



### تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله

اکبر اقوام کرباسی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵

#### چکیده

«اراده الهی» از مهم‌ترین ارکان الهیات افعال است که تحلیل‌های وجودشناسانه و معناشناسانه گوناگونی درباره آن ارائه شده است. در این میان، جریان فکری معتزله بیش از دیگران، از اراده خداوند و زوایای گوناگون آن بحث کرده است. نظریه شایع میان این جریان، حاوی این ایده است که اراده خداوند، غرضی حادث و «لا فی المحل» است. لا فی المحل بودن اراده در این نظریه، برگرفته از تلقی معتزله متقدم از معنای غرض بود که اجازه می‌داد چنین حقیقتی بدون محل در نظر گرفته شود؛ اما این تلقی از غرض در معتزلیان متأخر، به دلیل هم‌گرایی با تفکر فلسفه مشائی، به سمت و سوی خوانش فلسفی سوق پیدا کرد و عملاً این مفهوم را با چالشی جدی روبه‌رو ساخت که چگونه ممکن است غرضی را تصور کرد که حال در محل نباشد؟ از همین رو، معتزلیان متأخر، راهکار و حل این معضل را در کاربست نسخه فلسفی تبیین اراده دیدند که بر اساس آن اراده به داعی و داعی، به علم به نظام احسن شناسانده می‌شد.

#### واژگان کلیدی

اراده، فعل، داعی، عرض، لا فی المحل.

## مقدمه

بازشناسی و واخوانی آرای معتزلیان درباره «اراده»، به دلیل بسیاریِ باورها و تئوری‌ها میان این گروه، اندکی پردردسر و به راستی مشکل خواهد بود، چراکه ارائه نظریه واحد از این جریان کلامی تقریباً ناشدنی است. برای نمونه، اگر موضوع اراده الهی را در دائرة المعارف کلامی قاضی عبدالجبار در باورهای معتزله - *المعنی فی ابواب التوحید و العدل* - دنبال کنیم، دومین قسم از مجلد ششم این اثر را منحصر در اراده و مباحث پیرامونی آن خواهیم یافت که تقریباً جامع تمامی دیدگاه‌ها و نظریات معتزلیان در این حوزه است. از نخستین گزارش‌های مطلع این مجلد چنین است: «لا خلاف بین المعتزلة فی أنّ الإرادة من صفات الفعل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۵)؛ اما در ادامه خواهیم دید این ادعا نشان‌دهنده اعتقاد تمامی معتزلیان نیست، بلکه به نظر می‌رسد بیش از همه، نشان‌دهنده باورهای مشایخ معتزله بصره - که نویسنده *المعنی* بدان تعلق خاطر دارد - می‌باشد. با این همه، کتاب پیش‌گفته خالی از گزارش‌های اعتقادی نخستین سرمداران تفکر اعتزالی نیست. *ملل و نحل* شهرستانی نیز چونان دائرة المعارف مختصری از ادیان، مذاهب، فریق و باورهای فلاسفه، کتاب شناخته‌شده و مفیدی است، اما شیوه معرفی گروهی اعتقادات جریان‌ها در این کتاب، نمی‌تواند تصویر جامع و نظام‌یافته‌ای از اعتقاد این جریان در اختیار ما قرار دهد. از همین رو، بهتر است موضوع نوشتار را بر پایه شخصیت‌های صاحب‌نظر و ایده‌پرداز این جریان دنبال کنیم. به نظر می‌رسد، *مقالات الاسلامیین* اشعری بهترین منبع برای این مطالعه باشد. می‌دانیم اشعری هم‌دوره و شاگرد ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) است و طبعاً آرای مطرح‌شده در کتاب *مقالات اشعری*، نهایتاً تا سال ۳۰۰ هجری قمری را پوشش داده است. طبیعی است دیدگاه و آرای دیگر بزرگان معتزله را باید از آثار بعدی جست و یافت.

### اراده الهی در نظر معتزلیان متقدم<sup>۱</sup>

مطالعه استقرایی گرداگرد نظریات گوناگون اراده میان معتزلیان متقدم، خبر از تئوری اصلی و اساسی بین شیوخ اصلی این جریان و دست‌کم دو نظریه حاشیه‌ای می‌دهد که البته رشد و

۱. پاره‌ای از مورخان فکر و اندیشه، کلام معتزله را به دو دوره «معتزله متقدم» و «معتزله متأخر» تقسیم کرده‌اند. ملاک و معیار این تقسیم، گذر از اعتزال بصری و اقبال به قواعد، روش‌شناسی و ادبیات فلسفه در کلام اعتزال از زمان ابوالحسین بصری و شاگردان او هم‌چون ملاحمی خوارزمی است. بر این اساس، پیشینیان از ابوالحسین را معتزله متقدم و پس از او را معتزله متأخر نام داده‌اند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳ به بعد).

نمّو چندانی نداشته و بیشتر میان طراحان آن باقی مانده است. این ایده‌ها را اگرچه می‌توان در چند نقطه از کتاب *مقالات الاسلامیین* جست، اما اشعری به صورت متمرکز ذیل عنوان «القول فی أنّ الله مرید» دیدگاه‌های مختلف معتزلیان تا دوره خودش را درباره ماهیت اراده خداوند شماره کرده است. وی یک دیدگاه را به «ابوهذیل» و دو دیدگاه بعد از آن را به «بشر بن معتمر» و «نظام» نسبت داده است. آن‌طور که از گزارش‌های قاضی عبدالجبار برمی‌آید (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۵ و ۲۶)، دیدگاه ابوهذیل دیدگاه مقبول و پذیرفته‌شده بیشتر شیوخ اعتزال - هم‌چون ابوعلی و ابوهاشم جبائی - بوده و دو دیدگاه بعدی چندان مورد اقبال معتزلیان نبوده است. به هر حال، این سه تن، بارزترین ایده‌های مرتبط با اراده را برای اولین بار میان معتزله مطرح کرده‌اند.

#### ۱. ابوهذیل علاف و نظریه اراده لا فی المحل در معتزله بصره

نخستین دیدگاه، از آن ابوهذیل علاف است. وی از جمله متکلمانی است که با هشام بن حکم - متکلم برجسته امامیه در مدرسه کوفه - مناظراتی داشته است (مسعودی، بی‌تا، ۴: ۲۱-۲۲). وی به راستی در عداد نخستین نظریه‌پردازان معتزله قرار دارد. شاهد این ادعا، سکوت گزارش‌های تاریخی درباره پندار پیشینیان ابوهذیل - همچون واصل بن عطاء و عمرو بن عبید - در بیشتر موضوعات کلامی و به‌ویژه اراده است. نظریه او درباره اراده، به مثابه نظریه رسمی معتزله بصره به حساب می‌آید. گزارش اشعری از دیدگاه او و اصحابش چنین است: «یزعمون أنّ إرادة الله غیر مراده و غیر أمره، و أنّ إرادته لمفعولاته لیست بمخلوقة علی الحقیقة، بل هی (إرادة) مع قوله کونی خلق لها، و أرادته للایمان لیس بخلق له و هی غیر الامر به، و إرادة الله قائمه به لا فی مکان، و قال بعض اصحاب ابی‌الهدیل: بل إرادة الله موجودة لا فی مکان و لم یقل هی قائمه باللّه تعالی» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۸۹-۱۹۰).

تقریر مزبور از دیدگاه ابوهذیل در واقع می‌کوشد به چند سؤال پاسخ دهد؛ این‌که ماهیت اراده چیست و نسبتش با ذات چگونه است؟ آیا اراده مخلوق است؟ و آیا اراده، فعلی از افعال الهی به حساب می‌آید؟ اگر چنین است، حقیقت فعل چیست؟ و جایگاه و محل آن کجاست؟ آیا محلش ذات است؟

بر اساس گزارش اشعری، اراده در نظر ابوالهدیل به معنای خلق و فعل در حوزه تکوین و امر در حوزه تشریح است. وی در تبیین این مطلب بین «إرادة»، «أمر» و «مراد» تفکیک می‌کند تا نشان دهد «اراده» چیزی غیر از «امر» (= کن) و «مراد» (= شیء خارجی) است. گزارش قاضی

عبدالجبار نیز واگویی‌ای از همین تفکیک است که اراده در نظر ابوالهذیل، امری غیر از «شیء خارجی» است. وی می‌نویسد: «و المحكى عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله أن إرادة الله غير المراد» (قاضی عبدالجبار، ۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۶).

به نظر می‌رسد، تأکید منابع بر تمایز اراده و مراد را باید به حساب دیدگاه‌های رقیب نظریهٔ علاف - همچون نظریه نظام - نوشت که اراده را عین شیء خارجی و مراد می‌دانستند (از این دیدگاه‌ها در ادامه یاد خواهیم کرد). با این همه، در تبیین اندیشهٔ ابوهذیل باید به نکته‌ای توجه داشت و آن سهم هر یک از «امر» و «مراد» در مفهوم‌سازی اراده است. در نگاهی کلی به ایدهٔ ابوهذیل، می‌توان گفت وی به دو رتبه از اراده برای خداوند اعتقاد داشته است؛ مرتبه‌ای که خداوند مرید است، اما هنوز مرادی در خارج برای او نیست و رتبهٔ دیگر، مرتبه‌ای که مراد و شیء خارجی محقق شده است. به گمان ابوهذیل، اراده‌ای که در وهلهٔ اول از خداوند برای ایجاد فعل متمشی می‌شود، حقیقتاً مخلوق نیست. جملهٔ «لیست بمخلوقه علی الحقیقه» در تقریر اشعری ناظر به همین مرتبه از ارادهٔ الهی است که هنوز مخلوق، تحقق بیرونی نیافته است. البته نباید چنین پنداشت که مخلوق نبودن اراده، به معنای ذاتی پنداشتن آن است، چراکه اساساً خلق در نظر ابوهذیل، محصول ضمیمه شدن «امر» با «اراده» است. اشعری این پندار را چنین گزارش کرده است: «فقال ابوالهذیل: خلق الشيء، هو تكوينه بعد ان لم يكن هو غيره و هو ارادته [له] و قوله له: كن، و الخلق مع المخلوق في حاله و ليس بجائز ان يخلق الله سبحانه شيئا لا يريده و لا يقول له كن» (اشعری، ۴۰۰ق: ۳۶۳).

لذا اگر ابوهذیل، اراده را مخلوق ندانسته است، از این روست که برای مخلوق بودن، جدای از اراده، ضمیمه شدن امر «کن» هم لازم است. بنابراین در نظر او، آن هنگام که شیء، تکون خارجی می‌یابد، می‌توان گفت اراده نیز مخلوق شده است، چراکه حتماً امر «کن» به اراده ضمیمه شده است که شیء، تحقق عینی یافته است؛ اما هنگامه‌ای که هنوز از امر «کن» خبری نیست، اراده را هم نمی‌توان مخلوق دانست. از همین رو، اشعری در جایی دیگر تأکید کرده است که ابوهذیل معتقد است ارادهٔ شیء غیر از شیء مکنون است و نباید محصول فعل را همان اراده دانست: «و قال ابوالهذیل: إرادة الله سبحانه لكون الشيء، هي غير الشيء المكون...» (اشعری، ۴۰۰ق: ۵۱۰).

به نظر می‌رسد، این که اشعری به غیریت شیء مکنون و اراده تصریح می‌کند، بیش از همه برای نشان دادن نقطهٔ تمایز دیدگاه ابوهذیل با امثال نظام و کعبی است که در ادامه از آن

سخن می‌گوییم. گویی ابوهدیل در صدد آن است که تأکید کند اراده غیر از مراد که همان شیء مکون خارجی است، می‌باشد.

اما پرسش دیگری در این میان مطرح است که: منظور ابوهدیل از قید «لا فی المكان» در وصف اراده چیست؟ آیا وی در پاسخ به کجایی محل اراده مخلوق چنین گفته است؟ این پاسخ، اندکی عجیب و مبهم است.

بر پایه گزارش شهرستانی، ابوهدیل نخستین فردی بوده که چنین ایده‌ای را مطرح کرده است. وی می‌نویسد: «الهدیلة، أصحاب أبي الهدیل... الثانية: أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباری تعالی مریدا بها. و هو أول من أحدث هذه المقالة، و تابعه علیها المتأخرون» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۵-۶۴).

همین معنا را قاضی عبدالجبار هم گزارش کرده و بعید نیست ادعای شهرستانی برگرفته از گزارش قاضی بوده باشد. وی با سند نقل کرده است که: «أنه أول من سبق الی القول بجواز إرادة الله لا فی محل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۷).

با این همه، «تقدم» ابوهدیل در ابراز چنین اعتقادی چندان پراهمیت نیست، بلکه آنچه حایز اهمیت است دیدگاهی است که در آن اراده، اولاً قائم به ذات الهی و ثانیاً لا فی المكان است.

به نظر می‌رسد، قیام اراده به ذات الهی، پاسخی به نسبت اراده با ذات الهی بوده است. به هر حال، اگر اراده ذاتی نیت و از سویی دیگر مخلوق هم دانسته نمی‌شود، پس چه نسبتی بین اراده و ذات وجود دارد؟ وی در پاسخ به این پرسش، اراده را غیر ذات، اما قائم به ذات دانسته و بعید نیست مراد او از این «قیام»، چیزی شبیه قیام صدوری در فلسفه باشد که به حسب آن، اراده عارض بر ذات نیست، بلکه ذات الهی منشأ صدور اراده در رتبه فعل خواهد بود.

اما درباره ویژگی دوم نظریه ابوهدیل مبنی بر جایگاه و محل خلق اراده، باید نظام جهان‌شناسی این گروه را مورد توجه قرار داد. نیازی به توضیح نیست که مفاهیمی چون: شیء، جسم، جوهر، عرض و... مؤلفه‌های اصلی در نظام جهان‌شناسی متکلمان هستند. عام‌ترین مفهوم نزد معتزلیان، مفهوم «شیء» است که علاوه بر موجودات، معدوم را هم در بر می‌گیرد (حبیب العیاد، بی‌تا، ۱۶۹). در نظر این گروه، حقایق موجود در این عالم به عنوان موجود حادث، به «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌شوند. جوهر در وجودش مستقل و بی‌نیاز از غیر است، اما عرض با این‌که همانند جوهر، حقایقی در عالم را نشان می‌دهد، ولی برخلاف جوهر که قائم به ذات خویش بودند، به یک جوهری قائمند و وجودی مستقل ندارند. این تلقی و خوانش در حالی

است که ملاحمی خوارزمی توضیح می‌دهد که مشایخ فکری معتزله لازم نمی‌دیده‌اند که عرض حتماً در محلی حلول کند و از آن تجاوز نکند. او دیدگاهی را که بر اساس آن عرض در جواهر حادث می‌شود، به متأخرین معتزله منسوب و تصریح می‌کند: پیشینیان معتزله، عرض را هر آن چیزی می‌دانستند که در وجود می‌آید، اما ماندگاری و دوام جوهر و جسم را ندارد. وی می‌نویسد: «و حدّه [عرض] شیوخنا بأنه الذی يعرض فی الوجود و لیس له لبث کلث الجواهر و الأجسام.» ملاحمی در چرایی این اعتقاد می‌نویسد: «و انما قالوا يعرض فی الوجود، لتدخل فيه ارادة القديم و کراهته و الفناء، لأنها لا تعرض علی الاجسام، بل تحدث عندهم لا فی المحل» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱).

گویی در نظر نخستین متکلمان معتزله، ویژگی‌هایی مثل «فنا» نمی‌توانسته بر جسم عارض گردد، چراکه در صورت عروض چنین ویژگی‌ای، جسمی باقی نخواهد ماند که عرضی مثل فنا را حمل کند؛ از همین رو، پاره‌ای از اعراض مثل: اراده، کراهت و فنا را عرض لا فی المحل می‌دانستند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱).

به نظر می‌رسد، این توجه و دقت میان هواداران فکری ابوهذیل نیز وجود داشته که نظریه استادشان با این بیان که «إرادة الله قائمة به لا فی مکان» تا اندازه‌ای می‌تواند زبان‌بخش و غیرمنسجم با دیدگاهش درباره جوهر و عرض باشد؛ از همین رو، پاره‌ای از اصحاب ابوهذیل، اصلاحیه‌ای بر گفتار استاد ارائه و توضیح داده‌اند که منظور از «قائمة به لا فی المکان» در واقع «موجوداً لا فی المکان» است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰)، تا ایده ابوهذیل با تلقی‌اش از جوهر و عرض هماهنگ جلوه کند.

نکته آخری که در دیدگاه ابوهذیل باید مدنظر داشت، به اراده‌ای بازمی‌گردد که در ابتدای گزارش از آن به مرتبه‌ای یاد شد که خداوند مرید بوده، اما هنوز مرادی در خارج برای او نیست. خواندیم که وی این اراده را غیرمخلوق می‌داند. وی معتقد است خداوند در این مرتبه مجزاً مرید است. اشعری می‌نویسد: «و قال ابوالهذیل: الخلق الذی هو تألیف و الذی هو لون و الذی هو طول و الذی هو کذا کل ذلک، مخلوق فی الحقیقة و هو واقع عن قول و إرادة، و الخلق الذی هو قول و إرادة لیس بمخلوق فی الحقیقة و انما یقال: مخلوق فی المجاز» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۶).

دلیل این امر بیش از هر چیز ممکن است به این مشکل بازگردد که اگر اراده را از نخستین گام، حقیقتاً مخلوق بدانیم، آن‌گاه آفرینش آن به اراده‌ای دیگر نیازمند است، چراکه مخلوق، محصول ترکیبی قول و اراده است و این تلقی، مستلزم تسلسل خواهد بود، زیرا هر اراده‌ای بر

اراده‌ای دیگر متوقف خواهد شد؛ از همین رو، ابوهدیل نخستین اراده را حقیقتاً مخلوق نمی‌داند و اگر مخلوق خوانده شده، از سر مجاز بوده است.

## ۲. دیدگاه بشر بن معتمر و ایده اراده ذاتی و فعلی خداوند

اشعری از دیدگاه دومی خبر داده که به «بشر بن معتمر» و اصحاب او منسوب است. بشر هرچند پیش از ابوهدیل از دنیا رفته است، اما همچون او، شاگردی شاگردان واصل بن عطاء را در کارنامه خویش دارد. شواهدی تاریخی متعددی در دست است که می‌توان از آن‌ها اختلافات فکری و حتی غیردوستانه بشر بن معتمر با ابوهدیل را استنباط کرد (برای نمونه نک: ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۰۵). وی را بزرگ و مؤسس اعتزال بغدادی دانسته‌اند (ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق: ۵۲). اما اخبار اشعری از دیدگاه او درباره اراده خداوند چنین است: «یَرَعْمُونَ أَنَّ إِرَادَةَ اللَّهِ عَلَى ضَرَبِينَ إِرَادَةٌ وَصَفَ بِهِ اللَّهُ فِي ذَاتِهِ إِرَادَةً وَصَفَ بِهَا وَهِيَ الْفِعْلُ مِنَ الْفِعَالِ» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰).

در این گزارش تصریح می‌شود که اراده خداوند، دو مقام دارد و در هر دو حالت، خداوند مرید است؛ یکی در مقام ذات که ذات به اراده نسبت داده می‌شود و دیگری در مقام فعل که فعل او منسوب به اراده می‌شود. اگرچه محتوای این گزارش را می‌توان با گزارش قاضی عبدالجبار در //المعنی یکسان دانست، با این حال نکاتی در دو گزارش اخیر وجود دارد که قابل توجه است. قاضی عبدالجبار ضمن اشاره به این مطلب که میان اهل اعتزال اختلافی در صفت فعل بودن اراده وجود ندارد، تنها مورد خلاف را در بشر بن معتمر دانسته و از پندار او چنین گزارش داده است: «أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ الْإِرَادَةَ مِنَ اللَّهِ عَلَى وَجْهِينَ: صِفَةُ ذَاتٍ، وَ صِفَةُ فِعْلٍ. فَهُوَ لَمْ يَزَلْ مَرِيداً لِجَمِيعِ أَعْمَالِهِ، وَ جَمِيعِ طَاعَاتِ عِبَادِهِ، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ عِنْدَهُ أَنْ يَعْلَمَ عَالِمٌ صِلَاحاً وَ خَيْراً، وَ لَا يَرِيدُهُ. قَالَ: فَلَمَّا كَانَ عَالِماً بِذَلِكَ أَجْمَعَ كَانَ مَرِيداً لَهُ. وَ الْإِرَادَةُ الَّتِي هِيَ صِفَةُ فِعْلٍ، أَوْ الْمَرَادُ بِهَا فِعْلٌ نَفْسِهِ، وَ هِيَ خَلْقٌ لَهُ، وَ هِيَ قَبْلَ الْفِعْلِ. لِأَنَّ الشَّيْئِينَ لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا يَصَاحِبُهُ، وَ هُمَا مَعاً. وَ إِذَا أَرَادَ بِهِ فِعْلَ عِبَادِهِ، فَهِيَ الْأَمْرُ بِهِ» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ق ۲، ۲۶).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود بشر بن معتمر، جدای از اعتقاد به اراده فعلی، از اراده ذاتی خداوند هم سخن گفته و آن را تحلیل کرده است. اما نکته قابل توجه در دو گزارش اخیر، شمول و دایره اراده ذاتی است که نه تنها عرصه تکوین، بلکه «طاعات» بندگان را هم پوشش داده است. اراده فعلی نیز در نظر بشر چنین دانسته شده؛ هم شامل افعال خداست و هم افعال بندگان او را در بر گرفته است. در این گزارش‌ها اگرچه مقصود از اراده فعلی در افعال بندگان همان امر و نهی الهی است، اما منظور از همین اراده درباره افعال خداوند، خلق و آفرینش الهی

است؛ چونان که در نظریه ابوهذیل همین‌گونه بود. نیازی به توضیح دوباره نیست و به خوبی از دو گزارش اخیر برمی‌آید که در نظر بشر بن معتمر، اراده فعلی همان نفس فعل الهی است و نه محصول این فعل.<sup>۱</sup> این برداشت توسط اخبار اشعری نیز مورد تأیید است: «و قال بشر بن المعتمر: خلق الشيء غيره و الخلق قبل المخلوق و هو الإرادة من الله للشيء» (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۳۶۴).

به هر حال، بشر نیز آفرینش را غیر از آفریده می‌داند و برای آن رتبه‌ای پیش از مخلوق قائل است. او از این فعل، به اراده تعبیر کرده است؛ اراده‌ای که در رتبه فعل و خلق الهی جای می‌گیرد. با این همه، توجه داریم تمامی گزارش‌های مربوط به تلقی بشر، درباره محل و مکان اراده فعلی خداوند سکوت کرده‌اند تا نتوان حکم کرد که آیا او نیز اراده را لا فی المكان می‌داند یا دیدگاه دیگری دارد.

اما مهم‌تر از شمول اراده، ارتباط اراده ذاتی خداوند با علم و حکمت در گزارش پیشین از قاضی عبدالجبار است. این داده تاریخی اگرچه در گزارش اشعری نمودی ندارد، اما مهم است، چراکه می‌تواند چونان آغازی برای تلقی‌های فلسفی آیندگان به اراده قلمداد شود. این‌همانی اراده ذاتی با علم ذاتی در دیدگاه بشر، به علم خیر و صلاحی بازگشت داده شده است که تداعی‌کننده علم خداوند به نظام اصلح فلاسفه پس از اوست. شهرستانی نیز به تصریح اشاره کرده است که: «فأما صفة الذات؛ فهي أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله، و لجميع الطاعات من عباده، فإنه حكيمٌ و لا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً و خيراً و لا يریده» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۷۸)، تا بدین صورت نشان داده باشد در نظر بشر بن معتمر، اراده در مقام ذات چه ربط و نسبتی با حکمت و طبعاً علم به خیر و صلاح دارد.

این‌که نشان دهیم مهم‌ترین انگیزه بشر برای ایراد صریح نظریه‌ای مبنی بر دوساحتی دانستن اراده در ذات و فعل، احتراز از معاصی بندگان و انتساب آن‌ها به خداوند بوده است، چندان به کار نمی‌آید، بلکه آنچه شایسته توجه است آن است که بشر بن معتمر هرچند اراده ذاتی را به علم و حکمت تحویل برده، اما هم‌چنان برای اراده، حقیقتی عینی قائل است و کارکرد آن در حوزه فعل (= خلق) را می‌پذیرد.

اما از آن سو، بعید نیست اقرار به وجود صفتی حقیقی و ذاتی همچون اراده، در تعارض با میل غالب و عمومی جریان اعتزال بغدادی دیده شده باشد که عمدتاً می‌کوشد صفات الهی را به

۱. گویی در نگاه او، نفس مصدر اراده نامیده می‌شود و نه حاصل مصدر.



دو صفت حقیقی «قدرت» و «علم» بازگرداند. و شاید از همین رو امثال نظام، جاحظ و کعبی در صدد انکار حقیقت اراده در رتبه ذات برآمده و آن را مجاز دانسته‌اند.

### ۳. نظام، کعبی و جاحظ و انکار اراده الهی

نظام از بزرگ‌ترین شاگردان ابوهذیل و آشنا با اندیشه‌های فلسفی بوده که در تحلیل باورهای او نباید از آن غفلت ورزید. شهرستانی درباره دیدگاه نظام درباره اراده می‌نویسد: «این باری تعالی لیس موصوفاً بها علی الحقیقه؛ فإذا وصف بها شرعاً فی أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها و منشئها علی حسب ما علم. و إذا وصف بکونه مریداً لأفعال العباد، فالمعنی به أنه أمر بها و ناه عنها» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۸ و ۶۹).

بر اساس این خبر، باورمندی به خدای مرید از آن روست که شارع از آن سخن گفته است. این رویکرد تا اندازه قابل توجهی با تلقی شیخ مفید در امامیه هماهنگ، بلکه یکسان است (نک: مفید، اوائل المقالات: ۱۰۲). البته نظام در این‌که مقصود از اراده خداوند در افعالش، فعل (یا همان خلق) و یا سرمنشأ آن بر اساس علمش باشد، با نظریه ابوهذیل و بشر بن معتمر هماهنگ است؛ همان‌طور که همانند این دو معتقد است، منظور از اراده خداوند در حوزه اعمال انسان، معنایی غیر از امر و نهی یا همان اراده تشریعی نیست. قاضی عبدالجبار نیز اشاره می‌کند که انتساب اراده به خداوند در نظر نظام، به معنای فعل، امر و یا حکم خداوند است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۳).

شهرستانی اما، کعبی را نیز هماهنگ و هم‌عقیده با نظام معرفی کرده که اعتقاد خویش به اراده را از او اخذ کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۹). کعبی در حمایت از دیدگاه نظام، دو برهان ارائه می‌کند که گزارش پیشین شهرستانی درباره نظام را بیشتر روشن می‌کند. او ادعا کرده که اراده تنها در انسان می‌تواند تحلیل‌پذیر باشد، چراکه منشأ حقیقی اراده، بی‌اطلاعی و عدم آگاهی انسان به زوایای مختلف فعل است. وی می‌نویسد: «قال الکعبی: إنما دل الاختصاص علی الإرادة فی الشاهد؛ لأن الفاعل لا یحیط علماً بكل الوجوه فی الفعل و لا بالمغیب عنه و لا بالوقت و المقدار، فاحتاج إلى قصد و عزم إلى تخصيص وقت دون وقت و مقدار دون مقدار؛ و الباری تعالی عالم بالغیوب، مطلع علی سرائرها و أحكامها، فکان علمه بها مع القدرة علیها کافیا عن الإرادة و القصد إلى التخصیص. و إنه لما علم أنه یختص کل حادث بوقت و شکل و قدرة فلا یکون إلا ما علم، فأی حاجة به إلى القصد و الإرادة. و أيضاً فإن الإرادة لو تحققت فإما أن تكون سابقة علی الفعل أو حادثه مع الفعل، فإن كانت سابقة، فهي عزيمة، و العزم لا یتصور إلا فی حق من یتردد

فی شیء، ثم أزمع عليه أو انتهى عن شيء ثم أقبل إليه، و إن كانت مقارنة، فهي إما أن تحدث في ذاته، أو في محل، أو لا في ذاته و لا في محل، و الأقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانه، فتعين أن الإرادة للقديم سبحانه لا معنى لها إلا كونه عالماً قادراً فاعلاً» (شهريستاني، ۱۴۳۰ق: ۲۲۸).

همان‌طور که خوانده شد، اراده در انسان به معنای لغوی قصد و عزم دیده شده که منشأ آن نیز بی‌اطلاعی و عدم آگاهی انسان دانسته شده است؛ اما چون همین منشأ در خداوند وجود ندارد و خداوند عالم بر همه چیز است و در کنار آن، قدرت بر همه کار نیز دارد، طبعاً قصد، عزم و اراده‌ای هم نخواهد داشت. به روشنی می‌توان دید که نظام، تمام ظرفیتی را که از اراده مورد انتظار است، در علم و قدرت الهی خلاصه می‌بیند و از همین رو هم خداوند را ذاتاً و حقیقتاً مرید نمی‌داند. این نکته درباره اراده خداوند، نخستین نقطه اشتراک دیدگاه نظام با کعبی می‌تواند باشد.

اشعری گزارشی درباره نظام دارد که منافاتی با اقوال پیش‌گفته ندارد، چراکه این اقوال اراده ذاتی خداوند را نفی می‌کند و مرید بودن خداوند را در آن مقام مجاز می‌داند، اما می‌توان گفت این گزارش اشعری در واقع نشان‌دهنده اراده فعلی خداوند از دیدگاه نظام است. گزارش اشعری از دیدگاه نظام و اصحابش چنین است: «الفرقة الرابعة اصحاب نظام: و يزعمون أن الوصف بأنه مرید لتكوين الاشياء معناه أنه كوتها و إرادته للتكوين هي التكوين. و الوصف له بأنه مرید لافعال عباده معناه أنه أمر بها و الأمر بها غيرها، قال و قد نقول أنه مرید الساعة أن يقيم القيامة و معنى ذلك انه حاكم بذلك مخبر به» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۹۰).

پیش‌تر در تئوری ابوهذیل از سه متغیر «اراده»، «امر» و «مراد» یاد شد. او معتقد بود جمع اراده با امر (= کُن)، اراده فعلی خداوند را سامان می‌دهد. بشر بن معتمر نیز از دو «اراده ذات» و «اراده فعل» سخن می‌گفت. در این رویکردها بعد از امر، فعل مصدری تکوین و پس از تکوین، مراد و مکتون حاصل بود. نیازی به توضیح دوباره نیست که در این فرآیند، اراده هم با فعل به معنای مصدری و هم به معنای حاصل مصدری آن، متفاوت و ممتاز است و حقیقتی جداگانه دارد. از دیدگاه معتزلیان پیش از نظام، این فرایند کامل است و در آن اراده، زائد بر ذات و غیر از تکوین و مراد است؛ اما از نظام به بعد، اراده به ذات منتقل شده و اراده فعلی به مراد تحویل برده می‌شود. در تئوری نظام، به جای اراده، امر و مراد، با سه‌گانه جدیدی هم‌چون ذات، فعل (= تکوین) و مراد (= مکتون) مواجهیم که در آن اراده تکوین شیء، چیزی جز خود تکوین نیست. گویی در تحلیل نظام از اراده، وصف خدا به مرید بودن، چیزی جز اراده به معنای مصدری نیست. پس از دیدگاه نظام، فعل تنها به معنای مصدری - و نه حاصل مصدر - است و این‌که

خدا اراده کرده چیزی را ایجاد کند، در واقع چیزی جز همان «فعل» ایجاد کردن نیست. پس اراده خدا درباره افعالش، عین فعل خلق و آفرینش آن‌هاست و از آن سو درباره افعال بندگانش، عین امر اوست. نظام معتقد است، ممکن است به خداوند نسبت داده شود که واقعه‌ای را در آینده اراده کرده است، اما این تنها بدین معناست که بر وقوع آن حکم کرده و از آن خبر داده است.

باری! نظام و کعبی اگرچه همانند تمام معتزلیان اراده را در انسان حقیقتاً ثابت می‌دانند، اما مجموع ادله پیش‌گفته، ایشان را بدین سو رهنمون ساخته بود که اساساً منکر امری به عنوان اراده خداوند باشند و آن را در مرتبه ذات، به علم، و در مرتبه فعل، به شیء مکنون بشناسانند. نظام خود تأکید داشت که بحث از اراده خداوند، تنها از آن سوست که در لسان شارع وارد شده است. بلخی چنین باور داشت که اگر در زبان شرع، خداوند را مرید خوانده‌اند، بدان معناست که او خالق و ایجادکننده افعال خویش است و اگر بگویند خداوند فعلی را از بندگان خود اراده می‌کند، به معنای آن است که آنان را به آن فعل مأمور ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲).

جاحظ نیز در انکار اصل اراده با نظام و کعبی هم‌داستان است، اما برخلاف این دو، چنین دیدگاهی را درباره مطلق فاعل - و نه تنها خداوند - ساری و جاری می‌داند. او عرض بودن اراده را نمی‌پذیرد، چراکه از نظام، پای را فراتر می‌نهد و دیدگاه او را درباره مطلق فاعل جاری می‌داند: «و نقل عنه [جاحظ] أيضا أنه أنكر أصل الإرادة و كونها جنسا من الأعراض فقال: إذا انتفى السهو عن الفاعل، و كان عالما بما يفعله فهو المرید علی التحقيق...» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۸).

در این معنا «مرید» در نظر جاحظ، فاعلی است که به آنچه انجام می‌دهد عالم است و غفلت و فراموشی از آن نفی می‌شود. بر همین پایه هم، قاضی عبدالجبار در دیدگاه او از اراده الهی آورده است: «و قال الجاحظ: انه تعالى مرید بمعنى أن السهو منه في أفعاله و الجهل بها لا يجوز عليه.» (المعنى، بی‌تا، ۶: ۵۲) همان‌طور که آمدی در تلقی او از اراده انسان گزارش می‌دهد: «و قال: مهما كان الإنسان غير غافل، و لا ساه عما يفعله، بل إن كان عالما به؛ فهو معنى كونه مریدا» (آمدی، بی‌تا، ۱: ۲۹۹).

۱. زابیته اشمیتگه معتقد است، گزارش مشهوری که منابع از پس یکدیگر بلخی کعبی را چنین باورمند می‌دانند که او نیز اراده الهی را مساوق با علم الهی به افعالش می‌دانسته است.

این همه نشان می‌دهد، در نظر جاحظ نیز اراده حقیقتی ندارد. روشن است این رویکرد، معنای محصلی از اراده، چه در خداوند و چه در انسان به دست نمی‌دهد و تنها معنای سلبی از اراده را مخابره می‌کند.

#### ۴. جبائیان و امتداد نظریه مشهور معتزله متقدم در قاضی عبدالجبار

از آنچه گفته شد می‌توان گفت، مجموعاً در دوران نخستین تفکر معتزله، سه ایده و نظریه متفاوت در تبیین اراده الهی وجود داشته است. در یک تقسیم‌بندی از این ایده‌ها، می‌توان گفت دسته‌ای از این جریان، خداوند را حقیقتاً مرید نمی‌دانسته و اطلاق این صفت را بر خداوند مجازی می‌پنداشتند. میان این گروه، اراده چیزی جز همان مراد دانسته نمی‌شد. نکته قابل توجه در این رویکرد، ارجاع اراده به علم بود. گروه دیگر، دسته‌ای از معتزلیانند که حقیقتاً خداوند را مرید می‌دانند و معتقدند اراده، غیر از مراد است. دیدگاه اخیر، دیدگاهی است که از سوی قاطبه جریان اعتزال مورد قبول قرار گرفت و اندیشمندان سترگ و پسینی این جریان همچون جبائیان و قاضی عبدالجبار در تقویت آن کوشش کردند. قاضی عبدالجبار در این باره نوشته است: «قال شیخانا أبوعلی و أبوهاشم - رحمهما الله - و سائر من تبعهما أنه تعالی مرید فی الحقیقه، و أنه یحصل مریداً بعد ما لم یکن، إذا فعل الإرادة؛ و أنه یرید بإرادة محدثة، و لا یصح أن یرید لنفسه و لا بإرادة قديمة، و أن ارادته توجد لا فی محل» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۲۶).

بر این اساس، اراده: اولاً، امری غیر از ذات، غیر از علم و غیر از قدرت است و در شمار صفات فعل خداوند جای می‌گیرد؛ ثانیاً، این اراده حادث است و خداوند تعالی مرید به اراده قدیم نیست؛ و ثالثاً، اراده خداوند حادث لا فی المحل است. قاضی عبدالجبار در معنی کوشیده است برای هر یک از این سه رکن اساسی پیش‌گفته، از طریق نقض و الزام، براهین گوناگونی را جمع، تدوین و ارائه کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۴۴۰-۴۵۴).

قاضی نیز همچون جریان عمومی اعتزال تا آن دوره، اراده را عَرَض می‌داند؛ همان‌گونه که کراهت را چنین می‌پندارد (بدین منظور نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۴۰ به بعد). وی در تعریف این دو می‌نویسد: «فالإرادة هو ما یوجب کون الذات مریداً، و الکراهة ما یوجب کونه کارهاً. و الواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بین أن یکون علی هذه الصفة و بین أن یکون علی غیرها من الصافات، و أجلي الأمور ما یجده الإنسان من نفسه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱).

او به انتقال این محتوا اهتمام دارد که انسان‌ها هنگامی که اراده می‌کنند با هنگامی که مرید نیستند، دو حالت متفاوت دارند و با این بیان می‌کوشد اراده را در انسان‌ها اثبات کند. قاضی پس از اثبات اراده در شاهد، بر پایه اعتماد به قیاس غایب بر شاهد، درباره اراده خداوند می‌نویسد: «منظور از اراده خداوند، نه قدرت خداوند است و نه علم او. چگونه است که در ما انسان‌ها، علم و قدرت با اراده متفاوت است؛ همین داستان را می‌توان برای اراده خداوند در نظر داشت و اراده را در خدای مرید، هم‌سان و هم‌معنا با اراده در انسان مرید دانست» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲). او بر همین منوال معتقد است، همین که فعلی را خداوند انجام می‌دهد و یا انجام نمی‌دهد، حاکی از این است که مخصصی نیاز است و این مخصص همان اراده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹۲).

این توجه در ادامه بحث برای ما مفید خواهد بود که تا این دوره، اراده در نظریه عمومی و رایج معتزله هم‌چنان از مقوله علم متمایز است. قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند: «الإرادة جنس الفعل... و لیس كذلك العلم، لأنه اعتقاد واقع علی وجه مخصوص» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۲۶). این داستان اما، میان معتزله متأخر به شکل دیگری امتداد یافت.

### معتزلیان متأخر و اراده خداوند

«معتزلیان متأخر» عنوانی است برای پاره‌ای از معتزله که عملکردشان در هماهنگی عقل و دین، با معتزله پیش از خود به مقدار قابل توجهی تفاوت یافته است. معتزلیان متقدم و متأخر هرچند در تقدم عقل بر دین هم‌داستانند، اما در چگونگی نسبت دین با عقل، طریق واحدی نپیموده و یکسان میان آن دو داوری نکرده‌اند.

در نگاه معتزلیان متقدم، اگرچه در مسائل نظری و مشکلات عملی، حق داوری به عقل سپرده می‌شد و احکام از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کردند، اما در قلمرو دیانت، تسلیم دین و پایبندی به وحی نیز امری مورد توجه ایشان بود. از این رو، رویکرد معتزله متقدم به استدلال‌ورزی‌های عقلی را نباید صرفاً متأخر از جریان‌های معرفتی‌ای دانست که بیرون از چارچوب تعالیم وحیانی وارد جامعه مسلمین شده بود، بلکه شالوده‌های عقل‌مداری این گروه را در نخستین گام، باید در عقلانیت موجود در کتاب و سنت پی گرفت؛ این در حالی است که در دوره متأخر از تفکر اعتزالی، مواجهه با فلسفه‌ها و تعامل با آرا و اندیشه‌های دیگر مسالک، تمایل به پردازش نظامی فکری و مستقل از دیانت را در میان آن‌ها برانگیخت.

میان معتزلیان متقدم، رجوع به فلسفه و بهره‌مندی از نظام فکری آن، به منزله منبع فهم و معرفت انسان به حساب نمی‌آمد، بلکه صرفاً نقش ابزاری در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی را برای ایشان بازی می‌کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۰۲)؛ ولی متأخران از معتزله، عقل را به مثابه منبع مستقل معرفتی اتخاذ کردند و با کاربست آموزه‌های فلسفی در تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی و حتی شناخت جهان، انسان و جامعه، تا آن‌جا پیش رفتند که به پیروان «شریعت عقل» نامور شدند (دینانی، ۱۳۸۵: ۷۵). دست‌آورد این چرخش روش‌شناسانه اما، چیزی نبود جز تفاسیر فلسفی از آموزه‌های دینی‌ای که پیش‌تر در بین متقدمان از معتزله، با رجوع به قرآن و روایات نبوی به روش عقلی تبیین و تفسیر می‌شد (نک: نعمانی، ۱۳۷۳؛ حلبی، ۱۳۷۶).

نتایج این تغییر منهج، در تفسیر اراده خداوند نیز مشهود است. پیش‌تر اشاره شد که نظریه‌پردازی در این موضوع میان معتزله، فی الجمله مسیری یکسان را می‌پیمود و هم‌داستانی شیوخ معتزله بصره بر «حدوث و فعل بودن اراده» را تأکید می‌کرد. قاضی عبدالجبار در جمع‌بندی دیدگاه مشایخ خویش تأکید می‌کند که تمامی متکلمان معتزلی، اراده را صفتی زاید بر ذات الهی می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۶: ۲، ۲۶)؛ اما این دیدگاه از زمان ابوالحسین بصری به بعد متحول شد و صورتی دیگر به خود گرفت.

#### ۱. ابوالحسین بصری و استقبال از دیدگاه فلاسفه

«ابوالحسین بصری» به راستی نقطه عطفی در تاریخ کلام معتزله قلمداد می‌شود تا کلام پس از او را کلام معتزله متأخر بدانند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳ به بعد). چرخش‌های معرفتی و به‌کارگیری روش‌های فلسفی و ادبیات این دانش در تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی، به میزان قابل توجهی از سوی این فرد در مسیر اندیشه‌ورزی معتزلیان سو گرفت و نه تنها متکلمان معتزلی پس از او، که بسیاری دیگر از اندیشمندان شیعه نیز هم‌نوا با او این مسیر را امتداد بخشیدند. ملاحمی خوارزمی که میراث‌بر قابل توجهی برای اندیشه‌های ابوالحسین می‌تواند باشد، در دو کتاب کلامی‌اش: *المعتمد فی اصول الدین و الفائق فی اصول الدین* بسیاری از اندیشه‌های ابوالحسین را مطرح و خود را متأثر از او دانسته است (نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: مقدمه). او در بسیاری از موارد حتی به الفاظ و عبارات ابوالحسین وفادار بوده و همان اسلوب را دنبال کرده است.

اما به غیر از دو کتاب ملاحمی، فخر رازی (م. ۶۰۶ق) نیز نخستین متکلمی است که به صورت گسترده به آرای ابوالحسین بصری و ملاحمی عنایت داشته و در آثارش از آن دو نقل کرده است. دیگر متکلمان مشهور اشعری مسلک، و پاره‌ای از متکلمان امامیه همچون خواجه و علامه حلی نیز آرا و اندیشه‌های ابوالحسین و گاهی ملاحمی را مطرح کرده‌اند. تلاش ما نیز چنین است که بر پایه همین منابع، دیدگاه ابوالحسین را بکاویم.

درباره اراده اما، اگرچه از پیشینیان معتزله تنها نظام و جاحظ، اراده را به علم تحویل می‌برند و منکر حقیقتی همچون اراده در خدا و انسان بوده و آن را مجاز می‌شمرند، اما تنها از ابوالحسین به بعد است که در بین معتزله، اراده‌ای را که از علم و قدرت متمایز می‌دانستند، رسماً آن را به «داعی» و داعی را به «علم» تفسیر و تبیین کردند. علامه حلی اگرچه ابوالحسین بصری را در پردازش این ایده جدید میان معتزله، وام‌دار ابواسحاق نوبختی<sup>۱</sup> می‌داند، با این حال می‌نویسد: «... ابوالحسین البصری، فجعل الإرادة هی الداعی و الداعی نوع من العلم» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۶۷). همو در کشف المراد نیز دیدگاه ابوالحسین در اراده را مشخصاً به «نفس الداعی» شناسانده و در تبیین آن نوشته است: «... فأبوالحسین جعله [الارادة] نفس الداعی، علی معنی أن علمه تعالی بما فی الفعل من المصلحة الداعیة إلی الإیجاد هو المخصص و الإرادة» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸).

این گزارش اما، جدای از آن‌که به لازمه و نتیجه اراده در نظر ابوالحسین توجه می‌دهد، از فحوای علمی که داعی به آن تعریف شده نیز حکایت می‌کند. نخستین خبر از علامه اگرچه اراده را به مطلق علم می‌شناساند، اما دومین گزارش، حاوی این پیام است که منظور از این علم، نه مطلق علم، بلکه علم به خیر و صلاح است. همین مضمون را فخر رازی در *نهایة العقول* چنین گزارش کرده است: «ذهب... صاحب المعتمد الی انه لا معنی للإرادة... الا الداعی و ذلک فی حقنا هو العلم باشمال الفعل علی مصلحة او اعتقاد ذلک او ظن ذلک، و الله تعالی لما استحال فی حقه الاعتقاد و الظن فلاجرم انه لا معنی للداعی و الصارف فی حقه الا علمه بشتمال الفعل علی المصلحة و المفسدة» (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶).

۱. منظور «ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت» است که با ابوالحسین بصری و سید مرتضی هم‌عصر بوده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۶۵). حمصی رازی نیز می‌نویسد: «و حکى أبوالحسین البصری - فی تصفحه عن بعض الشیوخ و لم یسمه - أنه یذهب إلی [أن] کون الفاعل مریداً إنما هو داعیه إلی الفعل» (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۳). بعید نیست این بعض از شیوخ، ابراهیم بن نوبخت بوده باشد.

جالب آن که نه تنها ابوالحسین، بلکه بیشتر هم‌فکران او - که اراده را به داعی و داعی را به علم تبیین و تفسیر کرده‌اند - بین آن دو، در خدا و انسان تفاوت گذاشته‌اند. چرایی این فرق‌گذاری را باید در استدلال بر این موضوع یافت که بر پایه آن تنها علمی به خداوند منسوب می‌شود که احتمال خطا در آن وجود نداشته باشد، و از آن جهت که این خصلت در «اعتقاد» و «ظن» بر مصلحت وجود دارد، لذا باید داعی را در خداوند صرفاً به «علم» به مصلحت در فعل ترجمه کرد که در آن احتمال خطا به صفر می‌رسد؛ این در حالی است که در انسان‌ها علاوه بر این علم، حضور یک نوع میل نیز مطرح است که به تبع علم فاعل به فعل محقق می‌شود (نک: تهبانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۳۵؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۲). همین خصیصه است که بر پایه آن، بین «داعی» و «اراده» در خدا و انسان فرق گذاشته می‌شود. فخر رازی به این نکته توجه داده که مشخصاً در نظر ابوالحسین بصری، داعی و اراده در خداوند یگانه‌اند، اما در انسان‌ها اراده زاید بر داعی است: «انه حکم بكون الارادة زائدة على الداعي و الصارف في الشاهد، و نفاها في الغائب» (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶). او میان ابوالحسین و دیگر معتزلیانی که اراده را صفتی زاید بر داعی و علم خداوند به مصلحت فعل می‌دانستند، فاصله می‌گذارد و مذهب ابوالحسین را از پیشینیانش ممتاز می‌کند. گویی ابوالحسین در یک چرخش فکری، اراده را با داعی مساوی و مساوق گرفته، در حالی که معتزلیان پیش از او، اراده را هم در خدا و هم در انسان، امری زائد بر داعی و علم می‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶).<sup>۱</sup>

البته در این میان، پرسشی اساسی وجود دارد که: چرا ابوالحسین از نظریه رسمی اعتزال بصری عدول می‌کند و اراده را به داعی تحویل می‌برد؟ این پرسش کاملاً جدی و مهم است. به گمان، پاسخ این پرسش را باید در چالش‌های معرفتی فلاسفه و متکلمان در موضوع «اراده» جست‌وجو کرد. این چالش‌ها عمدتاً ریشه در تبیین‌های متفاوت دو گروه متکلمان و فیلسوفان از فعل دارد. به هر حال، معتقدان به اراده الهی باید به این مسئله پاسخ دهند که رابطه میان «اراده و فعل» و «اراده و ذات» چگونه است و البته پاسخ فلاسفه و متکلمان به این دو پرسش، متفاوت بوده است. به احتمال قوی، چرخش فکری ابوالحسین نیز برخاسته از چالش‌های معرفتی این دو گروه باشد.

باری! فعل از دیدگاه فلاسفه در نظام علیت ترجمه و تفسیر می‌شود و نهایتاً به معنای «اثر» خواهد بود. فیلسوفان در نظام تأثیر و تأثر در عالم، بین انحاء مختلف اثر، تفاوت جوهری قائل

۱. البته باید توجه داشت که فخر رازی نظر نظام و جاحظ را نادیده گرفته و از آن عبور کرده است.



نبودند؛ اما متکلمان، با دو الگوی «فاعلیت» و «سببیت» از نظام تأثیر و تأثر سخن می‌گفتند و مناطق جداسازی این دو الگو را، به نقش «قدرت» در محقق ساختن افعال بازمی‌گرداندند. بین اهل کلام هر جا سخن از «فاعل» بود، فعل آن فاعل نیز اختیاری محسوب می‌شد و بر همین اساس، فعل اختیاری را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که مؤثر، آزادانه بتواند در جهت تحقق فعل عمل کند؛ لذا در تعریف می‌گفتند: «الفعل هو الحادثُ علی جهة الصّحّه.» منظور از «صحت» در این نوع تعاریف، جواز و قدرت انجام فعل بود، چراکه ایشان در تعریف قدرت می‌گفتند: «صحة الفعل و الترك» تا تأکید کرده باشند صحت، همان قدرت است (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ۱۴: ۲۱۴). گویی بیان متکلمان در معنای فعل، بر فاعلیتی استوار بود که مبتنی بر قدرت باشد.<sup>۱</sup>

تاریخ فکر و اندیشه نشان داده است که میان متکلمان و فیلسوفان، دست‌کم در سه حوزه پیرامون «فعل» درگیری و کشمکش وجود داشته است؛ نخست چرایی فعل که «چه چیز سبب تحقق فعل می‌شود؟» اختلاف دوم را فرآیند فعل پوشش می‌دهد، بدین معنا که «فعل چگونه تحقق پیدا می‌کند؟» و مورد سوم، بررسی عامل تحقق فعل است؛ «چرا فعل محقق می‌شود؟» این پرسش‌ها چه درباره فعل انسان و چه درباره فعل خداوند، سال‌ها میان اهل فلسفه و کلام مطرح بوده است.

اما درباره فعل الهی و سبب تحقق آن، مهم‌ترین پرسش آن بود که: آیا برای تحقق فعل، چیزی غیر از صفات ذاتی خداوند لازم است؟ این پرسش را فلاسفه بیشتر از متکلمان ارج نهاده و بدان پرداخته‌اند، چراکه موضع‌گیری ایشان در چگونگی صدور فعل از فاعل، بازبسته تعیین موضع در این بحث است. اما برای اهل کلام، این پرسش پاسخ روشنی دارد، چراکه از نظر آنان فعل، به صرف وجود صفات ذات حاصل‌شدنی نیست. در نظر متکلم گرچه با نبودن علم و قدرت، فعل تحقق پیدا نمی‌کند، اما این بدین معنا هم نیست که علم و قدرت برای تحقق فعل کافی

۱. متکلمان برای افعال، سه گونه مختلف «مخترع»، «مباشر» و «متولد» را مطرح می‌کردند؛ «فعل مخترع» فعلی بود که در غیر محلی که قدرت بر او اعمال می‌شود خلق می‌شد. در این مدل از فعل آنچه ایجاد می‌شود، نیازمند به سابقه و محل نیست و هیچ ماده اولیه و محلی برای تحقق آن نیاز نیست. این فعل تنها مخصوص خداست و همان خلق از «لا من شیء» است. «فعل مباشر» گونه دومی بود که ایجادش در محلی بود که قدرت بر او اعمال می‌شود. «فعل متولد» نیز فعلی است که به واسطه دیگری محقق می‌شد؛ مثل وقتی که سنگی رها می‌شود و آن سنگ به شیشه برخورد کرده و شیشه را می‌شکند، این فعل متولد است.

است، بلکه به امر دیگری غیر از علم و قدرت نیاز است که حقیقت فعل با آن تحقق پیدا کند. آن چیز از دیدگاه متکلمان، اراده است (فخر رازی، ۴۳۶ق، ۲: ۲۶۶).

اینک پرسش دیگری برای متکلم مطرح بود که اگر اراده از صفات ذات نیست، ارتباط آن با ذات چگونه است؟ گزارش فخر رازی از دیدگاه‌های مختلف در این زمینه قابل توجه است. وی در یک دسته‌بندی، از دو دیدگاه معناشناسانه در اراده خبر داده است که گروهی همانند «نجار معتزلی» اراده را «سلبی» ترجمه می‌کرده و معتقد بوده است: اراده فعلی است که از روی غلبه و اکراه نباشد. اما بیشتر متکلمان برای اراده، معنایی «ایجابی» در نظر می‌گرفتند. فخر نظریه وجودشناسانه متکلمان را هم بدین مضمون وانمون کرده که اراده در نظر مثبتین، یا ذاتی بود و یا عرضی. عده معدودی خدا را لذاته مرید می‌دانستند، اما بیشتر اندیشمندان در گروه دیگری جای می‌گیرند که در نگاه آنان، اراده امری ثبوتی و عرضی است. هواداران این رویکرد در زیادت اراده بر ذات، با یکدیگر اختلافی نداشتند، اما پاره‌ای همچون اشاعره آن را امری قدیم، کرامیان اراده را حادث در ذات و عموم معتزله بصره، اراده را امری زاید بر ذات، قائم بذات و لا فی محل می‌دانستند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۱۵-۲۱۶).

معتزلیان در مقابل نظریه اشاعره که اراده را قدیم معرفی می‌کردند، تأکید داشتند اراده امری حادث است. مهم‌ترین دلیل معتزلیان بر این باور، توالی فاسد دیدگاه قدیم‌انگاری اراده، همچون تعدد قدما، پذیرش جبر و ترکیب در ذات بود که آنان را از این دیدگاه دور می‌ساخت. به هر روی، نقطه اشتراک بیشتر نظریه‌پردازان معتزلی، آن بود که اراده امری حادث است؛ به عبارتی فعل خدا، که منشأ آن اراده است، حادث است؛ پس اراده می‌تواند متصف به حدوث شود.

اما این داستان بدین شکل امتداد نیافت، چراکه معتزلیان متأخر در پاره‌ای از مباحث دقیق الکلام، دیدگاه‌های جریان بهشمیه و معتزلیان متقدم را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان دادند؛ برای مثال، ورود مباحث وجود و ماهیت (ملاحمی خوارزمی، تحفة المتکلمین: ۵۹-۶۲)، تغییر معنای عرض (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱)، بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴) و ردّ نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۳۵۲-۳۵۳)، نمونه‌های خوبی برای این اقبال بود. طبعاً این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات باید به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بود.

دیدیم که معتزله متقدم اراده را حادث و عرضی لا فی المحل می‌دانستند. بنا به تعریف پیشین معتزله متقدم، لازم نبود عَرَض حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند و از این رو، امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل وجود داشت و به همین دلیل، اراده خداوند عرض لا فی المحل دانسته شده بود؛ این در حالی بود که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می‌کرد و نباید از آن تجاوز می‌کرد. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر امکان طرح نظریه «عَرَض لا فی المحل» را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لا فی المحل بشناسند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱). از همین رو هم نسخه فلسفی تبیین اراده را از مشائیان اخذ و هم‌گام با فلاسفه مشاء، اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود معنا کردند (ابن سینا، الشفاء، ۲: ۳۶۷). دست‌آورد این اخذ و اقتباس، هم‌گرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تحلیل اراده پروردگار بود (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۱-۴۰۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۹).

## منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (۱۴۰۹ق)، *طبقات المعتزله*، تحقیق: سوسنة دیفلد - فلز، بیروت، دار المکتبة الحیة.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تحقیق: رضا تجدد، تهران، اساطیر.
۴. اشمیتگه، زابینه، (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح: هلموت ریتز، و سبیان، فرانس شتاینز.
۶. شیخ مفید، (۱۴۱۳ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، اساطیر.
۸. حمّصی رازی، سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، *المنقذ من التقليد*، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۹. دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
۱۰. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۸۷)، *فرقه‌های اسلامی در ایران سده‌های میانه*، تهران، بصیرت.
۱۱. نعمانی، شبلی، (۱۳۷۳)، *تاریخ علم کلام*، ترجمه: سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، اساطیر.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، *نهاية الاقدام في علم الكلام*، حرره و صححه: الفريد جيوم، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۱۴. علامه حلي، حسن بن يوسف، (۱۴۱۳ق)، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح و تعليقه: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *أنوار الملكوت في شرح الباقوت*، قم، الشريف الرضي.
۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، *الأربعين في أصول الدين*، تحقيق: دكتور احمد حجازي السقاء، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، تحقيق: دكتور احمد حجازي السقاء، بيروت، دار الكتاب العربي.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۶ق)، *نهاية العقول في دراية الاصول*، تحقيق: سعيد عبداللطيف فودة، بيروت، دار الذخائر.
۱۹. قاضي عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد اسدآبادي، (۱۴۳۳ق)، *المعنى في ابواب التوحيد و العدل*، دراسة و تحقيق: محمد خضر نيهاء، بيروت، دار الكتب العلمية.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، *قوام الدين مانكديم*، شرح الأصول الخمسة، بيروت، دار احياء التراث العربي.
۲۱. مجتهد شيبستري، محمد، (۱۳۷۵)، *هرمنوتيك*، كتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۲۲. مسعودي، علي بن حسين، (بي تا)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بيروت، دار الاندلس.
۲۳. ملاحمي خوارزمي، محمود بن محمد، (۱۳۹۰)، *المعتمد في اصول الدين*، تحقيق و تقديم: ويلفرد ماديلونگ، تهران، ميراث مكتوب.
۲۴. ملاحمي خوارزمي، محمود بن محمد، (۱۳۸۷)، *تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة*، تحقيق و مقدمه حسن انصاري، ويلفرد مادولونگ؛ زير نظر زايينه اشمتيكه، تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران؛ برلين: مؤسسه مطالعات دانشگاه آزاد برلين.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *الفائق في اصول الدين*، تحقيق و تقديم: ويلفرد ماديلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه.
۲۶. تهانوي، محمد علي بن علي، (۱۹۹۶)، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تقديم و اشراف و مراجعه: رفيق العجم و علي دحروج، الترجمة: جورج زيناتي، بيروت، مكتبة لبنان.