



مفهوم‌شناسی اراده و مشیت الهی در پرتو بیانات امام رضا علیه السلام

حسینعلی ترکمانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۳

اسماعیل شعبانی کامران^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

چکیده

گفتار و کردار معصومان علیهم السلام، دربردارنده ژرف‌ترین معارف عالم هستی است. پژوهش پیش‌رو، در پی آن است تا به بررسی یکی از مسائل مهم کلام اسلامی، یعنی مفهوم «اراده» و «مشیت» الهی، در پرتو بیانات امام رضا علیه السلام و هم‌بستگی ساختاری که در روایات رسیده از ایشان ملاحظه می‌شود، بپردازد. امام رضا علیه السلام با استفاده از مبادی بدیهی در استدلال عقلی، از حدوث اراده سخن گفتند و آن را از افعال خداوند متعال برشمردند؛ هم‌چنین ایشان اثبات کردند که اراده خداوند، نه عین ذات اوست و نه با علم او برابر. ایشان ضمن بیاناتی در مباحث خداشناسی، با ارائه براهینی محکم، راه هرگونه مغالطه و کج‌روی را در مسائل کلامی دین مسدود کرده و با ارائه سیره هدایت‌بخش اهل بیت علیهم السلام، مسیر قرب‌بندگان را به سوی حق هموار ساختند.

واژگان کلیدی

مفهوم‌شناسی، روایت، صفات خداوند، اراده و مشیت الهی، امام رضا علیه السلام.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا.

مقدمه

گرچه علوم و معارف بشری همواره در حال تعمیق و توسعه است، تا علوم آسمانی و معارف وحیانی از مجرای پرفیض ولایت جاری نشود، نه سامانی برای آن علوم می‌توان تصور کرد و نه به ثبات علمی و عملی برای آن معارف می‌توان امید داشت. یکی از جلوه‌های حساس معرفت که در طول تاریخ، نوابغ و انسان‌های شاخص را به خود مشغول داشته و نظریات و افکار عالی آن‌ها را به سوی آن سوق داده، شناخت ماهیت اراده و مشیت الهی است. مشرب‌های گوناگون و افکار متفاوت، شاهد صدق مدعاست که با وجود نقاط اشتراک فراوان، نه تنها نظریات سامان‌یافته نداشته‌اند، بلکه همواره در معرض تلاطم و دگرگونی هستند؛ برای نمونه از نظر اشاعره، اراده الهی صفتی ازلی و قدیم است و این با نظر معتزله و برخی امامیه که اراده را صفت فعل و فعل را حادث می‌دانند، نمی‌سازد. همین‌طور اشاعره این صفت را زاید بر ذات و قائم به ذات می‌دانند، در حالی که از نظر برخی امامیه و معتزله، این صفت قائم به ذات نیست، بلکه صفت فعل است و از نظر بعضی امامیه، این صفت عین ذات است، نه قائم به ذات. اشاعره امر و اراده را متحد یا متلازم نمی‌دانند، در حالی که امامیه و معتزله، امر را بیان‌گر و نشان‌دهنده اراده می‌دانند. اشاعره متأخر مانند فخر رازی و غزالی، مثل فلاسفه اسلامی، اراده الهی را به علم خدا به ذات خود و به نظام خیر و فیضان نظام خیر از او برمی‌گردانند؛ نظامی که مورد رضایت اوست، اما متکلمان متقدم امامیه، اشاعره و معتزله، نظر فلاسفه را قبول ندارند. اشاعره منکر داعی و وجود غرض در فعل خداوند هستند، اما بعضی امامیه و معتزله اراده الهی را همان داعی می‌دانند. (برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۲۱:۱).

شکی نیست که زندگی امام رضا علیه السلام ابعاد گوناگونی دارد که یکی از ابعاد مهم آن، بُعد فرهنگی، علمی و پاس‌داری از حریم عقاید اسلامی در برابر امواج سهمگین حملات مکتب‌ها و فرقه‌های مختلف به اصول و فروع اسلام در شرایط خاص عصر آن حضرت است. بررسی این مسئله، که از بُعد علم الهی آن امام نشئت می‌گیرد، در شرایطی که امروز در آن زندگی می‌کنیم، بسیار سازنده، راه‌گشا و حاوی رهنمودهای دقیق و ظریفی در برخورد با مکتب‌ها و مذاهب گوناگون است. امام رضا علیه السلام در نگاه اندیشمندان، همواره مهم‌ترین پایه استوار کلام شیعه تلقی شدند، به طوری که سخنان به‌جامانده از ایشان، استحکام این جریان کلامی را به خوبی آشکار می‌کند. بحث از اراده و مشیت الهی، یکی از ارکان و مباحث برجسته کلامی، در جای‌جای روایات حضرت علیه السلام مورد اشاره واقع شده، اما هیچ‌گاه به طور مستوفی و مبسوط، به منظور استخراج

مباحث خداشناسی بدان پرداخته نشده بود؛ بر این اساس، هدف پژوهش پیش‌رو آن است که این مسئله را از نگاه علمی امام رضا (علیه السلام) بررسی کرده و کیفیت برخورد آن حضرت با پیروان مکاتب گوناگون در این مسئله را مورد مطالعه دقیق قرار دهد.

معنای لغوی «اراده» و «مشیت»

«اراده» لفظی عربی از ریشه «رَوَدَ» به معنای طلب و اختیار کردن (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸)، اشتیاق برای انجام کاری، (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲: ۴۵۷) رفت و آمد همراه با ملایمت در طلب چیزی، و درباره خداوند به معنای «حکم» آمده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۷۱). از نظر برخی لغویان، «مشیت» با اراده مرادف و به معنای خواستن و طلب کردن آمده است (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸). البته مشیت و اراده کمی با هم متفاوتند؛ مشیت، صرفاً خواستن چیزی است، اما اراده، به سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن است؛ از این‌رو می‌توان گفت مشیت، مرتبه ضعیف اراده است که با فعل فاصله دارد و اراده، مرتبه قوی مشیت و متصل به فعل است (عسکری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۵-۳۶).

«اراده و مشیت الهی» در کلام متکلمان و محدثان

علامه حلی می‌نویسد: «اندیشمندان اسلامی، در مرید بودن خداوند متفقند، اما در این مسئله که آیا اراده، هم‌سان مشیت است و یا این که چیزی غیر از آن بوده، اختلاف دارند» (ر.ک: حلی، بی تا (ب): ۴۰۱). در درستی سخن این اندیشمندان، همین بس که در آثار برخی متکلمان چنین می‌نماید که اراده و مشیت الهی، تفاوت چندانی ندارند و هر دو به یک معنا به کار می‌روند، اما در نظر گروهی دیگر، تفاوت‌هایی بین این دو وجود دارد؛ برای نمونه، عده‌ای اراده را علم به مصلحت یا مفسده فعل، و مشیت را خواستن انجام یا ترک فعل می‌دانند (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹). هم‌چنین گفته شده است: متعلق مشیت، «ماهیت» معلول و متعلق اراده، «وجود» آن است (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹ - ۱۱۰).

علامه مجلسی ذیل روایتی از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»، می‌نویسد: «منظور از مشیت، اراده نیست، بلکه مشیت یکی از مراتب و اسباب وجود است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۵). از دیدگاه برخی دیگر، اراده خداوند حادث است و مشیت او قدیم بوده و اراده خداوند در فعلش، همان دستور و فعل اوست (تفتازانی، بی تا: ۷۳-۵۴) عبدالرزاق لاهیجی معتقد است اراده، مشیت و اختیار از هم منفک نیستند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۴۸). علامه حسن‌زاده آملی نیز در این باره می‌نویسد: «حیات، قدرت، علم، اختیار، اراده، مشیت و نظایر آن‌ها، هریک به حسب مفهوم، غیر از دیگری است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵).

«اراده و مشیت الهی» در کلام امام رضا علیه السلام

جهت رفع اختلاف در بیان اراده و مشیت الهی، رجوع به آرای معصومان علیهم السلام لازم می‌نماید که در این زمینه، احادیث امام رضا علیه السلام مورد استناد واقع می‌شود. یکی از نکاتی که در این فراز شایسته تذکر است، این که در بسیاری از روایات امام رضا علیه السلام، اراده و مشیت دو مفهوم جداگانه تلقی شده و حضرت از آن‌ها به صورت مفاهیم مترادف یاد نکرده‌اند؛ از اراده و مشیت در بیشتر روایات حضرت، به عنوان مراحل انجام فعل یاد شده است، به طوری که امام رضا علیه السلام پس از یادآوری مراحل ایجاد یک شیء در خارج، خطاب به یونس بن عبدالرحمن می‌فرمایند:

«ای یونس! آیا می‌دانی مشیت چیست؟» گفتم: نه، نمی‌دانم. گفت: «مشیت ذکر اول است»؛ آن‌گاه امام سؤال فرمود: «می‌دانی اراده چیست؟» گفتم: نه، نمی‌دانم. گفت: «اراده، عزم بر چیزی است که مشیت به آن تعلق گرفته است. می‌دانی قدر چیست؟» گفتم: نه! فرمود: «آن اندازه‌گیری و مرزبندی است؛ مانند مقدار بقا و زمان فنا.» سپس فرمود: و قضا - حکم - محکم ساختن و وجود خارجی دادن است» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵، ۱۱۷).

بر این اساس، «خواست» مراتبی دارد؛ خواستن و قصد اجمالی «مشیت» است، اما این خواسته وقتی محکم‌تر و تفصیلی‌تر شود، به آن «اراده» گفته می‌شود.

ایشان در روایتی دیگر می‌فرمایند: «معنای مشیت، همت کردن به کار است و معنای اراده، اتمام آن کار و معنای قدر، تعیین مقدار و مشخصات عمل است؛ هنگامی که خداوند چیزی را مشیت کند، آن را اراده می‌کند و وقتی اراده کند، مقدرش می‌کند و چون مقدرش کند، قضایش می‌کند و انجامش می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵، ۱۲۶). هم‌چنین ایشان، «شاءالله» را به معنای ابتداءالفعل و «اراد» را به معنای ثبوت بر آن مطرح کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵، ۱۲۲).

در حقیقت، می‌توان سخنان ژرف حضرت علیه السلام را چنین تبیین کرد که نخستین نمود در افعال الهی، مشیت اوست و مراد از آن، تعیین علمی موجودات به صورت اجمالی است؛ بنابراین، اراده نیز - که مرحله‌ای از مراحل نمود افعال الهی و متأخر از مشیت است - تعیین علمی موجودات خواهد بود. این تعیین نسبت به مرحله پیش از خود، اندکی تفصیلی‌تر و نسبت به

۱. تعیین در فلسفه و کلام، به معنای امری است که شیء با آن منفرد می‌گردد و از بقیه چیزها امتیاز پیدا می‌کند، به طوری که دیگر اشیا در آن هیچ‌گونه اشتراکی ندارند (رک: فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۳؛ جرجانی، ۱۴۰۸: ۱۴۳: ۶۳).

مراحل بعدی، اجمالی خواهد بود؛ به همین دلیل، امام رضا علیه السلام مشیت را تصمیم بر انجام فعل، و اراده را اتمام و محکم ساختن آن تصمیم، دانسته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷۵).

اراده حتمی و عزمی (تکوینی و تشریحی)

دانشمندان و متکلمان اسلامی برای خداوند، دو نوع اراده قائلند؛ تکوینی و تشریحی. اراده تکوینی که تخلف‌ناپذیر و حتمی است، درباره انسان به این است که اختیار و آزادی عمل داشته باشد؛ به عبارت دیگر، خداوند متعال به انسان اختیار، اراده و آزادی داد و براساس آزادی او را مکلف کرد و مورد خطاب خود و دستورات خود قرارداد؛ اما در مقابل این اراده، اراده و کراهت تشریحی قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳).

انسان در تکوین، آزاد آفریده شده و از سوی دیگر، ازدرون مجهز به عقل، فطرت و نفس ملهمه و از بیرون به هدایت انبیا و اولیای الهی آراسته شده است؛ هم‌چنین شیطان و نفس امّاره، او را به بدی و عصیان سوق می‌دهند. چنین انسانی از جانب خداوند متعال مکلف به دستوراتی شده و از کارهایی منع گردیده است، و این معنای اراده تشریحی است. پس برای فهم اراده الهی لازم است حتماً تفاوت اراده تکوینی و تشریحی روشن گردد (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۹-۲۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳؛ ۹: ۴۳؛ ۱۷: ۹۴).

در روایات امام رضا علیه السلام تمایز بین این دو اراده، به خوبی تشریح شده است؛ ایشان در پاسخ به این پرسش فتح بن یزید جرجانی که: آیا معصیت و نافرمانی گناه‌کار، اراده خدا را بی‌اثر و خنثی می‌کند؟ فرمودند:

برای خدا دو اراده و دو مشیت است؛ یکی اراده حتمی و یکی اراده عزمی؛ لذا می‌بینیم در مواردی، از چیزهایی نهی کرده که انجام آن را خواسته و به چیزهایی امر کرده که انجام آن را نخواست است. آیا نمی‌بینی که آدم و همسر او را از خوردن فلان درخت نهی کرد، با این که می‌خواست از آن درخت بخورند؟! اگر نمی‌خواست، آن‌ها هم نمی‌خوردند و اگر می‌خوردند، باید خواست آن دو بر مشیت خدا که نخواست، غلبه کرده باشد و خدا برتر از آن است. و نیز به ابراهیم دستور می‌دهد فرزندش را قربانی کند، ولی از سوی دیگر، این را هم خواسته که سر این فرزند از تنش جدا نشود؛ اگر نمی‌خواست که اسماعیل ذبح نشود، لازم‌ش این بود که مشیت ابراهیم بر مشیت خدا غلبه کند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۵۱؛ کلینی، بی‌تا، ۱: ۲۰۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۰۱).

این روایت، ناظر به این حقیقت است که آنچه از بشر خواسته شده، باید در مقام اطاعت و به صورت اختیاری انجام شود که در نهایت، آن را از حالت جبر بودن خارج می‌کند؛ در غیر این صورت، برخلاف نظام آزمایش و زندگی بشر خواهد بود. قانداً این‌گونه امور، تکوینی‌اند و نباید انتظار داشت همواره با خواست خداوند همراه باشد؛ به عبارت دیگر، گاه چیزی مورد اراده تکوینی خداوند قرار می‌گیرد، اما خواست حقیقی خداوند نیست.

حضرت علیه السلام در این روایت، اراده تکوینی را اراده «حتم» و اراده تشریحی را اراده «عزم» نامید و درباره اراده دوم گفته است: «ینهی و یشاء»؛ به این معنا که انجام آن را می‌خواهد، اگرچه از آن نهی کرده و عدم وقوع آن را خواسته است. در این‌جا نهی خدا، نهی تشریحی است، اما خواسته او خواسته تکوینی است. حضرت علیه السلام اراده تشریحی را متعلق به فعل دانسته، از حیث این‌که زیبا، شایسته و غیرقبیح است. حضرت برای موردی این چنین، داستان گناه حضرت آدم علیه السلام را مثال می‌آورد که خداوند، آدم را از خوردن میوه درخت نهی کرد، حال آن‌که اراده خدا ایجاب می‌کرد که از آن میوه تناول کند، زیرا خداوند، آدم را برای زندگی در زمین و جانشینی خود در آن آفرید؛ بنابراین، اراده تشریحی او مخالف با اراده تکوینی اوست.

این‌گونه سخنان رسیده از اهل بیت علیهم السلام، پاسخ‌گوی شبهات بسیاری بر آیات قرآن در این زمینه است؛ مانند آیه ۹۹ سوره یونس: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمَّ جَمِيعاً»؛ اگر پروردگار تو بخواهد، همه آنان که در زمینند، ایمان می‌آورند. و آیه ۹ سوره نحل: «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»؛ اگر خدا می‌خواست، همگان هدایت می‌شدند؛ بدین‌گونه که مشیت و خواسته در این آیات، مشیت تکوینی است و خداوند اگر می‌خواست همه مؤمن باشند، به اراده تکوینی چنین می‌کرد، اما خلاف اراده او انجام می‌گیرد. با این توضیح، ابهام تناقض بین این دسته از آیات و آیات دیگر که حاکی است: خداوند، همه مردم را هدایت کرده و راضی نیست بندگان کافر شوند، رفع می‌شود، زیرا خواست و مشیت خداوند متعال در این‌گونه آیات، مشیت تشریحی از ناحیه امر و نهی و برانگیختن و بازداشتن برای هدایت و ارشادکامل است.

برای روشن‌تر شدن موضوع، ضروری است که اراده حق تعالی با اراده انسان سنجیده شود تا در پرتو آن، به برخی ابهامات مزبور، پاسخ داده شود.

اراده خداوند و اراده انسان

یکی از نعمات بزرگ خداوند این است که در مقام منت به انسان، اراده را به او موهبت نموده و او را صاحب اراده و مشیته کرده است که اساس سعی و کوشش وی بوده و با این نیرو

می‌تواند به حرکت خویش ادامه دهد. انسان در داشتن نیروی اراده مجبور خواهد بود؛ یعنی خواه ناخواه در اثر نیازهای بی‌شماری که هر لحظه متوجه وی می‌گردد، ناگزیر باید نیروی اراده خویش را به کار برد و نقص و نیاز خود را رفع کند؛ اما شکی نیست که اراده و اختیار به مفهومی که در انسان وجود دارد، در خداوند متعال راه ندارد و این از کلام امام رضا علیه السلام قابل برداشت است. صفوان بن یحیی گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: مرا از اراده خداوند و بندگان خبر ده! حضرت نیز در پاسخ، اراده خداوند و انسان را این‌گونه وصف فرمودند:

اراده مخلوق عبارت است از خواست باطنی که پس از آن، فعل واقع می‌شود، اما اراده خداوند احداث و ایجاد اوست و لاغیر، چه خداوند تأمل، فکر، تصمیم و قصد ندارد و این صفات از صفات ممکنات و از ساحت خداوند، منتفی است. اراده خدا فعل است و نه جز این و هنگامی که به چیزی می‌گوید: موجود باش! پس موجود می‌شود، بدون آن که به لفظ و سخن با زبان یا تفکر و اندیشه درباره آن که خالی از کیفیت و چگونگی است نیازی داشته باشد؛ همان‌گونه که خود دارای کیفیت و چگونگی نیست^۱ (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).

همان‌گونه که از ظاهر روایت برمی‌آید، «امر^۲» در این جا صیغه لفظی نیست، زیرا خداوند منزله از آن است که برای تحصیل اوامرش از الفاظ مدد جوید؛ چنان که اراده و افعال خداوند هیچ تشابهی با اراده و افعال مخلوقات ندارد، بلکه مراد از امر، حاکمیت نظام و قوانین خداوند بر عالم هستی است و برای پیدایش چیزی در نظام هستی، فقط اراده خداوند نیاز است و هیچ علت دیگری در تحقق آن دخیل نیست؛ به بیان دیگر، مراد از کلمه «کن»، امر ابداعی، تکوینی و وجود منبسط است؛ چنان که گویند: به واسطه کلمه «کن» نوری، تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی، دفعه واحده از ذات حق صادر شده‌اند (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۹۷).

حضرت علیه السلام در این روایت، با بیان متکلمانه، اراده بشر را عبارت از همان خطور و تصمیم دانسته است که ابتدا در روان پدید می‌آید و سپس منجر به فعل خارجی توسط جوارح او می‌گردد؛ به عبارت واضح‌تر، اراده بشر در این روایت، به معنای خواست باطنی است که پس از

۱. «الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل وأما من الله عز وجل فأرادته إحدائه لاغير ذلك لأنه لايروي ولايهم ولايتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق فأرادة الله هي الفعل لاغير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا تطلق بلسان ولاهمة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه بلا كيف.»
 ۲. يقول له كن فيكون

تصور فعل و تصدیق به فایده و سازگاری آن با غرایز و طبایع، اشتیاق و علاقه در نفس انسان حاصل می‌شود که موجب رجحان طرف فعل نسبت به عدمش می‌گردد؛ اما اراده مقام کبریایی، ایجاد امرخواستہ در خارج است و جز آن نیست، زیرا بشر جز اراده و تصمیم، مقدمات دیگری برای ایجاد و عمل لازم دارد، در صورتی که اراده خداوند، حتمی و قاطع است و عبارت از همان تحقق خواست در خارج است، بدون این که به امر دیگری وابسته باشد. از آن جا که اراده خداوند متعال، صفت فعل و ظهورخواستہ است و اراده او حتمی و قاطع است، به قید دیگری محتاج نخواهد بود و ساحت او منزله از نیروی تفکر یا همت و یا تصمیم است (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ۳: ۱۱۵).

یزید بن عمیر بن معاویه در روایتی آورده است^۱:

در مرو به خدمت امام رضا علیه السلام رسیدم و از حضرت پرسیدم: آیا درباره اعمال بندگان، مشیت و اراده خداوند، ساری و جاری است؟ حضرت فرمود: «اراده و مشیت خداوند در مورد طاعات، عبارت است از: دستور و رضایت خداوند به آن و کمک کردن بندگان در انجام آن، و مشیت خداوند در مورد معاصی عبارت است از: نهی و خشمگین کردن از آن عمل و یاری نکردن بندگان در انجام آن.» پرسیدم: آیا خداوند درباره اعمال بندگان «قضا» دارد؟ فرمود: «آری؛ بندگان هیچ کاری، چه خیر و چه شر انجام نمی‌دهند، مگر این که خداوند درباره آن کار، قضایی دارد.» پرسیدم: معنای قضا چیست؟ فرمود: «معنای آن، این است که خداوند حکم می‌کند آن ثواب و عقابی که در دنیا و آخرت به خاطر اعمالشان مستحق آن هستند، به ایشان داده شود» (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ۱: ۱۲۴).

طبق آنچه از روایت شریف مستفاد می‌گردد، حضرت میان طاعت و معصیت تفاوت گذاشته و معتقدند، هنگام اطاعت انسان از خداوند، اراده او با هر دو قسمش - تکوینی و تشریحی - در انجام فعل طاعت نقش دارد، اما در معصیت، تنها اراده تکوینی خداوند دخالت دارد، با آن که از جهت تشریح، نه تنها معصیت آدمی آن را اراده نکرده، بلکه از آن اکراه دارد. بنابراین، اراده تکوینی خداوند در هر دو فعل طاعت و معصیت دخیل است، زیرا هیچ فعلی وجود نمی‌یابد، مگر آن که قضای خدا در آن فعل جریان دارد.

۱. اصل روایت درباره‌ی مسئله‌ی «جبر و تفویض» است و نگارنده جهت تلخیص، بخش مربوط به «اراده» را مطرح می‌کند.

متعلقات مفهوم «اراده»

پیش‌تر اشاره شد که بسیاری از دانشمندان فرقه‌های اسلامی در این‌که خداوند متعال مرید است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر و تبیین جایگاه آن متفق نیستند (ر.ک: حلی، بی تا (ب): ۴۰۱. برای کسب اطلاعات بیشتر: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱). مسلماً طریق صحیح رجوع به روایات معصومان علیهم‌السلام با توجه به همه عظمت، اهمیت و برجستگی خاص در ژرف‌نگری‌ها و دریافت لایه‌ها، حقایق و کشف تأویلات است، نه در فهم معانی از ظواهر؛ بر این اساس در صورتی که بیانات ژرف آن‌ها به درستی فهم شود، دیگر نمی‌توان نقش ثانوی و متأخر از بیاناتشان قائل شد. امام رضا علیه‌السلام نیز طبق مسلک خویش، گاه به صورت مناظره و گاه به صورت پرسش و پاسخ‌هایی، نظریه‌های کلامی خویش را درباره اسما و صفات الهی ابراز داشته و با عنایت و توجه کامل به شبهات و تحریفات منکران و دشمنان دین خدا، پاسخ گفته و مجال هرگونه مغالطه را از مدعیان سلب کرده‌اند؛ بدین روی، جای دارد برخی متعلقاتی را که در ارتباط با مفاهیم اراده و مشیت الهی بوده است، با ذکر شواهدی از بیانات گهربار حضرت علیه‌السلام - برای تبیین جایگاه اراده و مشیت در میان آن‌ها - مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

تغایر علم و اراده

در قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به بیان‌های گوناگون، بر «عالم» بودن خداوند تأکید شده است؛ بدین‌سان، معرفت علم خداوند متعال، یکی از نفیس‌ترین معارف الهی است. در روایات معصومان علیهم‌السلام ضمن اثبات علم نامتناهی برای پروردگار، علیت علم الهی برای مخلوقات نفی^۱، و خلقت به اراده و مشیت خداوند نسبت داده شده است. بر پایه این روایات، اراده و مشیت، از صفات فعل خداوند و غیر از علم او بوده است. با این‌حال، برخی متکلمان اسلامی ماهیت اراده و مشیت خداوند با علم او را، مغایر هم ندانسته و در توجیه عقاید خود در این باب، نظریات گوناگونی ارائه داده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. برای نمونه: از امام علی علیه‌السلام روایت شده: «كَانَ اللَّهُ... عَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۳۹)؛ خداوند... عالم بود آن‌گاه که معلومی نبود. و نیز امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹)؛ خداوند، از ازل پروردگار ماست و علم، ذات او بود، درحالی‌که معلومی وجود نداشت.

الف) نظریه علم و امر

شیخ مفید می‌گوید:

متعلق اراده الهی، کارهای خدا و بندگان است. اراده خداوند، علم اوست به نظام احسن یا مصلحت نهفته در کارها؛ علمی که سبب آفرینش پدیده‌ها و انجام کارها در زمان‌های معین می‌شود. وصف ذات حق به اراده ازلی، همانا وصف ذات او به علم ازلی است. وقتی اراده حق به کارهای انسان تعلق می‌گیرد، مراد آن است که خداوند، انسان را به انجام آزادانه کارها فرمان می‌دهد؛ بدین‌سان، اراده خداوند به دو معنا باز می‌گردد: یکی علم، یعنی آفرینش و دیگری امر، یعنی تکلیف (مفید، ۱۹۹۳، ۱۸).

به بیان دیگر، اراده تکوینی خداوند نفس فعلی - مخلوقات - اوست و اراده تشریحی الهی، امر به فعل یا همان اوامر و نواهی خداوند است (معتزلی، بی‌تا، ۶: جزء ۲، ۳).

ب) علم به مصلحت

در دوره پس از شیخ مفید، تفسیر اراده به معنای «العلم بالمصلحه الداعیه» رایج گردید (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۱۵۹). از نظر قائلان به این نظر، اراده خداوند نوعی علم است؛ آن هم به مصلحت نهفته در فعل، که همان داعی است. چنین تعریفی از اراده را اولین بار، ابواسحاق نوبختی ارائه داده بود. وی اراده را خود داعی می‌دانست، نه زاید بر آن (حلی، بی‌تا (ب): ۳۱۴). بر اساس این تعریف، منظور از اراده خداوند، علم خدا به مصلحت نهفته در فعل است که ایجاد آن را ایجاب می‌کند و به این دلیل، اراده را صفت ذاتی می‌دانند و نه از صفات فعل (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۱۵۹). و معنای مرید بودن حق تعالی هم آن است که هرگاه کاری را مصلحت بداند، انجامش می‌دهد؛ چنان‌که اشیای عالم را به تدریج و آن‌گاه که مصلحت دانسته، آفریده است (حلی، بی‌تا (الف): ۹۵).

ج) علم به اصلح

بنابراین نظریه، اراده خداوند، نفس داعی است و آن، علم الهی به اصلح است؛ یعنی اراده عبارت است از علم خدا به صلاحی که در امور نهفته است. علامه مجلسی می‌نویسد: «بدان که اراده خدای متعال، همان‌گونه که بیشتر متکلمان شیعه برآنند عبارت است از: علم به خیر و نفع و آنچه صالح‌تر است و ورای علم، چیزی را نسبت به خدای متعال، ثابت نمی‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).

حکمای الهی نیز بر این معنا تصریح کرده و گفته‌اند که اراده حق تعالی، عین علم او به نظام احسن است و این علم، منشأ آفرینش جهان به شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۱۵ق: ۹۳-۹۷؛ ملاصدرا، بی‌تا، ۲: ۳۱۶). ملاصدرا نیز گفته است: «خدا مريد است، یعنی او از ذات خود آگاه است و از علم به ذات، علم به نظام خیر، برخیزد و می‌داند که این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می‌پذیرد» (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۳۱۶). وی این سخن را در بخش‌های مختلف /سفار (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۳۳۱) آورده، و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۲) نیز آن را در شرح الاسماء الحسنی پذیرفته است.

این نظریه هرچند در میان متأخرین از شهرت بسزایی برخوردار است و حتی محقق خراسانی در بحث «اتحاد طلب و اراده» بر این نظر صحه نهاده است (محقق خراسانی، بی‌تا، ۱: ۶۵-۶۶)، اما چنین تفسیری از اراده، در واقع انکار اراده است، و از آن جایی که علم خداوند عین ذات مقدس اوست، انسان برای شناخت علم خداوند همچون معرفت ذات مقدس او، هیچ راهی ندارد جز این که خود خداوند معرفت خودش و علمش را به او عطا کند. پس چنان که خداوند خودش را به بنده‌ای بشناساند، او به خداوند و عالم بودنش معرفت خواهد داشت، همان گونه که ائمه اطهار (علیهم السلام) بدین شناخت نایل شده‌اند.

از نظر روایات رسیده از معصومان (علیهم السلام)، بی‌تردید علم الهی با اراده الهی تغایر دارد و با آن یکسان نیست، زیرا اراده پروردگار از صفات فعل اوست؛ همان گونه که امام رضا (علیه السلام) در مجلس مأمون برای سلیمان مروزی، متکلم برجسته خراسان که معتقد بود اراده عین علم پروردگار است، فرمودند:

اراده و علم مساوی نیستند، چراکه نفی معلوم به معنای نفی علم نیست؛ در حالی که با نفی مراد، بودن اراده هم نفی می‌شود، زیرا اگر چیزی اراده نشود، اراده در کار نخواهد بود؛ در حالی که علم ثابت است، هرچند معلوم نباشد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۸۶).

و در روایتی مشابه از حسین بن بشار نقل شده: از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خداوند چیزی را که موجود نشده، می‌داند که اگر موجود شود چگونه خواهد شد یا امور غیرموجود را نمی‌داند؟ حضرت فرمودند:

همانا خداوند متعال، عالم به اشیاست، پیش از آن که موجود شوند. خداوند متعال می‌فرماید: «همانا ما آنچه را شما انجام می‌دهید استنساخ می‌کنیم»

(جائیه: ۲۹) و دربارهٔ دوزخیان می‌فرماید: «اگر بازگردانده شوند، دوباره به آنچه از آن نهی شده‌اند، باز خواهند گشت» (انعام: ۲۸) و آن‌گاه که فرشتگان گفتند: «آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که در زمین فساد کرده و خون‌ها بریزد، در حالی که ما با ستایش تو را تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم» (بقره: ۳۰)، خداوند فرمود: «همانا من می‌دانم آنچه را شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰). پس علم خدا از ازل و قدیم، پیش از خلق اشیا بوده است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّنَا وَتَعَالَىٰ غُلُوبًا كَبِيرًا» خداوند، اشیا را طبق مشیت و خواست خود آفرید و علمش به آن‌ها پیش از خلق آن‌هاست. و پروردگار ما از ازل، دانا، شنوا و بیناست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

پس بودن و نبودن همهٔ امور ممکن، از ازل به علم ذاتی، برای خداوند متعال مکشوف است؛ نیز آنچه بعد از نبود، اراده و مشیت خداوند بر بودنش تعلق می‌گیرد، برای خداوند مکشوف است و خداوند جاهل بر آن نیست که چگونه خواهد شد.

افزون بر این‌ها، ایوب بن نوح به امام رضا علیه السلام نوشت: آیا خدا به اشیا پیش از آن که خلقشان کند، عالم است یا علم او به اشیا هنگامی است که آفرینش آن‌ها را اراده می‌کند؟ که در این صورت، علم او به مخلوقاتش به هنگام خلق و ایجاد آن‌ها خواهد بود؟ حضرت علیه السلام در پاسخ وی به خط مبارک خویش نوشتند: «خداوند از ازل پیش از آن که اشیا را خلق کند، به آن‌ها عالم است؛ همانند علم او به اشیا بعد از خلقشان» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

آنچه از این روایات مستفاد می‌شود این است که ارادهٔ آفرینش و عدم آفرینش اشیا هیچ تأثیری در علم خداوند ندارد. این موضوع با توجه به حقیقت علم کاملاً روشن است، زیرا با توجه به حقیقت علم درمی‌یابیم که علم غیر از معلوم است و معلومات در مرتبهٔ علم، به هیچ نحو، وجود و ثبوت و تحقق ندارند؛ پس معلوم هیچ نقش و مدخلیتی در تحقق علم ندارد، بلکه علم ثابت است، هرچند معلومی در کار نباشد. حضرت در حدیثی به این حقیقت تصریح فرمودند: «برای خداوند معنای ربوبیت بود، آن‌گاه که مربوبی نبود؛ حقیقت الوهیت بود آن‌گاه که مألوهی نبود؛ معنای عالم بود، درحالی که معلومی در کار نبود» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۵۳).

در این‌جا می‌توان به شیوهٔ متکلمان، نتیجهٔ بیان حضرت علیه السلام را در قالبی منطقی بدین صورت تقریر نمود: علم خداوند، همهٔ امور موجود و معدوم و حتی امور محال را نیز دربر می‌گیرد و خداوند به همهٔ نظام‌های ممکن و همهٔ اطوار ممکن آن‌ها، در عرض هم علم دارد. خداوند، هم‌زمان، به آنچه تقدیر فرموده و اموری که هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد، عالم است و علم او اقتضای تعیین هیچ یک از نظام‌های ممکن را ندارد؛ پس علم، علت تحقق نظام خاصی از

میان سایر نظام‌های ممکن نیست؛ در نتیجه، تعیین نظام یا تغییر و تبدیل در مخلوقات، هرگز موجب تغییر در علم ذات خداوند نمی‌شود، چراکه ممکنات در مرتبه ذات و علم او نیستند. آنچه نظام ممکن را تعیین می‌بخشد و سبب تحقق آن می‌شود، علم خداوند نیست، بلکه اراده و مشیت اوست.

اراده و مشیت الهی، متصف به کدامین وصفند؟

متکلمان، صفات خداوند را دو قسم می‌دانند: صفات ذات و صفات فعل. صفات ذات، صفاتی‌اند که عین ذات و ثابت در ذاتند و اتصاف خداوند به ضد آن محال است؛ مانند: علم، قدرت، حیات و... اما صفات فعل، صفاتی‌اند که عین ذات خداوند نبوده و ثابت هم نیستند؛ به علاوه، می‌توان خدا را به ضد آن متصف کرد؛ مانند: خشم و رضا، عفو و انتقام، قهر و لطف و... (صدوق، بی تا: ۲۷).

پس از ذکر این مقدمه کوتاه، کلام در این است که آیا «اراده» جزء صفات ذاتی خداوند است یا صفات فعلی او؟ در صورتی که از صفات ذاتی باشد، آیا زاید بر ذات است یا عین ذات؟ برخی متکلمان بر این عقیده‌اند که اراده خداوند، علم به اصلح و عین ذات است و غیر از این معنا، چیزی را برای خدا اثبات نمی‌کنند. در مقابل این رأی، قول دیگری است و آن این که اراده خداوند از صفات فعل است، نه از صفات ذات (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ ق: ۴۳۹-۴۴۷؛ ابن فورک، بی تا: ۶۹). گروهی دیگر چون اشاعره، اراده را یکی از صفات هفت‌گانه: علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام دانسته‌اند (جوینی، ۱۳۶۹ ق: ۷۹-۹۴).

تکیه امام رضا (علیه السلام) نیز در این معناها، روی معنای دوم است. حضرت در روایتی می‌فرماید: «مشیت و اراده، از صفات افعال - خداوند - است؛ پس اگر کسی گمان کند خداوند هم‌چنان خواستار و خواهان است، او یگانه‌پرست نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۴: ۱۴۵).^۱

با دقت در کلام حضرت (علیه السلام) که در عین سادگی، روانی و قابل فهم بودن، حاوی نکات دقیق علمی و منطقی بسیاری است، درمی‌یابیم که تعلق اراده به ذات ازلی خداوند محال است، زیرا اراده، تنها به امور حادث تعلق می‌گیرد؛ پس اراده، صفت ذات و ازلی خداوند نیست. حضرت (علیه السلام) در این روایت به این نکته اشاره می‌فرماید که حقیقت «کن» از سوی خداوند، همان ساختن است و

هرچه با «کن» ساخته می‌شود، در حقیقت مصنوع است؛ از این رو «کُنْ فَيَكُونُ»، معادل «ایجاد و وجود» است؛ «باللفظ ولانطق بلسان» (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ۲۱:۱). «کُنْ» الهی، صدایی نیست که با گوش شنیده شود، ندایی نیست که به گوش برسد و لفظی نیست که بر زبان جاری شود. این مطلب - اراده، صفت فعل است - از ظاهر آیه شریفه‌ای که امام رضا علیه السلام بدان استدلال کرده، نیز به خوبی قابل استفاده و استنباط است؛ از آن جمله این که اراده در این آیه، به «إِذَا» مقید شده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ اگر اراده وصف ذات می‌بود، باید همواره موجود باشد، در حالی که «إِذَا» برای شروع و آغاز زمان چیزی است. حضرت علیه السلام افزون بر عدم پذیرش ذاتی بودن وصف اراده، زاید بر ذات بودن آن را هم عقیده باطلی تلقی کرده و به نکته اساسی و مهمی درباره چنین اعتقاد باطلی - که صفات خداوند متعال زاید بر ذات است - اشاره می‌کند:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ عليه السلام لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹).

منظور حضرت از این گفتار، بدین قرار است که اگر صفات خداوند افزون بر ذات باشد، باید مانند ذات خداوند، قدیم و ازلی باشد؛ در این صورت، باید معبود دیگری را در کنار خداوند متصور شد، در حالی که تصور تعدد و کثرت در هر امری، مستلزم آن است که آن امر محدود باشد و هر امر محدودی، مخلوق است، در حالی که خداوند چنین نیست. پس ذات الهی به چیزی جز ذاتش نیازمند نیست و اگر صفاتش زاید بر ذاتش باشد، از دو حال خارج نیست، زیرا آن صفات یا قدیمند یا حادث؛ اگر قدیم باشند، تعدد قدما لازم است و به تعبیر امام رضا علیه السلام - فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى - چنین امری محال است، و اگر حادث باشند، به بدهت عقل باطل است، زیرا در این صورت، دارای نقص و نیاز خواهد بود.

بحث بر سر حادث بودن اراده یا صفت ذات یا قدیم بودن آن، در مناظره امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی به تفصیل مطرح شده است:

امام رضا علیه السلام به سلیمان مروزی فرمودند: «سؤالی را که در ذهن داری، مطرح کن!» سلیمان عرض کرد: چه می‌فرمایید درباره کسانی که اراده را مانند حی و سمیع و بصیر و قدیر اسم و صفت برای خداوند به حساب می‌آورند؟ امام رضا علیه السلام در پاسخ او فرمودند: « شما می‌گویید: چون مشیت و اراده خداوند به خلق موجودات تعلق گرفت، اشیاء پدید آمدند و گونه‌به‌گونه شدند، ولی هیچ‌گاه

نمی‌گویید: چون خداوند شنوا و بینا است، اشیاء حادث و مختلف شدند. این گفته شما دلیل است که اراده مانند صفات سمیع، بصیر و قدیر خداوند نیست» (صدوق، ۱۳۷۸، ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ق: ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ق، ۲: ۳۹۶).

منظور امام رضا (علیه السلام) که فرمودند: «شما می‌گویید و... شما نمی‌گویید» در حقیقت بیان علت تفاوت صفت اراده با دیگر صفات سمیع، بصیر و قدیر است؛ بدین‌گونه که اراده از صفات فعل است، اما سمیع، بصیر و قدیر از صفات ذات خداوند است که از ذات حق انتزاع می‌شود؛ افزون بر آن که حضرت با این سخن نشان می‌دهند که علت حدوث اشیا و مسبوقیت آن‌ها به عدم زمانی که اشیا در آن زمان نبودند و پس از آن پدید آمدند، آن است که پیش از این پدیدار شدن یا به تعبیر دیگر حادث شدن، باید اراده‌ای باشد، چنان‌که علت گوناگون بودن اشیا پدید آمده نیز تعلق اراده‌های گوناگون به این اشیا بوده است؛ بنابراین اشیا حادثند، چون پیش از حدوث آن‌ها، اراده خداوند وجود داشته و به آن‌ها تعلق گرفته است؛ نیز اشیا اختلاف دارند، چون اراده خداوند یکسان به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه گوناگون است. بنابراین، چنین اراده‌ای خود باید حادث و مسبوق به عدم باشد. اما صفات سمیع (شنوا) و بصیر (بینا) این‌گونه نیستند، زیرا پیش از این دو صفت، عدمی نبوده است؛ پس این صفات حادث نیستند، بلکه ازلی و قدیمند. هم‌چنین صفات سمع و بصر، مختلف و گونه به‌گونه نیز نیستند، چون خداوند متعال هنگامی که صداهای مختلف وجود نداشت، یعنی در ازل، سمیع و شنوا بود؛ نیز هنگامی که دیدنی‌های متفاوت وجود نداشت، یعنی در ازل، بصیر و بینا بود.

آن‌گاه سلیمان مروزی به حضرت (علیه السلام) گفت:

پس خدای متعال همواره مرید - دارای اراده - بود. حضرت به او پاسخ دادند: «ای سلیمان! اراده خداوند چیزی غیر از ذات اوست؟» سلیمان پاسخ داد: آری! حضرت فرمودند: «در این صورت، تو همواره با خداوند چیزی را ثابت کرده‌ای که غیر از اوست و همواره با او همیشگی و ازلی است.» سلیمان عرض کرد: نمی‌خواهم چنین چیزی را ثابت کنم! حضرت فرمودند: «پس می‌گویی آن چیز که غیر از خداوند است، اراده‌ای است که ازلی نبوده، بلکه حادث است؟» سلیمان گفت: نه! منظور من این نیست که اراده حادث است. در این هنگام، سلیمان در سخنان خود آشکارا دچار تناقض‌گویی شده بود... حضرت (علیه السلام) پس از آن، دوباره مسئله را مرور کرده و گفتند: «سلیمان! اراده حادث است، زیرا هر چیزی اگر ازلی نباشد، ناگزیر حادث است و اگر حادث نباشد، لزوماً ازلی است»

(صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴۹: ۱۷۷).

استناد حدوث اراده به امر بدیهی

همان‌گونه که روشن شد، حضرت علیه السلام حدوث اراده الهی را، که امری نظری است، با ارجاع و استناد به این امر بدیهی، که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، قابل فهم و پذیرش کرده است؛ بنابراین، شیء واحد نمی‌شود، هم ازلی و هم حادث باشد، هم‌چنان که نمی‌شود نه ازلی باشد و نه حادث. ازلیت و حدوث، نقیض یکدیگرند و هر دو طرف نقیض از یک موضوع رفع یا سلب نمی‌شوند، زیرا رفع دو طرف نقیض، مستلزم جمع آن دوست؛ چنان‌که این مطلب را ابن‌سینا به دقت بررسی کرده است. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ۱: ۵۳).

ازلی بودن اراده ممتنع است، زیرا هر اراده‌ای علت تحقق مراد خود است، اما به موجودی که ازلی باشد، ذات - خداوند - اراده‌ای تعلق نمی‌گیرد، زیرا ذات خدای متعال، ازلی است و همواره بوده است، بدون آن‌که پیش از وجودش عدمی باشد؛ به دیگر سخن، وجود او مسبوق به عدم نباشد. چنین موجودی با ویژگی ازلیت، به تعلق اراده برای پیدایش و وجود یافتن نیازی ندارد، اما درمقابل، متعلق اراده که همان مراد یا فعل خارجی است، محال است که ازلی باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۷۹).

نتیجه‌گیری

بنابر مباحث مبتنی بر روایات امام رضا علیه السلام روشن گردید که:

۱. میان علم و اراده و مشیت الهی، از نظر مفهومی تفاوت است.
۲. اراده الهی به «تکوینی» و «تشریحی» تقسیم می‌شود.
۳. اراده الهی، از صفات فعل خداوند است و عین ذات و عین علم خداوند نیست.
۴. نظر برخی متکلمان که اراده خداوند را همان علم به اصلح و عین ذات الهی می‌دانند، صحیح نیست.

۵. اگر اراده، صفت ذات باشد، مستلزم حدوث ذاتی باری تعالی است، زیرا اراده حادث است و از حدوث آن، حدوث ذات لازم می‌آید، در حالی که ذات حق، قدیم است؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

۶. اگر اراده را صفت ذات بدانیم، قدم عالم (مراد) لازم می‌آید، زیرا مراد از اراده جدا نمی‌شود؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

۷. تأویل روایات و عدول از معنای ظاهری آن‌ها باید همراه دلیل و قرینه باشد، وگرنه ظاهر آن‌ها حجت است؛ از این روی، تأویل گروهی از متکلمانکه معتقد به ذاتی بودن صفاتند، درست نیست، زیرا ایشان، روایات دالّ بر فعل بودن صفت اراده را تأویل می‌کنند و معتقدند منظور از روایات، آن است که اراده خداوند مانند اراده بندگان، کیف نفسانی نبوده و در خارج بین علم به اصلح و وجود فعل، فاصله‌ای نیست؛ برخلاف اراده بندگان که پس از موازنه و علم به صلاح، کیف دیگری به نام اراده بین فعل و علم به صلاح فاصله است. اما باید توجه داشت که این توجیهاات، با ذکر اخبار مذکور و روایات بسیار دیگری از سایر ائمه علیهم السلام، ناسازگار است.

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، (۱۳۹۱ق)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق: عبداللطیف حسن محمود، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه لجنه احیاء التراث الاسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۸)، *الهیات شفا*، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر.
۳. همو، (۱۳۱۵)، *دانشنامه علائی*، تصحیح و تحشیه: احمدخراسانی، تهران، شرکت مطبوعات.
۴. ابن‌فارس، ابوالحسن احمد، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
۵. ابن‌فورک، ابی‌بکر محمد بن‌الحسین، (بی‌تا)، *مجرد مقالات اشعری*، بیروت، دارالمشرق.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (بی‌تا)، *شرح العقاید النسفیة (حاشیه تفتازانی)*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام*، قم، اسراء.
۸. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۷۵)، *خیرالاثر در رد جبر و قدر*، قم، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.
۹. حسینی‌همدانی، محمد، (۱۳۶۳)، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، قم، چاپخانه علمیه قم.
۱۰. حلّی، ابن‌فهد (الف)، (بی‌تا)، *الرسائل العشر*، قم، جامعه مدرسین و مؤسسه نشر اسلامی؛
۱۱. _____ (ب)، (بی‌تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۱۲. حلّی، جمال‌الدین، (۱۳۶۳)، *انوارالملکوت*، تحقیق: محمد نجفی الزنجانی، قم، الرضی.
۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۰۸ق)، *کتاب التعریفات*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۸)، *الصحاح*، تحقیق: احمدعبدالغفور عطا، تهران، امیری.
۱۵. جوینی، امام الحرمین، (۱۳۶۹ق)، *الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد*، تحقیق: دکتر محمد یوسف موسی، مصر، مکتبه الخانجی.
۱۶. خراسانی، محمدکاظم بن حسین، (بی‌تا)، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.

۱۹. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۱۰ق)، رسائل، تحقیق: احمدحسینی، قم، دارالقرآن.
۲۰. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین، (بی تا)، اسفار (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)، قم، انتشارات مصطفوی.
۲۲. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی، (بی تا)، اعتقادات، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۳. _____، (۱۳۹۸ق)، توحید، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار رضا علیه السلام، تهران، جهان.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۶. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، المرتضی.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی تا)، تجرید الاعتقاد، چاپ هند.
۲۸. عسکری، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، تنظیم: الشیخ بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الامام الرضا علیه السلام، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۰. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۷۱)، التعليقات، به ضمیمه کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، تهران، چاپ جعفرآل یاسین.
۳۱. قاضی عبدالجبار، ابن احمد همدانی، (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق و مقدمه: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
۳۲. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۳. _____، (بی تا)، اصول کافی، تهران، دفتر فرهنگ اهل بیت علیه السلام.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار فی اخبار الائمه الاطهار علیه السلام، بیروت، الوفاء.
۳۶. معتزلی، عبدالجبار، (بی تا)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: ح.ش. قنواتی، مصر، وزارت فرهنگ.
۳۷. مفید، محمد بن النعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۸. _____، (۱۹۹۳)، التکت الاعتقادیه، بیروت، دارالمفید.