گماشته است.

اراده به معنای احداث فعل

در میان روایاتی که کلینی پیرامون اراده و مشیت خداوند - به مثابه فعل خداوند و نه مرتبه‌ای از مراتب فعل - نقل کرده، روایت مهمی وجود دارد که اراده در آن روایت، چونان نفس فعلی الهی دانسته شده است. در این روایت، صفوان بن یحیی از تفاوت اراده خدا و اراده انسان سؤال کرده و حضرت رضا علیه السلام در فرازی، اراده خداوند را چنین تبیین کرده‌اند: «... الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرِ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ؛ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَا يَرَوِي وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ، وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ، فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ - يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹، ح ۳).

نکته قابل توجه در این روایت، تساوی اراده با «احداث» و تحقق عینی شیء است که با آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) هم گام و هم نواست. اما این معنا از اراده در نخستین نگاه، با تلقی پیش گفته از اراده نزد کلینی - که اراده چونان فعلی ذومرتبه شناسانده شد - ناسازگار و غیر هم‌جنس به نظر می‌رسد، چراکه ممکن نیست تحقق عینی، گام به گام رخ دهد. به نظر می‌رسد این مشکل با کاربست تمایز «فعل در معنای مصدر» و «فعل در معنای حاصل مصدر» رفع‌شدنی است؛ بدین صورت که در روایاتی که اراده، ذومرتبه معرفی شده است، فعل به مثابه مصدر بوده و تنها در همین صورت است که برای فعل این ظرفیت فراهم می‌شود که ذومرتبه تصور شود. اما فعل در معنای حاصل مصدری، به معنای تحقق عینی است و در این نمونه روایات اخیر که اراده مساوی با احداث و تحقق عینی شیء

دانسته شده، اراده چونان فعل در معنای حاصل مصدر خواهد بود.

شیخ صدوق نیز هم در *التوحید* و هم در *عیون اخبار الرضا* همین روایت را نقل کرده است. گویی صدوق نیز با این تلقی که حسب این روایت، اراده خداوند نفس فعل پروردگار و همان احداث فعل شناسانده شود، مشکلی ندارد و فعل مطرح در این روایت را، فعل در معنای حاصل مصدری می‌پندارد.

اراده تکوینی و اراده تشریحی

کلینی ضمن سه روایت نشان داده که خداوند صاحب دو اراده است؛ نخست، اراده‌ای که ناظر به ایجاد و پدید آوردن متعلق اراده در خارج است که از آن به «اراده تکوینی» یاد می‌شود و دوم، اراده‌ای که ناظر به محقق ساختن فعلی توسط مکلف مختار است و از آن به «اراده تشریحی» تعبیر می‌شود؛ مثل اراده خداوند به انجام عبادات و واجبات از سوی بندگانش به اراده و اختیار خود آنان. در واقع اراده تشریحی همان حب و کراهت، امر و نهی، رضا و سخط خدا نسبت به افعال مکلفان مختار است. او از امام هشتم علیه السلام نقل کرده است که: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيئَتَيْنِ؛ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۱، ح ۴).

در این روایت «اراده حتم» همان اراده بدون بازگشتی است که به ایجاد و تحقق شیء منجر می‌شود. این اراده همان اراده تکوینی است، اما «اراده عزم» و یا اراده تشریحی، اراده‌ای برخاسته از انتخاب و تصمیمی است که مکلفان، افعال خویش را به اختیار خود - و نه به جبر - به جا آورند. تفاوت این دو اراده در آن است که در اراده و مشیت حتمی، لباس فعلیت و تحقق، مطابق با اراده الهی نمود می‌یابد، اما در اراده عزم، تحقق مراد، پیوسته و پیوند یافته با امری غیر از اراده الهی است که می‌تواند حب و یا کراهت خداوند را به دنبال داشته باشد؛ هر چند عینیت یافتن آن با اذن و امضای الهی همراه بوده باشد. از همین رو هم برخلاف اراده حتمی خداوند، اراده عزم او با رضایت و یا خشم و غضب او مرتبط است و آن‌ها را در پی دارد. به بیان دیگر، اراده تکوینی خداوند همواره با رضایت حق همراه نیست و چه بسا خداوند اراده تکوینی به امری داشته باشد، اما آن را نخواهد و به آن راضی نباشد؛ ولی اراده تشریحی خداوند همیشه با رضایت او همراه است، چنان‌که نهی تشریحی با سخط و نارضایتی او. پس اراده تکوینی و تشریحی الهی، همواره بر یکدیگر منطبق نیستند. این یکی از تفاوت‌های بنیادی اراده تشریحی با اراده

تکوینی خداوند است که امام رضا علیه السلام در ادامه روایت پیشین، به یزید جرجانی آموزش داده‌اند: «... يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ زَوَّجَتْهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱، ح ۴).

کلینی به غیر از این روایت، دو روایت دیگر نیز نقل می‌کند تا نشان دهد لزوماً اراده حتم و تکوینی بر امری، مساوق با رضایت‌مندی شارع از انجام آن از سوی مکلف نیست. وی در یک روایت به پرسش عمیق ابوبصیر از امام صادق علیه السلام پرداخته که آیا ممکن است خداوند به امری رضایت نداشته باشد، اما آن را اراده کند؟ به بیانی دیگر، آیا ممکن است اراده تشریحی خداوند با اراده تکوینی او در تضاد باشد؟ در این روایت به روشنی پیداست که ابوبصیر با مراتب تحقق فعل الهی آشناست و خودش به این مراتب اذعان دارد. سؤال او پس از اشاره به چهار مرحله مشیت، اراده، قدر و امضاء، پیرامون نسبت فعل خدا و دوست داشتن متعلق آن است که حضرت ضرورت چنین ارتباطی را رد می‌کنند (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰، ح ۲). اگرچه حضرت در این روایت به هر دلیلی، پاسخی روشن به تعجب ابوبصیر از انکار ارتباط بین اراده فعل و نارضایتی از انجام آن نمی‌دهند، ولی کلینی روایت دیگری را به دنبال این روایت آورده که روشن‌تر گفته شده: ممکن است خداوند امری را به صورت تکوینی اراده کند، اما هم‌چنان از انجام آن ناراضی باشد. در این روایت، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ سَاءَ وَ لَمْ يَأْمُرْ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱، ح ۳). حضرت در این جا به روشنی میان اراده تشریحی و اراده تکوینی خداوند فاصله می‌گذارند؛ امر به شیء گویای اراده تشریحی خداست و «لم‌یشأ» اراده تکوینی او؛ بدین معنا که هرچند خداوند به انجام فعل امر نموده، اما تکویناً مانع تحقق آن می‌شود. توضیح حضرت، مقصود این جمله را بیشتر می‌رساند که خدا ابلیس را امر کرد بر آدم سجده کند، اما اراده کرده بود که سجده محقق نشود و اگر خدا تحقق سجده را مشیت کرده بود، او سجده می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱، ح ۳).

البته روایات فوق حاوی این پیام نیز هستند که تمامی افعال مخلوقات، تحت مشیت الهی قرار دارند و هر آنچه انجام می‌شود یا رخ نمی‌دهد، خارج از مشیت الهی نیست. گویی این دست روایات، حاوی دو پیام کلی‌اند: نخست آن‌که، مشیت بالغه الهی منافاتی با اراده انسان

ندارد^۱ و دوم، اراده تکوینی خدا، تابع حبّ و بغض او نیست و ای بسا ممکن است مطابق اراده خدا و یا خلاف آن باشد. این مطلب را کلینی با روایت بعدی از ابن‌ابی‌نصر بزنطی از امام رضا علیه السلام تأکید می‌کند که ضمن اثبات اختیار و مشیت و حقّ انتخاب برای انسان، هم‌چنان سلطنت مشیت خداوند را حاکم می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۲، ح ۶).

شیخ صدوق نیز چونان کلینی، از دو نوع اراده و مشیت حتمی و اراده و مشیت غیرحتمی - یا به اصطلاح متکلمان: اراده و مشیت تکوینی و تشریحی - سخن کرده است. وی با نقل حدیث مفصلی از امام رضا علیه السلام آورده است: «إِنَّ لِلَّهِ إِزَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ؛ إِزَادَةَ حَتْمٍ وَ إِزَادَةَ عَزْمٍ، يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۶۴، ح ۱۸). شیخ صدوق بدین صورت خداوند را صاحب دو گونه اراده و مشیت دانسته است؛ یکی اراده و مشیت حتمی که تخلف‌ناپذیر است و به امور تکوینی تعلق می‌گیرد. او در رساله الاعتقادات از این اراده چنین تعبیر می‌کند که: «و نقول ما شا الله كان و ما لم يشاء لم يكن» (صدوق، ۱۴۱۱ق: ۳۳)؛ ولی نوع دیگر اراده و مشیت، اراده و مشیت غیرحتمی یا اراده عزم است. این نوع اراده، تغییرپذیر بوده و ممکن است به امور تکوینی یا تشریحی تعلق گیرد.

شیخ صدوق با نقل حدیثی (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۴-۶۵، ح ۱۸) به نحوی تأکید می‌کند همه امور را می‌توان متعلق مشیت و اراده خداوند دانست، اما به دو معنا؛ مشیت و اراده حتمی که در مورد تکوینیات و امور غیراختیاری و تخلف‌ناپذیر است، و اراده و مشیت تشریحی که به معنای امر و نهی بوده و با اختیار انسان جمع می‌شود. او در ذیل حدیث سوم از «باب الاستطاعة» به این نکته تصریح می‌کند و می‌نویسد: «قال مصنف هذا الكتاب: مشية الله و إرادته في الطاعات، الأمر بها و الرضا و في المعاصي النهي عنها و المنع منها بالزجر و التحذير» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴۶-۳۴۷)؛ تا بدین صورت، اراده خدا در طاعات را به معنی رضایت و امر به آن عمل، و اراده او در معاصی را به نهی و بازداشتن از طریق ترسانیدن، بازشناسده باشد و از این رهگذر، گریزگاهی برای اتهام جبر یافته باشد.

۱. حقیقت این بحث البته باید در نظریه «امر بین الامرین» امامیه کاویده و دنبال شود، اما بر پایه آن می‌توان اظهار کرد، افعال انسان‌ها منسوب به ایشان و از سر اختیار و اراده آنان است؛ اما از آن سو، تنها افعالی از انسان محقق خواهد شد که اراده تکوینی خداوند بر تحقق آن قرار گرفته باشد. در این معنا، عمومیت اراده و مشیت الهی حتی در افعال اختیاری انسان نیز وجود دارد و در نهایت آن چیزی محقق می‌گردد که خدا خواسته باشد.

نسبت علم و اراده خدا

کلینی در ادامه این باب، حلقه‌های دیگر مباحث مرتبط با اراده را تکمیل می‌کند و با روایتی، از ارتباط اراده الهی با علم الهی نیز سخن می‌راند. او در جای خود نشان داده شده است که حسب برخی روایات، دو نحوه از «علم» می‌توان به خداوند منسوب داشت؛ نخست علمی در مرتبه ذات - موسوم به «علم ذاتی» - و دیگری علمی در مرتبه فعل پروردگار که از آن به «علم فعلی» تعبیر می‌کنیم. علم در رتبه ذات خداوند فارغ از هر گونه محدودیت و تعین است و از همین رو هم معلوم‌پذیر نیست، چراکه معلومات، متکثر و متعینند و این تعین و تکثر، راهی به ذات بسیط خداوند ندارند. در مقابل، علم فعلی، علمی متعین و معلوم‌پذیر است که در مرتبه فعل خداوند جای می‌گیرد. این بدین معناست که مراتب پیش‌گفته از فعل پروردگار - مشیت، اراده، تقدیر و قضاء - هر یک وجودی علمی دارند. کلینی این مطلب را در روایتی که از امام پیرامون چگونگی علم خداوند سؤال شده، منعکس کرده است که: «سُئِلَ الْعَالِمُ علیه السلام كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ: عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمَضَى...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸، ح ۱۶)، تا نشان داده باشد هم به علم ذاتی خداوند توجه دارد و هم با علم فعلی او آشناست. در نظر او، تمامی مراحل و مراتب تحقق فعل الهی - که هر یک وجودی علمی دارند و به علم فعلی شناسانده می‌شوند - بعد از مرتبه علم ذاتی خداوند متعال قرار دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱، ح ۵).

داستان این‌همانی یا غیریت اراده و علم، در روایات منتخب شیخ صدوق نیز منعکس شده است. وی با نقل این روایت که از امام صادق علیه السلام در مورد ازلیت اراده سؤال شده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا؟ فَقَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ بَلْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸، ح ۱۵)، جدای از این‌که نشان می‌دهد اراده صفت فعل است و از مقام فعل انتزاع می‌شود، به جدایی و تمایز علم و مشیت نیز توجه می‌دهد تا بدین صورت، علم و قدرت را بر جایگاه و محلی غیر از اراده بنشانند. همان‌طور که در روایت فوق مطرح شده است، اراده امری غیر از علم و قدرت است و موجودی مرید خواهد بود که عالم و قادر باشد؛ آن‌گاه می‌تواند اراده کند یا نکند. نیازی به توضیح نیست که این علم، علم ذاتی پروردگار است، چراکه امام صادق علیه السلام برخلاف اراده، علم را ازلی دانسته‌اند و ازلیت، خصلت علم ذاتی خداوند است و نه علم فعلی او. از همین رو، شیخ صدوق بلافاصله به دنبال این حدیث، روایتی نقل کرده است

که حضرت در آن به این اختلاف تصریح و تقدم علم ذاتی خداوند را بر مشیت و اراده او گوشزد می‌کنند. در این روایت، بکیر بن أعین از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «عَلِمَ اللَّهُ وَ مَشِيئَتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَمْ مُتَّفِقَانِ؟ فَقَالَ: الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَا تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ، فَقَوْلُكَ: "إِنْ شَاءَ اللَّهُ" دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ، فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ، وَ عَلِمَ اللَّهُ سَابِقٌ لِلْمَشِيئَةِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶، ح ۱۶). در این روایت، امام صادق علیه السلام به وضوح بین علم و مشیت تفاوت گذاشته و تصریح می‌کنند علم پروردگار بر مشیت او سبقت و تقدم دارد. البته این نکته نباید از نظر مخفی بماند که شیخ صدوق تمام روایاتی را که در بخش تحلیل روایات از اراده پیرامون علم فعلی خداوند از آن یاد شد، نقل کرده و بدان معتقد است و بر همین اساس، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که این تقدم علم بر مشیت، تقدم علم ذاتی خداوند بر مشیت و فعل الهی است.

اما از آن جا که آثار شیخ صدوق از روایاتی که مراتب فعل را بیان می‌کنند تهی است، طبعاً نمی‌توان انتظار داشت که مضامینی نقل شده باشد که حاکی از نوع و سنخ وجود نیز باشد؛ اگرچه همان طور که در سطور بالا هم اشاره شد، نقل فراوان روایات حاوی علم فعلی خداوند در آثار شیخ صدوق به خوبی تأیید می‌کند که شیخ صدوق حقیقت این مراتب را وجوداتی علمی - که همان علم فعلی خداوند است - می‌داند (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۸، ح ۱۴ و ح ۱۵؛ ۱۳۹، ح ۱ و ح ۲؛ ۵۷، ح ۱۴؛ صدوق: ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۹، ح ۵۱ و...). با این همه، این سؤال هم چنان پرسیدنی است که چرا شیخ صدوق چنین مسیری را در انتخاب و گزینش روایات برمی‌گزیند؟ به نظر می‌رسد، پاسخ این پرسش را باید از انتخاب و چینش روایات از سوی این دو محدث بزرگ امامیه گرفت.

همان طور که اشاره شد، شیخ صدوق یک باب از کتاب *التوحيد* را به موضوع مشیت و اراده اختصاص داده است. این باب، پس از موضوع «بداء» آمده و پس از آن موضوعاتی همچون: استطاعت، ابتلا و اختبار، سعادت و شقاوت، نفی جبر و تفویض و قضا و قدر به ترتیب مبوب شده‌اند؛ موضوعاتی که آبستن انتساب جبر به تفکر امامیه است و روایات ذیل هر باب به نحوی تنظیم و ارائه شده است که تفکر امامیه را بپیراید. با این همه، وی در باب مشیت و اراده، سیزده روایت را از پس یکدیگر نقل کرده است تا وجه همتش در این باب، بیان نقش الهی در مشیت آدمی باشد. طرح عمومیت و شمول اراده و مشیت الهی نه تنها در باب مشیت و اراده کتاب

التوحید، که در رساله *الاعتقادات* نیز مورد توجه شیخ صدوق بوده است. او در «باب الاعتقاد فی الارادة و المشیة» این رساله، روایت ذیل را برای واگو کردن اعتقاد امامیه برگزیده که فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ یَحِبَّ وَ لَمْ یَرْضَ شَاءَ أَنْ لَا یَكُونَ شَیْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ وَ لَمْ یَحِبَّ أَنْ یَقَالَ لَهُ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ لَمْ یَرْضَ لِعبَادِهِ الْکُفْرَ» (صدوق، ۱۴۱۱ق: ۳۰؛ هم‌چنین نک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۹، ح ۹؛ و بطریق اخری در صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴۳، ح ۱۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، مشیت و اراده الهی در روایت فوق، به گونه‌ای عام و فراگیر است که تمام اشیای عالم در ملک خداوند را تحت پوشش خود می‌گیرد؛ هرچند بر اساس ادامه روایت، این مشیت و اراده لزوماً با رضایت و محبت الاهی همراه نباشد. عمومیت اراده الهی، در دو روایت دیگر با مضمونی نزدیک به هم از امام صادق علیه السلام و البته در دو جای کتاب *التوحید* مورد توجه شیخ صدوق بوده است. او نیز همچون کلینی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَةِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸، ح ۱۹؛ ۳۳۹، ح ۸)، تا بدین صورت سیطره مشیت الهی را برای تمام عالم مخلوقات گسترانده باشد.

باری! اولین روایت باب مشیت و اراده کتاب *التوحید*، اگرچه پیرامون حدوث اراده است، اما دومین روایت، حاوی گزارشی است که عبدالله بن میمون از زبان امام صادق علیه السلام نقل کرده است. این خبر پیرامون چگونگی برخورد امیرمؤمنان علیه السلام با شخصی است که باورهای متفاوتی در مشیت خدا و انسان داشته و گویای نقش الهی در مشیت انسان و نفی تداوم آن در بستر حیات اوست. حضرت در این روایت با طرح سؤالاتی معین، سائل را نسبت به جایگاه و نقش الهی در تمام دوران زندگی‌اش، آگاهی و توجه می‌دهند. این پاسخ به خوبی نشان می‌دهد که پرسش‌گر از حضرت، در پی یافتن چه چیزی است و اساساً دغدغه او مسئله جبر نیست. حضرت در این روایت علاوه بر پذیرش مشیت انسان، استقلال بودن آن را نفی و از جهت دیگر، گستره آن را نسبت به هر آن چیزی که مربوط به انسان می‌شود، مورد توجه قرار می‌دهند و این‌گونه نقش الهی در طول زندگی بشر را به اثبات می‌رسانند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۷، ح ۲).

اینک اگر دو روایت بعدی این باب را هم مورد توجه قرار دهیم، بهتر می‌توان به انگیزه و

دغدغه صدوق علیه السلام نزدیک شد. او با همان سند روایت قبل، روایتی دیگر نقل می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۷، ح ۳) که دو دیدگاه جبر و تفویض را مورد مناقشه قرار می‌دهد و در ادامه، روایتی دیگر از اصبغ بن نباته (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۷، ح ۴) می‌آورد تا همین مضمون را تحکیم بخشد و بدین صورت، راه میانه جبر و تفویض را به تصویر بکشد. بعید نیست بر اساس همین رویکرد باشد که بیشتر روایات مطرح در این باب، با آنچه کلینی علیه السلام در باب مشیت و اراده در *الکافی* آورده است، یکسان نیست. پیش‌تر اشاره شد که کلینی می‌کوشد بر محور چند موضوع مثل: تبیین مشیت و اراده الهی، مراحل فعل الهی، اقسام اراده و ارتباط اراده با حب و رضا و امر و نهی خداوند، این سؤال را ضمناً پاسخ دهد که چگونه می‌توان با تبیین مراحل مختلف فعل و جایگاه اراده و مشیت در ابتدای این مراحل، نقش الهی در مشیت انسان را معلوم ساخت. کلینی فهم صحیح از مشیت و اراده الهی را در فهم درست از چیستی مشیت انسان دخالت می‌دهد؛ هرچند به مشیت انسان با طرح روایاتی همانند شیخ صدوق، نمود نداده است. اما شیخ صدوق، مسئله سیطره و غلبه اراده الهی بر افعال و اعمال انسان را بیشتر از کلینی جلوه بخشیده است. اگرچه اراده انسان در نظر شیخ صدوق مطلق و بی‌عنان نیست، با این همه کوشش صدوق علیه السلام بر این بوده که با این نمونه روایات، حضور و تأثیر خداوند در رفتار و عمل انسان - که برخاسته از مشیت و اراده اوست - را پررنگ‌تر جلوه دهد و لجام‌گسیختگی نبود تقدیر و برنامه در پیامد و نتایج اعمال آدمی را نفی کند. ششمین و هفتمین روایت این باب نیز همین محتوا را مورد تأکید قرار می‌دهند تا در کنار روایات پایانی باب، جملگی، نقش مشیت و اراده انسان و ارتباط مشیت و اراده الهی در رفتار و عمل او را بیشتر وانمون کرده باشند.

این دغدغه شیخ صدوق را در ابواب دیگر کتاب *التوحید* هم می‌توان یافت. او در «باب القضاء و القدر» حدیثی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل کرده (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۶۹-۳۷۰، ح ۹) که بر اساس آن، اعمال انسان‌ها به سه گروه واجبات، فضیلت‌ها و گناهان تقسیم و در هر سه دسته، مشیت خداوند حاضر دانسته می‌شود؛ «واجبات» به امر خدا و رضای او و به قضای الهی و تقدیر و مشیت اوست. «فضیلت‌ها» اما به امر خدا نیست، لیکن به رضای خدا و به قضای خدا و به قدر خدا و به مشیت و علم خداست. و «گناهان» به امر خدا نیست، ولیکن به قضای خدا و به قدر خدا و به مشیت و به علم اوست. این همه نشان می‌دهد همه افعال آدمی

اعم از واجبات و محرمات و مستحبات مطابق با مشیت و تقدیر الهی واقع می‌شود و تفاوت تنها در ناحیه رضایت و عدم رضایت و امر و نهی الهی است. با این همه، شیخ صدوق در عین آن‌که بر عمومیت و شمول اراده و مشیت الهی تأکید دارد و معتقد است هیچ شیئی بدون اراده و مشیت حق تعالی واقع نمی‌شود، به این نکته نیز واقف است که این عمومیت و شمول، شبهه جبر و انتساب قبایح به خداوند را به دنبال خواهد داشت؛ از این رو، در مواضع مختلف به شرح و تبیین روایات پرداخته و معنایی مناسب با نظریه عدل از مشیت و اراده مطرح کرده است.

جمع‌بندی

چینش و طبقه‌بندی روایات در کتاب شریف *الکافی*، به خوبی حاکی از این واقعیت بود که در نظر کلینی، اراده خداوند حادث و صفت فعل خداست. او برای تبیین این مطلب، ملاک و معیاری را برای تشخیص صفت فعل از صفات ذات بدین شرح از روایات اصطیاد کرده بود که: هر دو شیء و صفتی که خداوند به آن دو وصف شود و هر دو محقق باشند، آن صفت، صفت فعل خواهد بود. این ضابطه نشان می‌داد که در صفات ذات، اتصاف به طرف ضد جایز نیست. این رویکرد و تلقی، نقطه اشتراک کلینی و صدوق بود و هر دو در حدوث و فعل بودن اراده و ملاک پیشین هم‌داستان بودند. البته روش‌شناسی این دست از محدثان اجازه نمی‌داد که تبیینی برون‌متنی از نحوه وجودشناسانه صفات فعل ارائه دهند؛ لذاست که آثار این دو اندیشمند بزرگ امامیه، از ایراد نظریه‌ای در این خصوص خالی است. در نظر کلینی و صدوق تمامی مراحل و مراتب تحقق فعل الهی، بعد از مرتبه علم ذاتی حق متعال خواهند بود، چراکه اراده فعل بوده و فعل تابع احداث می‌باشد. بر همین اساس می‌توان گفت، هرچه تحقق پیدا می‌کند، از یک امر و ابداع رأی نشئت می‌گیرد. این اراده و ابداع رأی، دو نظام در عالم ایجاد می‌کند؛ نظام تشریح و نظام تکوین. در نظام تکوین دو دستگاه وجود دارد؛ یکی تکوین تقدیری و دیگری تکوین تحقیقی و عینی که همه به اراده حق است.

اما نقطه افتراق شیخ صدوق و کلینی، در نحوه ارائه مضامین دیگری از مطالب مرتبط با اراده خداوند، همچون مراتب فعل الهی است. کلینی با عنوان‌گذاری بابی در خصوص مراتب فعل، نشان داده است که اراده‌ای که پیش‌تر به عنوان فعل خداوند شناسانده بود، ذو مرتبه است و مسیر تحقق فعل الهی، از طریق انجام این مراتب خواهد بود. او در این بخش، تک تک مراتب یادشده

را با ارائه روایاتی معنا کرده است تا نشان داده باشد اگر در بیان این مراتب از اراده سخن شده است، این معنا از اراده چه تفاوت‌هایی با اراده به عنوان فعل الهی دارد. مشیت، اراده، تقدیر و قضا، چهار مرحله‌ای است که حسب گزارش کلینی تمام افعال الهی، پیش از تحقق عینی و خارجی، آن را پیموده‌اند. اما شیخ صدوق همین مضامین را احتمالاً از آن رو که قرابتی با جبر در افعال دارد، نقل نکرده است. با این همه، وی، وجهه همت خویش را بیان نقش الهی در مشیت آدمی، و نشان دادن عمومیت و شمول اراده و مشیت خداوند قرار داده است.

لذا بررسی عملکرد کلینی در *الکافی* نشان می‌دهد وی بر محور تبیین مشیت و اراده الهی، مراحل فعل الهی، اقسام اراده و ارتباط اراده با حب و رضا و امر و نهی خداوند، نقش خداوند در مشیت انسان را وانمون کرده است؛ اما شیخ صدوق، مسئله سیطره و غلبه اراده انسان بر افعال و اعمال خویش را بیشتر از کلینی جلوه بخشیده است. البته هرچند اراده انسان در نظر شیخ صدوق مطلق و بی‌عنان نیست، با این همه کوشش شیخ صدوق بر این بوده که با این نمونه روایات، حضور و تأثیر خداوند در رفتار و عمل انسان - که برخاسته از مشیت و اراده اوست - را پررنگ‌تر جلوه دهد و لجام‌گسیختگی و نبود تقدیر و برنامه در پیامد و نتایج اعمال آدمی را نفی کند. این رفتار ای بسا به فضای فکری عصر کلینی و شیخ صدوق بازگردد که حاکی تأثیر شبهات و پاسخ‌گویی به آن‌ها در جوامع حدیثی می‌تواند باشد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. اقوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، *نقد و نظر*، شماره ۶۵.
 ۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، تصحیح: جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية.
 ۳. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر محمدتقی سبحانی)، (۱۳۹۵)، *جستارهایی در مدرسه کلامی قم*، به کوشش: سید حسن طالقانی، قم، دار الحدیث.
 ۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۱ق)، *الاعتقادات*، قم، کنگره شیخ مفید.
 ۵. _____، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق و تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
 ۶. _____، (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

۷. طالقانی، سیدحسن، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی قم»، نقد و نظر، شماره ۶۵.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الأصول من الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۹. منصوری راد، حسین، (۱۳۹۴)، «شاخصه‌های کلام‌ورزی جریان محدثان متکلم در مدرسه کلامی کوفه»، کلام اهل بیت *علیهم السلام*، شماره ۱.