

بازنگری انتقادی

استدلال کلامی مثبت «اراده الهی»*

- سید محمد حسینی حکمت^۱
- طه آگاه^۲

چکیده

متکلمان در اثبات اراده الهی، از استدلالی بر پایه مقدمات و مبانی خاص استفاده می‌کنند که اشکالاتی جدی دارد. این اشکالات متوجه حکمایی که مبانی متفاوتی دارند، اما این استدلال را پذیرفته و به آن استناد نموده‌اند نیز می‌گردد. خلاصه استدلال این است که از بین اشیاء ممکن الوجود تنها بعضی اشیاء ایجاد می‌گردند و این اشیاء در زمانی خاص به وجود می‌آیند. اختصاص وجود به آن‌ها و اختصاص آن‌ها به زمان خاصشان به مخصصی نیازمند است. این مخصص که نمی‌تواند علم یا قدرت باشد، بنابراین صفتی دیگر به نام اراده را برای خداوند اثبات می‌کند. این استدلال که در دامان اشاعره شکل می‌گیرد و با وجود اشکالات مبانی و محتوایی، بعضی متکلمان معتزله، امامیه و برخی حکما نیز آن

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد (نویسنده مسئول)
(hosseini.do@chmail.ir)

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی (tahaaghah@chmail.ir).

را تکرار کرده‌اند، مستلزم اشکالاتی از جمله ترجیح بلامرجح، حدوث زمانی عالم، اختصاص اراده به امور مادی و زمانی، امکانی شدن اراده الهی و... می‌باشد. به‌علاوه، اشکالاتی در تمامیت این استدلال نیز وجود دارد که از آن جمله می‌توان تعارض درونی، عدم انحصار مخصص در اراده، امکان تعمیم ویژگی‌های اراده به علم و قدرت و در نتیجه امکان جایگزینی این دو صفت به عنوان مخصص و... را برشمرد. در این جستار برآنیم که با بررسی اشکالات و نقد این استدلال، مانع از ابتلا به خطاهای ناشی از آن شویم.

واژگان کلیدی: اراده الهی، اثبات اراده، استدلال اشاعره، استدلال متکلمان،

مخصص.

بیان مسئله

در آثار برخی متکلمان اشعری، طریقه‌ای رایج برای اثبات صفت اراده برای حق تعالی مشاهده می‌شود که از قضا مورد رضایت ضمنی، تکرار و تقریر از سوی برخی حکما و متکلمان شیعه نیز واقع شده است. این استدلال بر پایه مبانی و مقدماتی بنا نهاده شده که اولاً ثبوت اصل اراده را برای خداوند مورد نظر دارد، و ثانیاً کیفیتی خاص از اراده را با لوازم، حدود و ثغور ویژه، مورد اثبات قرار می‌دهد. ایجی در شرح *المواقف* تقریر روان‌تری از استدلال را نسبت به دیگران به شرح زیر ارائه کرده است:

«... بر ثبوت آن صفت [اراده] استدلال کرده‌اند به اینکه نسبت دو ضد به قدرت یکسان است؛ زیرا همان‌طور که ممکن است این ضد با آن صفت [قدرت] واقع شود، آن ضد نیز ممکن است واقع شود، بدون اینکه بینشان در امکان وقوع فرقی باشد و هر کدام از آن دو، وقوعش با قدرت فرض شود، نسبتش با هر یک از زمان‌های معین یکسان است. پس همان‌طور که امکان دارد در زمانی که رخ داده است، واقع شود، ممکن است پیش و پس از آن نیز واقع شود. بنابراین برای تخصیص وقوع آن و نه ضدش و تخصیص وقوعش در زمان خاص خودش و نه سایر زمان‌ها نیازمند ثبوت مخصصی است که مقتضی آن باشد. در غیر این صورت، ترجیح یکی از دو امر مساوی بدون مرجح لازم می‌آید و این خلف است. این مخصص قدرت نیست؛ زیرا نسبتش با هر دو [ضد] و همه زمان‌ها یکسان است... علم نیز [مخصص] نیست زیرا تابع وقوع [معلوم] است» (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۲/۸-۸۳).

این استدلال دربردارنده دو بخش است: یکی تخصیص ایجاد به بعضی اشیاء ممکن؛ یعنی ما در ذهن با اشیاء مختلفی روبه‌رو هستیم که اگرچه همه آن‌ها امکان وقوع دارند، اما تنها برخی از آن‌ها در خارج موجود می‌شوند و برخی دیگر مثل دریای جیوه و کوه طلا هرگز به وجود نمی‌آیند. در بخش دیگر، تخصیص اشیاء ایجادشده به زمان خاص آن‌ها مطرح شده است؛ یعنی یک امر حادث به یک زمان خاص اختصاص پیدا می‌کند و نه به قبل یا بعد از آن زمان.

با توجه به تحلیلی که ارائه شد، به دو مخصص دست می‌یابیم که هر کدام می‌تواند حد وسط یک استدلال مستقل قرار گیرد:

تقریر الف:

از میان ممکنات قابل تصور، برخی ایجاد شده و برخی ایجاد نشده‌اند.

اختصاص ایجاد به برخی ممکنات نیازمند به مخصص است.

این مخصص صفتی غیر از علم و قدرت است که آن را اراده می‌نامیم.

تقریر ب:

موجودات حادث در زمان خاصی ایجاد می‌شوند و نه قبل یا بعد از آن.

اختصاص ایجاد به زمانی خاص، نیازمند مخصص است.

این مخصص صفتی غیر از علم و قدرت است که آن را اراده می‌نامیم.

تقریر «الف» به صورت مستقل در آثار متکلمان به چشم نمی‌خورد و ما آن را

به صورت مجزا بیان کرده‌ایم؛ اما تقریر «ب» را فخر رازی به صورت مستقل در کتاب

المحصل آورده است:

«ثابت شد که عالم حادث است، پس وجودش در زمانی معین حاصل شده است، با

اینکه عقلاً می‌توانست پیش یا پس از آن حادث شود. بنابراین اختصاص حدوثش در

آن زمان معین و نه پیش یا پس از آن نیازمند مخصصی است و آن مخصص نمی‌تواند

قدرت باشد... این مخصص و مرجح باید غیر از قدرت باشد. آن مخصص علم نیز

نمی‌تواند باشد... در نتیجه چاره‌ای نیست جز [اثبات] صفتی دیگر غیر از این

صفات» (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۳).

اشکالات وارد بر این استدلال را در سه محور دسته‌بندی می‌کنیم:

محور نخست: اشکالات وارده بر مبانی استدلال

چه تناسبی بین این استدلال و مبانی اشاعره مانند جواز ترجیح بلامرجح از سویی و مبانی امامیه مانند عینیت صفات و رجوع صفات کمالیه به علم برقرار است؟ پیگیری این استدلال ما را به آنجا رسانده است که اساساً این دلیل در دامن اشاعره شکل گرفته و اولین بار توسط ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ق.) (اشعری، بی‌تا: ۴۸) بیان شده و در مهد تفکر اشعری پرورش و شیوع یافته است. در عموم آثار کلام اشعری از جمله *اللمع*، *الانصاف*، *المحصل*، *المطالب العالیه*، *شرح المقاصد* و *شرح المواقف*، این دلیل وجود دارد (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۰۹؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). شیخ طوسی در کتاب *العقاید الجعفریه* به این دلیل اشاره نموده و از آن به عنوان اثبات اراده به طریقه اشاعره یاد می‌کند (ابن بزاج طرابلسی، ۱۴۱۱: ۲۴۵-۲۴۶). مسلماً این استدلال بیش از سایر متکلمان و حکمای اسلامی مبتنی بر مبانی اشاعره و علی‌الخصوص دیدگاه ایشان درباره اراده الهی می‌باشد. البته این استدلال از جهاتی با بعضی مبانی خود اشاعره نیز ناسازگار بوده و خالی از تعارض درون‌مکتبی هم نیست. اما پذیرش این استدلال از سوی سایر متکلمان و حکما و رضایت دادن به آن، ضرورتاً و منطقاً مستلزم پذیرش و تبعیت از مبانی و اصولی است که این دلیل بر آن‌ها استوار و بر اساس آن‌ها طرح شده است؛ حال آنکه ما برآنیم تا روشن نماییم که برخی مبانی این استدلال نه تنها با مبانی حکمای شیعه بلکه با معتقدات متکلمان امامیه نیز ناسازگار و حتی در تعارض جدی است.

محور دوم: صحت منطقی استدلال

چرا اختصاص ایجاد به اشیاء خاص در زمان خاص که حد وسط استدلال است، به ملاک‌هایی مانند علم الهی، قابلیت قابل، عین ثابت اشیاء و... رجوع نکند و ملاک اختصاص، انحصار به صفت اراده می‌یابد؟ این استدلال ما را به سمت صفت اراده رهنمون می‌شود، در حالی که سایر عواملی که می‌توانند چنین شأنی داشته باشند، مورد بررسی و رد قرار نگرفته‌اند.

محور سوم: لوازم و تبعات استدلال

این استدلال لوازم و تبعاتی مانند اختصاص اراده به امور مادی و زمانی، تغییر، تدریج و امکانی شدن اراده الهی و... را به دنبال دارد که پذیرفتنی نیستند و به تبع آن، پذیرش خود استدلال نیز زیر سؤال می‌رود. عجیب آن است که متفکرانی از حکما و متکلمان که به لوازم منحرف این استدلال مبتلا نیستند و رهیافت ایمن‌تری در تبیین ماهیت اراده داشته‌اند نیز به این استدلال با دید مثبت نگریسته و به آن رضایت داده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۵؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۹۲؛ علامه حلی، ۱۳۷۰: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۰).

نوشتار حاضر به دنبال آن است که نواقص این استدلال را هم از جهت مبانی و هم از جهت اثبات‌کنندگی و البته لوازم و تبعات آن تبیین نماید و در ادامه، آن را در کنار نظرات و معتقدات پیشینی متکلمان امامیه و حکما قرار دهد و عدم سازگاری آن‌ها را روشن سازد. این نوشتار به منزله طریقه‌ای برای برون‌رفت از مهلکه تناقض درونی آرا و افکار امامیه به وسیله این دلیل پنداری است.

مفهوم‌شناسی اراده

اراده مصدر باب افعال از ماده «رود» است (عسکری، ۱۴۱۲: ماده «رود»؛ خوری شرتونی لبنانی، ۱۳۷۷: ج ۱، ماده «رود») و معانی لغوی خواستن، قصد، آهنگ، خواهش، میل و رغبت برای آن آمده است (عمید، ۱۳۸۴: ۱۰۶/۱؛ دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۳۶۳/۱؛ انیس، ۱۳۸۹: ۱۳۲۰/۱). اراده در اصطلاح فلسفی و کلامی، تعاریف مختلفی دارد؛ مانند: صفتی که صاحبش را به یکی از دو طرف مقدر سوق می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۶۷/۳؛ ۶۴۸-۶۴۷/۳)؛ صفتی که به واسطه آن از دو طرف ممکن، یک طرف همراه با علم و شعور ترجیح داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱)؛ حالتی که پس از تصور منافع و مصالح برای فاعل حاصل می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۰)؛ علمی که سبب صدور فعل می‌شود، بی‌آنکه این صدور از روی کراهت و جبر باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۶۹). همچنین اراده در انسان، از کیفیات نفسانیه یعنی امور وجدانی مانند لذت و درد شمرده می‌شود و شناختن آن برای انسان‌ها آسان است؛ ولی علم به ماهیت آن و نیز تعریف دقیق آن مشکل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۶/۶). البته اراده انسانی با این نوشتار ارتباطی ندارد؛ چرا که استدلال

صرفاً به اراده به عنوان صفتی برای خداوند می‌پردازد.

ذکر این نکته در اینجا خالی از وجه نیست که ثبوت اراده برای حق تعالی اساساً خاستگاهی درون‌دینی و بر مبنای مستندات قرآنی و روایی داشته است (یس / ۸۲؛ بروج / ۸۵؛ کلینی، ۱۳۸۲: ۲۰۷/۱) و کاربرد لفظ اراده با مشتقات مختلف آن به صور مختلف در متون دینی، متکلمان و حکما را بر آن داشته است که هر یک به شیوه خود، اراده‌ای را که فهمی عرفی و کاملاً برون‌دینی از آن نیز برای موجودات امکانی مورد استعمال واقع شده است، با تقریری الهی، برای خداوند اثبات نمایند.

تمایز اراده تشریحی و تکوینی

در سخنان متکلمان، صحبت از دو نوع اراده شده است و به نظر می‌رسد که گاهی از اراده به معنای تشریحی آن (به معنای اوامر تشریحی الهی) سخن به میان آورده و گاهی از اراده در مقام تکوین و اراده فاعل بحث نموده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۱۴: ۱۲۶/۴). مصادیق اراده تشریحی، احکام شرعی هستند؛ مثل اینکه خداوند اراده می‌کند که بنده نماز بخواند و روزه بگیرد و سایر افعال مورد نظر شارع را به جا آورد. با دقت در این مصادیق می‌بینیم که در اراده تشریحی، بین مرید و فاعل تمایز است؛ یعنی خداوند به عنوان شارع، مرید است و عبد به عنوان مکلف باید فاعل اوامر او باشد. بنابراین اراده تشریحی صفت فاعل نیست، بلکه صفت شارع یا آمر است. باید در نظر داشت که در بحث حاضر، اراده تکوینی مدنظر است؛ یعنی این اصطلاح را در معنایی به کار می‌بریم که صفت خود فاعل باشد. بعضی متکلمان مانند کعبی، صفت اراده خداوند را مشتمل بر اوامر تشریحی حق تعالی نیز می‌دانند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۲/۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۳۲/۴) که این صورت از اراده، اگرچه تحت شمول معنای لغوی خواستن و اراده است اما مورد نظر این نوشتار نیست. ما در اینجا فارغ از خلط مبحث صورت گرفته در لسان متکلمان، تنها از اراده‌ای که به عنوان صفت حق تعالی، متوجه اراده خداوند در افعال اوست، سخن می‌گوییم و روشن است که معانی دیگر قابل طرح و البته توجه در این مجال نیست.

شناخت عوامل مؤثر در ارزیابی دلیل

در تبیین صحیح اراده باید جهات مختلفی را که زمینه شکل‌گیری اقوال و دیدگاه‌های متفاوت در این مسئله شده است، در نظر داشت:

۱- ذاتی یا فعلی بودن اراده: روشن است که اثبات اراده در مقام ذات بر فرض صحت و تمامیت دلیل آن، مثبت اراده در مقام فعل نیز بوده و توفیقی افزون بر آن و دستاورد علمی ارزشمندی است؛ زیرا اگر صفتی در ذات فاعل باشد، فعل نیز طبق مقتضای آن صفت محقق می‌شود و صفات ذاتی هر شیء در مقام فعل هم از صفات فعلی آن شیء خواهند بود. شاهد آن نیز این است که همه قائلان به اراده ذاتی، این صفت را در مقام فعل نیز پذیرفته‌اند؛ اما در سوی مقابل، این ملازمه برقرار نیست.

۲- حدوث یا قدم اراده: یکی دیگر از مبانی مؤثر در تبیین و اثبات اراده این است که مستدل به دنبال اثبات آن به عنوان صفتی حادث یا صفتی قدیم و ازلی باشد؛ مثلاً اگر فردی اراده را صفتی عین ذات حق بداند، با توجه به عینیت آن با ذات واجب تعالی، قول به حدوث صفت اراده برای او جایز نیست؛ همان طور که نمی‌تواند آن را متکثر یا مرکب یا محدود بداند.

۳- وجود داعی و کیفیت آن: وجود انگیزه و داعی زائد بر ذات برای واجب‌الوجود، در تفکر عده زیادی از متفکران اسلامی از حکما و متکلمان جایی ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۰۲/۸-۲۰۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۹۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳-۸۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸۶/۷-۸۸). پس متوجه دانستن اراده الهی به جزئیات و ممکنات به گونه‌ای که مستلزم اثبات داعی زائد بر ذات و اثرگذاری ممکنات بر افعال واجب‌الوجود گردد، با عقاید امامیه سازگار نیست.

۴- نسبت اراده با علم و قدرت: بر طبق دیدگاه معتزله و بعضی دیگر، اراده به علم یا قدرت بازمی‌گردد و متحد با یکی از آن دو خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۱/۸-۸۲؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). در این باره، برخی به اتحاد مصداقی اراده و دیگر صفات بسنده کرده و برخی تا مرحله اتحاد مفهومی نیز پیش رفته‌اند (خرازی، ۱۴۳۷: ۷۹). در مقابل، اشاعره این صفات را کاملاً متمایز و منفک از یکدیگر تقریر

کرده و معتقد به صفات زاید بر ذات و قدمای ثمانیه شده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۸/۴؛ خرازی، ۱۴۳۷: ۷۸). عمده متفکران شیعه بنا بر توحید صفاتی، همه صفات الهی را وجوداً عین هم و عین ذات الهی می‌دانند و تمایز مفهومی میان آن‌ها برقرار می‌کنند (خرازی، ۱۴۳۷: ۷۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۴/۸-۴۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). طبیعتاً این اختلافات در تعبیر از صفت اراده، تأثیر مستقیم در نحوه اثبات آن دارد. هر فرقه‌ای باید به گونه‌ای برای اثبات اراده الهی استدلال بیاورد که اراده حاصل از استدلال با مدعیات و معتقدات ایشان در تعارض نباشد.

نقد استدلال

اکنون در سه محور به نقد این استدلال می‌پردازیم:

محور نخست: اشکالات وارده بر مبانی استدلال

۱- بطلان ترجیح بلامرجح: مستدل در این استدلال بر مبنای بطلان ترجیح بلامرجح در جستجوی مرجحی برای تعلق وجود به احد المقدورین و زمان خاص آن است و اراده را به عنوان مخصص و عامل ترجیح معرفی می‌نماید. اشکال این است که اولاً اشاعره قائل به جواز ترجیح بلامرجح هستند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۲۱۹/۱-۲۲۰)؛ بنابراین بطلان ترجیح بلامرجح متناسب با مبانی ایشان نیست؛ چرا که عموم متکلمان اشعری، منعی برای پذیرفتن ترجیح بلامرجح ندارند. با این حساب، تمسک به این مبنا برای اثبات صفت اراده اساساً از جانب ایشان موجه نمی‌نماید. ثانیاً در مرحله تعلق اراده به امور جزئی و زمان خاص، دوباره مستدل دست از این مبنا برمی‌دارد و گویا در اینجا ترجیح بلامرجح مجاز می‌شود؛ زیرا انتساب اراده به امور گوناگون و زمان‌های متفاوت، نیازمند مرجحی است که امری خاص و زمانی معین را نسبت به سایر اوقات و امور ترجیح دهد که در این موضع استدلال، از این امر غفلت شده است و دوباره استدلال به دام پذیرش ترجیح بلامرجح می‌افتد.

۲- حدوث زمانی عالم: مشهور متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم هستند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۳/۱۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/۱). در این دلیل، از تخصیص حوادث به زمان

خاص آن‌ها سخن گفته شده و این مخصص منحصر به صفات خداوند فرض گرفته شده است. در نظر مستدل که عالم را حادث زمانی می‌داند، اولین جزء عالم، خود امری حادث و مختص به زمانی معین است. بنابراین پیش از شروع ایجاد عالم، مسئله مخصص و مرجح مطرح می‌شود. در این حالت، چاره‌ای جز انتساب این تخصیص به ذات یا صفات خداوند باقی نمی‌ماند؛ زیرا هنوز چیزی جز خداوند وجود ندارد. اما از دیدگاه حکما و برخی متکلمان عالم، مجردات امور قدیم زمانی هستند که انتساب این تخصیص به این امور نیز محتمل و در خور توجه است. با این حساب، استدلال مبتنی بر حدوث زمانی کل عالم است و پذیرفتن آن از جانب حکما یا متکلمانی که قائل به قدم زمانی مجردات هستند، جایز نیست.

۳- وحدت و ازلیت صفت اراده خداوند: ازلیت و قدیم بودن اراده به این معناست که اراده الهی از ازل به تمام کائنات تعلق گرفته است و آنچه مخصص کائنات به زمان خاص است، باید چیزی غیر از صفت اراده باشد. صفت اراده، هم از دیدگاه حکما و متکلمان امامیه که قائل به عینیت صفات با ذات هستند و هم متکلمان اشعری که قائل به صفات قدیم هشت گانه (قدمای ثمانیه) زائد بر ذات هستند، صفتی قدیم و ازلی است. قدیم بودن صفت اراده نشان می‌دهد که این صفت محدود به زمان نبوده و نسبت خاص با زمان معینی ندارد؛ بنابراین نمی‌تواند عامل اختصاص ایجاد به امور جزئی و زمانی باشد. در نتیجه نشان دادن اراده در جای مخصص توسط مستدل، با صفت اراده به عنوان امری ذاتی، قدیم، ازلی و واحد که از مبانی فرق مختلف کلامی و فلاسفه برمی‌آید، در تعارض است. بر خواننده مخفی نیست که در اصل تعلق گرفتن صفت قدیم و ذاتی به امور جزئی و مقید زمانی، اشکالی وجود ندارد؛ همان طور که صفت قدرت و علم نیز در عین ازلیت و اطلاق، به امور مقید و زمانی تعلق می‌گیرند. اشکال آنجا پدید می‌آید که همین صفت ازلی و ذاتی که قرابتی با خصوصیات اشیاء ندارد، عامل تقیید و تخصیص امور زمانی محسوب گردد.

۴- اصالت ماهیت و فرض شیئیت برای ماهیات غیر موجود: در استدلال فرض شده است که ایجاد به بعضی اشیاء تعلق گرفته و به بعضی دیگر تعلق نگرفته است. استدلال کننده برای اشیاء پیش از ایجاد، شیئیتی را در نظر گرفته است که حکما چنین

دیدگاهی را به صراحت مردود می‌شمارند. اگرچه در متن دلیل، از اصالت وجود یا ماهیت سخنی به میان نیامده، اما طرح دلیل بر پایه پیش فرضی بنا شده است که تنها با اندیشه اصالت ماهیت و شیئیت مستقل ماهیات سازگار است.

محور دوم: صحت منطقی استدلال

پیش از طرح اشکال به ساختار منطقی استدلال، به واکاوی عناصر اصلی دلیل می‌پردازیم تا ساختار استدلال و ارتباط حد وسط با سایر عناصر روشن گردد. سپس دو اشکال را بر محور مخصص مورد نظر طرح و بررسی می‌کنیم.

الف) شناخت عناصر اصلی دلیل

۱- تخصیص: این دلیل به تفاوت خصوصیت‌ها در ایجاد اشاره نموده و به جستجوی عامل تخصیص موجودات می‌پردازد. در این استدلال گفته می‌شود که به یک مخصص برای اختصاص وجود به بعضی موجودات و اختصاص آن‌ها به زمان خاصشان نیاز است و اراده را به عنوان این مخصص اثبات می‌کند.

۲- انحصار مخصص در اراده: مستدل ناچار است با رد مخصص‌های احتمالی، اراده را تنها گزینه محتمل برای تخصیص بشمارد تا وجود اراده به نحو ضروری اثبات گردد.

۳- عدم صلاحیت علم و قدرت به عنوان مخصص: در این دلیل، وجه انحصار عامل تخصیص در اراده، این شمرده شده است که دو صفت علم و قدرت، شایستگی تخصیص وجود به اشیاء خاص یا زمان معین را ندارند؛ به این دلیل که علم و قدرت خداوند، قدیم و ازلی هستند و به حکم بساطت و فراگیری، با همه ماهیات و اشیاء و ازمنه نسبت یکسان دارند. بنابراین از آنجا که نسبت آن‌ها به اشیاء و ازمنه، مساوی دانسته شده است، این دو صفت، صلاحیت تخصیص مورد نظر در دلیل را ندارند.

ب) اشکالات این محور

۱- صفت علم و قدرت نیز مانند اراده می‌توانند عامل تخصیص باشند: دلیل نفی صلاحیت این دو صفت برای تخصیص مورد نظر در استدلال، ازلی و قدیم بودن علم و

قدرت است. هم اشاعره و هم حکما و غالب متکلمان شیعه از آنجا که این دو صفت را عین ذات می‌دانند، در قدم این دو صفت اتفاق نظر دارند (فتنازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۸/۴؛ خرازی، ۱۴۳۷: ۷۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). در این استدلال گفته شده است که قدرت نمی‌تواند عامل اختصاص اشیاء به زمان خاص خود باشد؛ زیرا نسبت آن با همه اشیاء مساوی است و در این صورت لازم می‌آید که یا همه اشیاء از ازل موجود باشند، در حالی که چنین نیست، و یا از آنجا که زمانیات تدریجی الحصول هستند، در صفت قدرت نوعی تدریج و حدوث را در نظر بگیریم که این نیز مردود است. در اینجا اگر عامل دیگری برای تخصیص انتخاب شود، طبیعتاً باید ویژگی ازلیت را نداشته باشد تا محذور علم و قدرت بر آن مترتب نباشد؛ بلکه باید امری متصل به فعل و در مرتبه فعل باشد. اما این خصوصیات نه با تبیین اشاعره و نه با تبیین حکما و متکلمان شیعه از اراده الهی مطابقت ندارند. بنابراین صفت اراده که امری قدیم و ازلی است، نمی‌تواند عامل تخصیص باشد. حال اگر اراده در عین قدیم و ازلی بودن می‌تواند عامل تخصیص باشد، علم و قدرت نیز می‌توانند عامل این تخصیص باشند و هرآنچه را که درباره اراده قدیم گفته می‌شود، می‌توان درباره علم و قدرت هم گفت. روشن شد که در ویژگی قدیم و ازلی بودن، تفاوتی بین علم و قدرت و اراده نیست. در نتیجه از آنجا که «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۱)، یا اراده نیز مانند علم و قدرت شایسته مخصص بودن نیست و یا علم و قدرت نیز مانند اراده شایسته مخصص بودن هستند.

همچنین در ضمن تقریر استدلال، موانعی برای اینکه علم عامل تخصیص مذکور باشد، ذکر شده است. یکی از این موانع آن است که علم پس از معلوم حاصل می‌شود و نمی‌تواند عامل تخصیص ایجاد آن و اختصاص آن به زمان خاص خود باشد (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۳/۸؛ فتنازانی، ۱۴۱۲: ۱۲۹/۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ سیوری حلی، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۵).

علامه حلی هم به این دلیل صلاحیت علم را به عنوان مخصص رد می‌کند که علم تابع معلوم است. حال آنکه این نظر در مورد علم ذاتی حق تعالی قطعاً باطل است؛ زیرا تابعیت از معلوم مربوط به علم فعلی است و علم خداوند منحصر در آن نیست. او همچنین قدرت را به این دلیل از گردونه بیرون می‌کند که نسبت قدرت بی حد حق تعالی

با همه اشیاء یکسان بوده و شأن آن مبدئیت و تأثیر است، نه ترجیح و تخصیص (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۱۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱). این پندار، علم الهی را امری منفعل از معلوم و مؤخر از آن تلقی می‌کند که برای حکما پذیرفتنی نیست.

۲- بی‌نیازی از مخصص: نقش اراده این است که بین فعل خداوند با ماهیات خاص و زمان‌های خاص، رابطه اختصاص برقرار کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مخصص خود اراده به این امور چیست؟ پرسشی که نویسنده *مواقف* نیز طرح می‌کند و این گونه پاسخ می‌دهد: این تخصیص بالذات است، نه به واسطه مخصصی دیگر (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸۳/۸-۸۴).

اشکال حاضر این است که اگر اختصاص اراده به اشیاء و زمان‌های خاص آن‌ها را ذاتی و بی‌نیاز از مخصص بشماریم، دیگر اساساً نیازی به اثبات اراده به عنوان مخصص باقی نمی‌ماند و از ابتدا می‌توان گفت که تخصیص مذکور ذاتی و بدون مخصص است.

فخر رازی نیز این اشکال را طرح نموده و این گونه پاسخ می‌دهد: اگر بگوییم خاصیت ذاتی اراده است که تخصیص می‌زند، مستلزم سلب اختیار از خداوند و ایجاب اوست (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۵). دلیل این ملازمه آن است که رابطه ذاتی اراده با اشیاء، مبتنی بر ضرورت خواهد بود و در نظر فخر، ضرورت با اختیار جمع نمی‌شود. خواجه نصیرالدین در مقابل اشکال فخر رازی نسبت به اختیار خداوند می‌گوید نسبت اراده با اشیاء از طریق اضافات بین اراده و اشیاء است. همچنین با برقراری نسبت بین اراده و اشیاء متکثر، وحدت اراده از بین نرفته، بلکه این اضافات هستند که متکثر می‌شوند. البته ایشان این اضافات متعدد را اضافات خارجی و روابط عینی نمی‌شمارد؛ بلکه می‌گوید این‌ها صرفاً در عقل اند. اما نمی‌توان این سخن را درباره قدرت گفت؛ زیرا قدرت صلاحیت اضافات متعدد را ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۹۰).

محور سوم: لوازم و تبعات استدلال

۱- انحصار اراده به امور زمانی: اختصاص به زمان معین، این دلیل را به عالم ماده و اشیاء زمانی، منحصر و محدود می‌سازد. با برهانی که از طریق امور زمانی به اثبات

اراده دست می‌یابد، اراده فقط در محدوده زمانیات اثبات می‌شود. بنابراین با این استدلال، اراده خداوند محدود و منحصر به امور زمانی می‌گردد.

خواجه طوسی نیز همین اشکال را به فخر رازی ایراد می‌نماید؛ زیرا رازی تنها از راه اختصاص به زمان استدلال می‌کند (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۹۱-۳۹۲). آنگاه خود خواجه، وجه دیگر استدلال را از راه احد المقدورین اضافه می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۴-۲۸۵). معلوم می‌شود که تقریر برهان، از راه اختصاص به زمان در اثبات اراده برای تمام مراتب هستی ناتوان است.

۲- منحصر شدن اراده به امور مادی: یکی از فروض استدلال این است که از میان ماهیات، تنها بعضی از آن‌ها موجود می‌شوند. اما در این فرض جای تأمل است؛ زیرا اگر ایجاد ماهیتی امکان‌پذیر باشد، ولی فیض وجود به او نرسد، به معنای محدودیت فیض خداوند است؛ مگر در صورتی که قابلیت و استعداد مادی از سوی قابل، محدودیت داشته باشد و ماهیت مورد نظر امکان استعدادی و وقوعی نداشته باشد. این صورت تنها در امور مادی قابل تصور است. به همین سبب حکما در مورد مجردات قائل‌اند هر ماهیتی که امکان ذاتی داشته باشد، ضرورتاً موجود می‌شود و تنها در عالم ماده به سبب تزاحم و محدودیت‌های مادی، بعضی اشیاء امکان وجود پیدا نمی‌کنند.

بنابراین استدلال تنها اختصاص به عالم ماده خواهد یافت و درباره موجودات عالم مجردات ساکت است. پس روشن می‌گردد که طرح استدلال حاضر در عالم مجردات ناموجه و غیر ممکن است. بر همین اساس، بسنده کردن به این استدلال به عنوان مثبت اراده، منجر به نفی اراده از بعضی افعال الهی می‌گردد. پر واضح است متکلمان امامیه و حکما که قائل به وجود مجردات هستند، نمی‌توانند به این دلیل برای اثبات اراده تمسک کنند.

۳- تعییر در صفت اراده: اراده در این دلیل در ارتباط با تک‌تک موجودات، جزئی بوده و عامل اختصاص ایجاد به آن‌هاست. همان طور که قبلاً گفتیم، اراده صفتی واحد است و خداوند دارای اراده‌های متعدد و متکثر نیست. در نتیجه صفت واحد الهی در هر لحظه، مرتبط با اضافات و روابط جدیدی خواهد بود و اقتضائات متفاوتی خواهد داشت و مستلزم تغییر اراده است. بر مبنای امامیه و مشهور حکما که معتقد به

عینیت صفات با ذات واجب هستند، هر خصوصیتی که در صفات ذاتی یافت شود، بازگشت به ذات بسیط واجب‌الوجود می‌نماید و این تغییر به ذات هم سرایت می‌کند که پذیرفتنی نیست.

۴- تدریج در صفت اراده: اگر این روابط و اضافات تدریجاً حاصل گردد، به این معنا خواهد بود که اراده به عنوان کمال الهی تدریجاً محقق می‌گردد و سیر تکاملی دارد. پر واضح است که صفت ذاتی خداوند با تدریج ناسازگار بوده و حصول تدریجی آن، متضمن نقص و خلّو ذات الهی از کمال است.

۵- نفی ضرورت از صفات و افعال خداوند: این دلیل مستلزم اتصاف اراده و فعل خداوند به جهات امکانی بوده و با وجوب ذاتی حق در تعارض است. بر طبق محتوای استدلال، اراده متمایز از قدرت بوده و صفت قدرت متساوی‌النسبه به ممکنات است. به این صورت که همه ماهیات را در برابر قدرت خداوند متساوی‌الوجود و العدم می‌داند. پیش از تحقق اراده، برای قدرت جایز و ممکن است که ایجاد کند یا نکند. این بدان سبب است که اساساً قدرت در نظر متکلمان، امری امکانی است و تعریفی امکانی برای آن ارائه می‌کنند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۸۹/۴؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین یکی دیگر از لوازم باطل استدلال، یعنی انتساب امکان به حق تعالی ظاهر می‌شود.

ریشه‌یابی انحراف

سؤالی که ذهن نگارندگان را به خود مشغول کرده، این است که چرا بزرگی همچون خواجه طوسی که دقتی مثال‌زدنی در شرح و توضیح اشارات و نقد کلام فخر دارد و تقریباً این روحیه را در تمامی آثار خود نمایان می‌سازد و هر جا میدان تحلیل موشکافانه باز است، تمام‌قامت در آن خودنمایی می‌کند، در اینجا چنین ساده‌انگارانه و با دیده اغماض از کنار مسئله صعبی همچون اراده گذر کرده است؟ البته دیدیم که در *نقد المحصل اشکالاتی* به این دلیل ایراد می‌کند؛ اما دلیل را رد نکرده و با تقریری محدودتر، این دلیل را قبول و ارائه می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۴-۲۸۵).

ریشه این انحراف را می‌توان در این نکته جست که در مفهوم اراده، غموض و پیچیدگی ویژه‌ای وجود دارد که متمایز دانستن آن از مفاهیمی همچون علم، قدرت،

اختیار و حتی برخی صفات و سایر لوازم، بسیاری از متفکران حوزه فلسفه و کلام را دچار مشکل و تغایر آرا نموده است. بر همین اساس، برخی یا اصلاً به تحلیل آن نپرداخته‌اند یا به معنایی سطحی و عرفی از آن بسنده کرده‌اند یا در تحلیل آن به تکلف و حیرت افتاده‌اند و برخی هم آن را فاقد مفهومی محصل و متمایز دانسته‌اند. این سردرگمی که از تنوع آرا در توصیف اراده برداشت می‌شود، خود گواه این است که این مسئله در بین متکلمان و حتی تا حدی در میان فلاسفه، جنبه بیرونی دارد و در بستری کاملاً فلسفی یا کلامی تولید نشده است.

به نظر می‌رسد پرداختن منابع دینی به اراده و تأکید و انتساب آن به حق تعالی، منشأ تلاش متفکران اسلامی برای مدلل ساختن وجهی متمایز برای اراده نسبت به سایر صفات الهی بوده است و از آنجا که اراده، معنایی عرفی و فهمی پیشینی داشته و از طرفی دارای ذاتی نیست که دارای هلیه بسیطه و مرکبه و ماهیت باشد، همیشه خود را از اذهان دور نگه می‌دارد. لذا این مسئله غالباً در هاله‌ای از ابهام طرح و بررسی شده است.

نتیجه‌گیری

روشن است که هدف در اینجا، فراهم‌سازی زمینه برای شکل‌گیری و بسط استدلالی برای اراده الهی است که با عموم معتقدات شیعی و مبانی الهیاتی ایشان مناسبت داشته باشد. استدلالی که اشاعره برای اثبات اراده در خداوند ارائه کرده‌اند، به دلیل اشکالات مبنایی و محتوایی نباید در نگاه حکما و متکلمان امامیه مقبول افتد و رضایت دادن به آن و تبیین و تکرار آن برای ایشان شایسته نیست؛ چرا که مبانی حکمی، تصویری یقینی و روشن از رابطه ذات، صفات و افعال الهی ارائه می‌کند.

نوشتار حاضر نشان داد که این استدلال آن‌چنان دچار ایراد است که خود اشاعره نیز با مبانی ناصواب خود نمی‌توانند از آن دفاع کنند. بنابراین پذیرش استدلالی که هرچند نتیجه آن مقبول است، اما در کیفیت اثبات دچار ایرادات جدی است، به همان اندازه غلط و ناموجه است که پذیرش استدلالی بر خلاف نتیجه مطلوب، نامعقول و نادرست جلوه می‌کند.

این ارادهٔ تصویرسازی شده، بیش از آنکه بخواهد کمکی به شناخت خداوند برای متعلمان الهیات امامیه نماید، انتظام فکری و زیربنای اعتقادی ایشان را متزلزل می‌سازد. رضایت دادن فیلسوفان و متکلمان به این استدلال، نافی هوشمندی ایشان در اتخاذ و پیروی از براهین سالم در مقدمات، لوازم و نتایج است.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحریر، جواهر الفقه، بخش العقائد الجعفریة للشیخ الطوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، کتاب اللمع فی الردّ علی اهل الزيغ والبدع، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث، بی تا.
۶. انیس، ابراهیم و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط (عربی - فارسی)، ترجمه محمد بندرریگی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۷. باقلانی، قاضی ابوبکر بن طیب، الانصاف فیما ینبغی اعتقاده ولا یجوز الجهل به، ضمیمه در: کوثری، محمد زاهد، العقیلة و علم الکلام من اعمال الایام، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.
۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۹. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی، تصحیح محمد نعلانی حلبی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۰. خرازی، سیدمحسن، بداية المعارف الالهیة فی شرح العقائد الامامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۷ ق.
۱۱. خوری شرتونی لبنانی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد، تهران، اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. سیحانی تبریزی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۱۴ ش.
۱۴. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، شرح حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، معجم الفروق اللغویة، تحقیق بیت الله بیات، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الباب الحادی عشر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.

۲۱. عمید، حسن، فرہنگ عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، بيروت، چاپ محمد معتصم بالله بغدادی، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. همو، کتاب المحصل؛ و هو محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی، بی تا.
۲۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، درة الناج لغرة الدیاج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، مؤسسه الوفا، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد حسین حسینی جلالی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. همو، تلخیص المحصل المعروف بتقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. همو، رساله فی قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، بیروت، دار الغرب، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. همو، شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. همو، قواعد العقائد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.