

## تحلیلی از هم‌سویی خط فکری سید مرتضی با معتزلیان بصری در تبیین ماهیت اراده خداوند

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴

اکبر اقوام کرباسی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۸

### چکیده

سید مرتضی، در کنار شیخ مفید، راهبری دو خط فکری در مدرسه کلامی بغداد را به عهده دارند. زمانه و زمینه علمی و فرهنگی آن دوران با حضور پررنگ و پر قدرت جریان کلامی اعتزال همراه و همزمان است، دورانی که امامیه تازه دوران خمود و خموشی کلام را پشت سر نهاده و با جریانی کلامی مواجه است که تمام میدان روش و ادبیات کلامی را از آن خود ساخته است. سید مرتضی و شاگردانش در چنین محیطی نسبت به ماهیت اراده خداوند نظریه پردازی می‌کنند و با گذشت و عبور از آنچه پیشینیان امامیه در مدرسه کوفه بدان اعتقاد دارند، تا اندازه‌ای به تبیین اعتزالی اراده الهی نزدیک می‌شوند. اراده خداوند اگر پیش‌تر در مدرسه کوفه امری حادث بود، که نه در ذات جای داشت و نه از ذات بریده بود، و اگر در نظر شیخ مفید به نفس الفعل و شیء مکون خارجی شناسانده می‌شد، در دوران سید مرتضی و پس از او، اگرچه همچنان حدوث خویش را حفظ می‌کرد و به داعی و علم تحویل برده نمی‌شد، اما به لحاظ وجودشناختی چونان تلقی رایج معتزله بصری، در قالب حادث لافی‌المحل تبیین شد. خط فکری سید مرتضی در بغداد این ایده را تقویت می‌کرد و پوشش می‌داد.

### کلیدواژه‌ها

اراده، حادث، لافی‌المحل، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، معتزلیان بصری

۱. استادیار گروه پژوهشی کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

(a.aghvam@isca.ac.ir)

## ۱. مقدمه

گفت‌وشنود پیرامون ماهیت اراده خداوند، در زمره بنیادی‌ترین مباحث الهیاتی در حوزه افعال الهی بوده و هست، چرا که بن‌مایه و زیرساخت نظام فعل الهی را تبیین می‌کند و تدارک می‌بیند. بسامد طرح زوایای مختلف این بحث در میراث اعتقادی و کلامی مسلمانان به خوبی حاوی این پیام است که بحث از اراده الهی اهمیت بسزایی برای ایشان دارد. شاید از این جهت که بر پایه بسیاری از داده‌های دینی ایشان، شناخت مستقیم اسماء و صفات خداوند برای انسان‌ها ممکن نیست (نک. مفضل بن عمر بی‌تا: ۱۷۹؛ صدوق ۱۳۹۸، ۴۵، ح ۵)، اما شناخت صفات پروردگار از طریق شناخت افعال عالمانه و قادرانه الهی میسر است (صدوق ۱۳۹۸، ۳۱-۳۲، ح ۱). طبیعی است چنین جایگاه و منزلتی در نظام اعتقادات دینی، نه تنها باید در کتاب و سنت چهره و جلوه خویش را نمایان ساخته باشد، بلکه طبعاً این توقع را دوچندان می‌کند که تحقیق و پژوهش پیرامون این موضوع میان اندیشمندان مسلمان نیز ظهور و بروز فراوانی داشته باشد و ایده‌پردازی‌های مختلفی از ماهیت اراده الهی به دست داده باشند.

مقاله حاضر نیز در صدد واکاوی و نشان دادن تحلیل و تبیین عملکرد علمی سید مرتضی، متکلم بزرگ شیعه، و خط فکری او میان شاگردانش همچون شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی در قبال این موضوع اعتقادی و در مواجهه با جریان‌های فکری رقیب امامیه در سده چهارم است. اهمیت پرداختن به این موضوع از نگاه سید مرتضی و خط فکری او به جایگاه و منزلت جریان فکری او در تاریخ کلام اسلامی بازمی‌گردد.

## ۲. جایگاه تاریخی سید مرتضی در کلام امامیه

امروزه تلاش‌های علمی فراوانی صورت گرفته تا بر خلاف ایده‌ای که سالیانی دراز، آغازین روزهای کلام‌ورزی امامیان را به سده چهارم هجری بازمی‌گرداند (نک. کدیور ۱۳۸۵، ۳۷-۶۰)، نشان دهد که کلام امامیه به راستی اصیل‌تر و ریشه‌دارتر از آن است که چهار قرن پس از اسلام و در مواجهه با رقبای اعتقادی شکل و سامان یافته باشد. این نمونه پژوهش‌ها در صدد نشان دادن چارچوب‌های کلامی امامیه در سده‌های نخستین اسلامی‌اند، تا از این رهگذر وجود ایده‌ها و جریان‌های مختلف کلامی میان امامیان را به همراه اندیشه‌ورزی‌های

مختلف ایشان بازنمایی و اثبات کنند (برای نمونه، نک. سبحانی ۱۳۹۶، ۱۲۳-۳۱۷). بر پایه همین دست مطالعات، می‌توان گفت در نخستین سال‌های فکر اسلامی حداقل دو جریان مهم کلام‌روایی و کلام نظریه‌پرداز بازشناختی هستند؛ دو جریان مهم کلامی که از مشخصه‌ها و ویژگی‌های آنها در مدرسه کلامی کوفه یاد می‌شود. تبیین درون‌متنی بارزترین ویژگی روش‌شناختی اندیشه‌محدثان کوفی یا همان کلام‌روایی امامیه دانسته شده است، که امتداد آن را می‌توان، سال‌ها بعد از مدرسه کوفه، در مدرسه قم و در آثار کلینی و صدوق ردیابی کرد. اما تبیین برون‌متنی یا نظریه‌پردازی بر پایه متون و حیانی‌چهره و امتیاز ویژه جریان کلامی نظریه‌پرداز امامیه در مدرسه کوفه محسوب می‌شد (نک. اقوام کرباسی ۱۳۹۱، ۳۸-۶۳)، که هرچند یک سده خموشی و ایستایی را تجربه کرد (سبحانی ۱۳۹۱، ۲۸-۳۰)، ولی از اوایل غیبت صغرا به تدریج نشاط و پویایی‌اش را بازیافت. مطالعات پژوهشی نو نشان داده‌اند که تولد دوباره کلام امامیه اگرچه بیشتر مرهون تلاش‌های علمی متکلمان خاندان نوبختی (نک. حسینی‌زاده ۱۳۹۴، ۱۵۱-۲۳۱) و معتزلیان شیعه‌شده‌ای همچون ابن‌قبة رازی، ابن‌مملک، ابوعلی وراق و... (نک. میرزایی ۱۳۹۱، ۲۸-۵۵) و پاره‌ای دیگر از متکلمان کمترشناخته‌شده امامیه (نک. موسوی‌تینانی ۱۳۹۱، ۶۰-۷۸) بوده است، نمی‌توان انکار کرد که این تلاش‌ها در عصر شیخ مفید و سید مرتضی به اوج شکوفایی خود رسیدند و هیبت و سطوتی برای کلام امامیه فراهم آوردند که تا قرن‌ها امتداد یافت (نک. جبرئیلی ۱۳۸۹، ۷۴ به بعد) و مدرسه‌ای کلامی در آن خطه به نام و نشان خویش در تاریخ ثبت و ضبط کرد.

مطالعات پیرامون این مدرسه، حکایتگر این واقعیت است که این مدرسه دو دوره تاریخی متناوب را پشت سر نهاده است (سبحانی ۱۳۹۵، ۲۸-۲۹). در دوره دوم مدرسه بغداد نیز حداقل دو خط فکری را می‌توان از یکدیگر بازشناخت: خط فکری شیخ مفید و خط فکری سید مرتضی. به نظر می‌رسد بارزترین نقطه افتراق این دو خط را بتوان در روش‌شناسی مألوف هواداران آنها یافت. شیخ مفید با این باور که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم درست از روایات امامان معصوم بنا نهاده (شیخ مفید ۱۴۱۳، ب، ۵۱) میراث محدثان امامیه در قم (شیخ مفید ۱۴۱۳، ج، سراسر اثر) و نوبختیان و معتزله را به نقد کشیده است (نک. شیخ مفید ۱۴۱۳، ب، ۳۳-۳۴، ۵۳، ۷۳، ۷۹، ۸۳). نکته قابل توجه این که

مقایسه روش‌شناسانه و محتوای کلامی ایده‌های شیخ مفید با روش و محتوای اندیشه‌های مطرح‌شده از سوی شاگردش سید مرتضی و خط فکری او این گفته را تأیید می‌کند که در این برهه از تاریخ چرخش‌های روشی و طبعاً فکری قابل توجه و معناداری در مدرسه بغداد رخ داده است (نک. حسینی‌زاده ۱۳۹۲، ۸۹-۱۱۴). چنان که بسیاری از تحقیقات معاصر نیز نشان می‌دهد، متکلمان این دوره از تاریخ کلام شیعه، به ویژه سید مرتضی و اتباع او، توجه ویژه‌ای به عقل و عقل‌گرایی در نسبت با متکلمان امامیه پیش از خویش داشته‌اند، و البته همین رویکرد زمینه‌ساز اقبال این خط فکری امامیه به جریان عقل‌گرای معتزلی در بصره بوده است (مکدرموت ۱۳۶۳، ۶). طبیعی است دستاورد این همگرایی روش‌شناسانه با معتزله بصره تفاوت‌ها و اختلافات محتوایی در مضامین اعتقادی و کلامی را با پیشینیان امامیه در کوفه به دنبال داشته باشد. تبیین ماهیت اراده خداوند نمونه‌ای از این مسائل است که در ادامه به اختصار داستان آن تا زمان سید مرتضی نقل خواهد شد. البته ممکن است این تصور ایجاد شود که با این وصف اصالت کلام شیعه تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد و مخدوش می‌شود،<sup>۱</sup> اما در پاسخ باید توجه داشت که زیر پا نهادن اصالت کلام شیعه و استقلال آن از تفکر اعتزالی، یا حتی فلسفی، زمانی قابل پذیرش است که مدعا ناظر به تمام هویت دانش کلام باشد، نه صرفاً موضوعی از مباحث آن. این نیز به لحاظ تاریخی محرز است که در پاره‌ای از موضوعات - و نه تمام دانش کلام - کلام شیعه پا جای پای کلام معتزله نهاده است، همان‌طور که سال‌ها بعد همین اتفاق در خصوص پیوند کلام و فلسفه افتاد. مهم تحلیل این واقعیت است که نشان داده شود این اتفاق در یک داد و ستد علمی رخ داده و کورکورانه نبوده است. همگرایی مورد اشاره در خصوص تبیین ماهیت اراده الهی نیز به معنای دنباله‌روی غیرعلمی از سنت کلامی اعتزالی نیست، بلکه بیشتر به دلیل بازه زمانی و محیط فکری زمانه سید مرتضی است. به هر حال، نباید از نظر دور داشت که سید مرتضی در دوره‌ای از تاریخ کلام امامیه زندگی می‌کرده که سال‌ها پیش از او کلام امامیه نزدیک یک قرن نه تنها رشد و نموی نداشته بلکه اساساً از رشد آن جلوگیری می‌شده است. همچنین دوران زندگی او قرین حضور پررنگ جریان کلام معتزلی است که میدان‌دار اصلی مباحث کلامی بود و با سکوت تقریباً صدساله کلام امامیه دیگر حریفان مدعی کلام در اسلام را از میدان مبارزه بیرون کرده بود. به راستی طرح و همراهی حداقلی امثال سید مرتضی و شیخ

مفید در روش و ادبیات کلامی با جریان اعتزال در این دوره استراتژی صحیح متکلمان این دوره بود که کاربست آن می‌توانست به کلام شیعه روح تازه‌ای بدمد و آن را از کنج غربت و انزوا به در آورد. اما این که این ترفند و راهبرد تا چه اندازه در هدف خویش موفق بوده امری است که باید در تحلیل کلان از تاریخ کلام امامیه بدان پرداخت.

### ۳. نظریه‌پردازی‌های کلامی پیرامون ماهیت اراده تا قبل از سید

#### مرتضی

بحث از ماهیت اراده پروردگار ریشه در منابع وحیانی دارد. آیاتی همچون «... وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳)؛ «... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (حج: ۱۴)؛ «... فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶)؛ یا «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) نشان‌دهنده این نکته است که اراده در حکم فعلی از افعال خداوند است. روایات مرتبط با این موضوع نیز با تمام تفاوت‌ها و احیاناً اختلافی که در ظاهر با یکدیگر دارند جملگی تأکید می‌کنند که اراده حقیقتی حادث و ممتاز از ذات است و نباید آن را به مراد فروکاهید (نک. کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹؛ شیخ صدوق ۱۳۹۸، ۱۴۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۳۳۹، ح ۸ و...).

نخستین متکلمان امامیه در مدرسه کوفه، بر پایه روش‌شناسی مألوف خویش در نظریه‌پردازی و تبیین معارف اعتقادی، یعنی نظریه‌پردازی بر پایه متون وحیانی و در چارچوب و پارادایم آیات و روایات (نک. اقوام کرباسی ۱۳۹۱، ۳۸-۶۳)، اراده خداوند را به «حرکت» شناساندند تا نشان دهند اراده فعل خدا است و در عداد صفات ذاتی او جای نمی‌گیرد. هشام بن حکم، ایده‌پرداز بزرگ این داستان، کوشید با استعانت از نظریه «معنا» حرکت را در کنار علم، کلام و... به عنوان فعل خدا تبیین کند (اشعری ۱۴۰۰، ۴۱). البته نباید منظور هشام از حرکت را همان حرکتی دانست که در عالم مخلوقات مشاهده می‌شود، بلکه مقصود او وجود یک کمال و ویژگی برای ذات بود که به اعتبار ماحصل آن، یعنی حرکت مشاهده در عالم خارج، حرکت نامیده شده است (اشعری ۱۴۰۰، ۴۰، ۵۸۴). این دریافت از آن روست که معنا نیز در نظر هشام امری بود که نه ذات خدا دانسته می‌شد و نه از آن جدایی داشت. هشام بن حکم که با فرمول «لا هی هو و لا هی غیره» از ایده و نظریه «معنا» یاد می‌کرد (نک. اشعری ۱۴۰۰، ۴۱، ۵۵، ۲۲۲،...). اراده را از آن رو که در رتبه‌ای

غیر از ذات خداوند قرار داشت، امری مخلوق و حادث می‌دانست، و از آن جهت که معنا در شمار دیگر مخلوقات عالم هم قرار نمی‌گرفت، عملاً از مقام دیگری سخن می‌گفت که نه احکام ذات را برمی‌تابید و نه ویژگی‌های عالم مخلوقات را داشت (اشعری ۱۴۰۰، ۳۷). این اعتقاد هشام بن حکم بیش از همه به دستورالعمل او در عرصه نظریه‌پردازی‌های کلامی‌اش باز می‌گشت که می‌کوشید بر اساس متون وحیانی نظریه‌پردازی کند. لذا اگر در روایات اراده مخلوقی دانسته شده بود که بنفسها و قبل از دیگر اشیاء خلق شده بود و دیگر اشیاء به واسطه آن پا به عرصه وجود نهاده بودند، (شیخ صدوق ۱۳۸۹، ۳۳۹، ح ۸)، آنگاه تبیین اراده با کاربرست نظریه «معنا» تبیین صفتی از صفات پروردگار محسوب می‌شد که اولاً در زمره صفات ذات پروردگار نبود و حادث بود، و ثانیاً چون در کنار دیگر مخلوقات عالم جای نمی‌گرفت نسبتش با خداوند محفوظ می‌ماند. به راستی تحلیل و تبیین ماهیت اراده خداوند با کاربرست نظریه معنا حکایتگر این است که متکلمان کوفه اراده خداوند را حقیقتی غیر از مراد و شیء مکون خارجی می‌دانستند.

اما تبیین اراده بر اساس حرکت و معنا تنها تبیین متکلمان دوره حضور اهل بیت (ع) از اراده خداوند بود. اشعری دیدگاه متکلمان امامیه در دوران غیبت صغری را به گونه‌ای دیگر گزارش کرده تا نشان دهد این دسته از متکلمان امامیه اراده را حرکت نمی‌دانستند (اشعری ۱۴۰۰، ۴۱). بر پایه گزارش او، این گروه خود دو دسته‌اند: عده‌ای همچنان می‌پذیرند که اراده مخلوق است، اما خلق آن نیازی به اراده‌ای دیگر ندارد. گویی خلق اراده نوعی خلق خاص است که مانند سایر مخلوقات نیازمند اراده در خلق خودش نیست. این که چرا این گروه همچنان از واژه مخلوق برای چنین تلقی‌ای از اراده استفاده می‌کنند، شاید بدین دلیل بوده که می‌خواستند تأکید کنند اراده با ذات خالق نباید اشتباه گرفته شود. اما گروه دیگری که اراده را حرکت نمی‌دانستند معتقد بودند که منظور از اراده همان مراد یا شیء مکون خارجی است.

این چرخش بدین معناست که در نگاه متکلمان عصر حضور اراده یک فعل در معنای مصدری خود و غیر از مراد و شیء مکون خارجی بوده، اما تلقی این گروه از متکلمان امامیه پس‌افترت حاوی این پیام است که موضع متکلمان امامیه به تدریج تغییر کرده و از فعل در معنای مصدری به فعل در معنای حاصل مصدری تغییر مسیر داده است (اشعری ۱۴۰۰،

(۴۱).

تغییر رویکرد متکلمان این دوره از تاریخ در بغداد در تبیین اراده و شناساندن آن به «نفس الفعل» بیش از همه به فاصله‌گیری متکلمان این دوران از روش‌شناسی معهود متکلمان دوره حضور بازمی‌گشت که بر اساس آن تلاش می‌شد ایده‌پردازی‌ها بر پایه متون و حیاتی صورت پذیرد. شیخ مفید، با درک این واقعه، می‌کوشید به همان فضای اندیشه‌ورزی در کوفه سده دوم بازگردد. بر اساس پاره‌ای از روایات که کلینی در یک باب آنها را جای داده بود و اراده را فعل خداوند معرفی می‌کردند، او معتقد بود که اراده فعل خدا و حادث است و در عداد صفات فعل طبقه‌بندی می‌شود (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹-۱۱۰، ح ۳). اما در تحلیل شیخ مفید از ماهیت اراده خداوند، مراتب فعل الهی که متکلمان کوفی می‌کوشیدند با ایده و نظریه معنا آن را تبیین کنند غایب است. شیخ مفید معتقد بود مفهومی که از اراده درک می‌شود مفهومی انسانی و خلقی با ویژگی‌هایی خاص و ذاتی، مثل تروی و تفکر است، که بدون این ویژگی‌ها اراده دیگر اراده نخواهد بود. لذا نمی‌توان این مفهوم خلقی و انسانی از اراده را به خدا نسبت داد (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۱). این مشکل معناسناسانه‌ای که شیخ مفید به حسب برخی از روایات در تبیین اراده با آن مواجه بود به انکار اثبات عقلی اراده برای خداوند انجامید و تنها دلیل سمع برای مرید خواندن خداوند پیش شیخ مفید پذیرفته شد. بر همین اساس شیخ مفید تأکید می‌کرد که اسناد این صفت به خداوند صرفاً به صورت مجازی قابل قبول است (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۱۴). اینک سؤال این است که عملکرد سید مرتضی و شاگردان او در مواجهه با تبیین ماهیت اراده خداوند چگونه بوده است.

#### ۴. سید مرتضی و تحلیلی نو از اراده الهی میان امامیه

بی‌تردید دسترسی به اطلاعات برای بازخوانی اندیشه سید مرتضی در موضوع اراده خداوند آسان‌تر و بیشتر از استادش شیخ مفید است. امروز اگر اصلی‌ترین کتاب کلامی شیخ -الارکان فی دعائم الدین- موجود نیست، سه کتاب اصلی کلامی سید مرتضی -جمل العلم و العمل، المخلص فی اصول الدین و الذخیره فی علم الکلام- در دسترس اند. سید مرتضی هرچند در هر یک از این سه اثر به بحث اراده پرداخته است، این موضوع در هیچ کدام مثل

الملخص به تفصیل بحث نشده است. مقایسه عناوین بحث شده پیرامون اراده در این اثر با کتاب الارادة قاضی عبدالجبار در المغنی از یک سو و محتوای مباحث ایرادشده در کنار حجم و نظامی که شیخ مفید در این زمینه ارائه کرده، اهمیت مسئله اراده در اندیشه سید را بیشتر نشان می‌دهد.

سید مرتضی در نخستین گام می‌کوشد نشان دهد که خداوند مرید است. در یک تقسیم‌بندی از نافیان اراده، او آنان را در دو دسته جای می‌دهد: نخست گروهی که مدعی‌اند اراده زائد بر احوال معقول - همچون علم و گمان و اعتقاد - نیست، و گروه دوم که اراده را زائد بر این دست احوال می‌دانند و آن را در مورد انسان‌ها می‌پذیرند، ولی در مورد خداوند انکار می‌کنند. او می‌نویسد:

و اعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مریدا علی ضربین، فمنهم من ینفی حال المرید عنه تعالى، و یدعی أن الحال التي یشیر إليها یكون المرید مریدا، لست حالا زائدة علی الأحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمین أو ظانین أو معتقدین.  
و منهم من یثبت هذه الحال زائدة علی أحوالنا المعقولة، و یرقی كونه تعالى مریدا لشیء محضه، و یدعی استحالة فیہ تعالى دوننا. و هو أبو القاسم البلخی و من وافقه. (سید مرتضی ۱۴۰۵، ۱: ۳۷۲)

اما او هیچ یک از این دو رویکرد را نمی‌پسندد و می‌کوشد دلایلی برای اثبات اراده اقامه کند که در عداد مثبتین اراده جای گیرد. سید مرتضی نیازی نمی‌بیند برای اثبات اراده تشریحی دلیلی اقامه کند، چرا که این قسم از اراده نقطه اشتراک و مورد قبول تمامی متکلمان است. لذا او نیز همانند دیگر متکلمان اراده و کراهت الهی را به عنوان لازمه اوامر و نواهی خداوند نتیجه می‌گیرد تا در شمار معتقدان به اراده تشریحی جای گیرد. او می‌نویسد:

أنه تعالى قد أمر و أخبر و نهی، و لا یكون الأمر و الخبر أمراً و لا خیراً إلا بإرادة، و النهی لا یكون نهياً إلا بكراهة. (سید مرتضی ۱۳۸۷، ۵۶. همچنین نک. سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۷۱-۳۷۳؛ ۱۴۰۵، ۱: ۳۸۶-۳۹۱)

اما این داستان در مورد اراده تکوینی مسیر ممتاز و جداگانه‌ای دارد. او بر خلاف شیخ مفید، که اراده را در عرصه وجودشناسی به نفس الفعل شناسانده بود، اراده را غیر از داعی و آن را حادث و لافی‌المحل می‌خواند. سید در جمل العلم و العمل برای اثبات اراده دلیلی به شرح



زیر اقامه می‌کند:

لايجوز ان يستحق تعالى هاتين الصفتين [الارادة و الكراهة] لنفسه، لوجوب كونه مریدا و كارهاً للشئ الواحد على الوجه الواحد، لوجوب كونه مریدا كارها للشئ الواحد على الوجه الواحد، و لا لعلة قديمة، لما سنبطل به الصفات القديمة، و لا لعلة محدثة في غير حى، لافتقاره الإرادة إلى نيته، و لا لعلة موجودة في حى، لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك، فلم يبق إلا لأن توجد لا في محل. (سید مرتضی ۱۳۸۷، ۵۸-۵۹)

این مضمون را اگرچه در رسائل الشریف المرتضی (سید مرتضی ۱۴۰۵، ۲: ۳۶۸-۳۸۲) هم می‌توان یافت، اما سید در الملخص فی اصول الدین (سید مرتضی ۱۳۸۱، ۳۷۰-۳۸۶) به تفصیل بدان پرداخته است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سید مرتضی سه احتمال را در مورد اراده خداوند مطرح کرده است: خدا یا لنفسه سزاوار و شایسته صفت اراده است یا به سبب علّتی (صفت و معنایی)، یا نه بنفسه و نه به سبب علّتی واجد این صفت است. اما نخستین احتمال قابل پذیرش نیست، زیرا مستلزم آن است که خداوند نسبت به شیء واحد از جهت واحد و در وقت واحد مرید و کاره باشد، که این محال است. همین بیان در مورد احتمال سوم نیز ساری و جاری است، چرا که بر اساس این احتمال مرادی به خداوند اختصاص نمی‌یابد. اما احتمال دوم که خداوند به سبب معنا و علّتی مستحق این دو صفت است نیز دو صورت دارد: یا آن علّت موجود است یا معدوم. بطلان گزینه علّت معدوم روشن است و محذورات احتمال سوم را دارد، اما اگر علّت موجود باشد، یا قدیم است یا حادث. به عقیده سید مرتضی، گزینه و احتمال قدمت معانی و صفات قدیم پذیرفتنی نیست و باطل است، لاجرم آن علّت باید حادث باشد.

اما محل حدوث این اراده کجاست؟ سید مرتضی در این خصوص نیز سه احتمال مطرح کرده است؛ نخست این که اراده محدث در ذات خداوند حادث شود. اما این احتمال را نمی‌پذیرد، زیرا عرض ناگزیر از حلول و تکیه به غیرخودش است و خداوند تحیزی ندارد که عرض بتواند در آن حلول کند. احتمال دوم این است که اراده در غیر خداوند حادث باشد. در این صورت یا در جماد و موجود غیرزنده حادث است، که این باطل است؛ زیرا اراده نیازمند بنیه و ساختی مخصوص است که تنها موجود زنده آن را دارد. احتمال سوم نیز آن است که در موجود زنده حادث باشد، این هم باطل است؛ زیرا در این صورت اراده به

خدا منسوب نخواهد بود، بلکه به آن موجود زنده‌ای انتساب دارد که در آن حلول کرده است. پس یک احتمال بیشتر باقی نخواهد ماند و آن این که اراده خداوند حادث لافی‌المحل باشد (نک. سید مرتضی ۱۳۸۷، ۵۸-۶۰؛ ۱۳۸۱، ۳۷۰-۳۸۶).<sup>۲</sup>

در کنار این دیدگاه وجودشناختی، سید مرتضی ایده‌ای پیرامون نحوه اتصافِ خدا به این صفت در عرصه ذهن و معنا هم دارد. پیش‌تر از او، شیخ مفید در دیدگاه وجودشناسانه خویش اراده را به نفس الفعل شناسانده بود، اما در تحلیل معناسناسانه صفت اراده وصف مریدیت را تنها بالمجاز و استعاره برای خداوند جائز دانسته بود. او بر پایه برخی روایات تأکید داشت که نمی‌توان همان معنایی از اراده را به خداوند منسوب داشت که بین مخلوقات به کار می‌رود. از همین رو چون این وصف در منابع و حیانی برای خداوند به کار رفته است، لاجرم باید معنایی مجازی و استعاری از آن را به خدا انتساب دهیم.

اما سید مرتضی، اگرچه در مقام ثبوت اراده را حادث لافی‌المحل می‌داند، از نظر معناسناسی تأکید دارد که این صفت هم با اوصاف ذاتی خداوند مثل علم و قدرت و هم با صفات فعل او مانند خلق و رزق تفاوت دارد. او در اواخر کتاب الذخیره فی علم الکلام فصلی را تحت عنوان «فصل فیما یجری علیه تعالی من الأسماء و الصفات» گشوده و اشاره کرده است که محتوای این فصول اگرچه از معارف دینی محسوب نمی‌شود، ارتباطی وثیق با اصول دین دارد و در امر تعبدی پروردگار به ویژه در دعا و غیر آن به کار می‌آید. او می‌نویسد:

و نحن نمیز الکلام بین الأسماء و الصفات التي يستحقها تعالی، فهی علی ضربین: ضرب يرجع الی ما هو علیه فی ذاته أو جار مجری ذلك، و الضرب الآخر يرجع الی أفعاله.  
(سید مرتضی ۱۴۱۱، ۵۷۰)

وی صفات راجع به ذات را در چهار بخش تحت عناوین «موجود»، «قادر»، «عالم» و «حی» و صفات راجع به فعل را در دو بخش «صفات برخاسته از فاعل» و «صفات راجع به اراده و کراهت» بررسی کرده است. در این فصول کوشیده است ربط و نسبت معانی صفات خداوند با معانی صفات مخلوقات را نشان دهد. سید در فصلی با عنوان «الکلام فیما يستحقه تعالی من الصفات الراجعة الی الأفعال»، بسیاری از صفات افعال را برمی‌شمارد و نشان می‌دهد که این اوصاف مشتق و برگرفته از همان فعل است. مثلاً «خالق بودن» از فعل

خلق گرفته شده یا «رازق بودن» مشتق از فعل رزق است و... اما آیا «مرید بودن» نیز چنین است و مشتق از فعل اراده است؟ سید مرتضی در این خصوص ایده‌ای ویژه دارد و فصلی را با عنوان «فصل فیما یجری علیه تعالی من الأوصاف الراجعة الی الإرادة و الکراهة» می‌گشاید و تأکید می‌کند مرید بودن خداوند از فعل اراده خداوند گرفته نشده است. وی می‌نویسد:

اعلم أن کونه مریداً لیس بمشتق من فعل الإرادة، و انما وصف تعالی بذلک لکونه علی هذه الحال المعقولة، فوصفه عند التحقيق بأنه مرید، لیس من صفات الأفعال. (سید مرتضی ۱۴۱۱، ۶۰۰)

او به دقت تأکید می‌کند که هرچند اراده حادث و طبعاً در عداد صفات ذات نیست، همانند صفات فعل هم نیست که بتوان وصف مریدیت را از فعل اراده مشتق و به خداوند نسبت داد. در نگاه سید مرتضی صفات فعل صفاتی هستند که بالارادة محقق می‌شوند. خلق، رزق و... همگی صفاتی هستند که تحقق آنها منوط به اراده خداوند برای خلق کردن یا روزی دادن و... است، اما اراده چنین نیست و نمی‌توان برای تحقق اراده‌ای دیگر در نظر گرفت، چرا که مستلزم تسلسل است. اینک اگر نمی‌توان مرید بودن خداوند را به همان سیاقی به کار برد که عالم بودن در صفات ذات یا خالق بودن در صفات فعل به کار برده می‌شود، پس باید خدا را به نحوی به این صفت خواند که معقول باشد بر این حالت و خصیصه خوانده شود.

## ۵. شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی و امتداد اندیشه سید مرتضی

مطالعه پیرامون تلقی شیخ طوسی از اراده الهی نشان می‌دهد که وی فاصله‌ای با استادش سید مرتضی ندارد و در مسیر تبیین اندیشه سید مرتضی گام می‌نهد. شیخ طوسی چندین اثر کلامی از خود به جای گذاشته که همه موجود و در دسترس اند، اما از آن بین تمهید الأصول و الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد دو اثر مهم کلامی شیخ محسوب می‌شوند. وی در کتاب الاقتصاد از اراده در بابی با عنوان «و یجب أیضاً ان یکون تعالی مریداً و کارهاً» سخن گفته و تنها به اقامه چند دلیل برای اثبات اراده الهی پرداخته است. این در حالی است که در کتاب تمهید الأصول در فصلی با عنوان «فی کونه تعالی مریداً» به تفصیل به موضوع اراده خداوند

پرداخته است. در گام نخست او از مطلق اراده شروع و آن را در انسان پی می‌گیرد. در ادامه، ضمن بررسی مغایرت اراده با ذات و علم و قدرت، بحث از اراده الهی را باز می‌کند. او در معنای اراده می‌نویسد:

فاما المرید، فمعناه: هو من كان على صفة لأجلها يصح منه إيقاع مقدر على وجه، مع جواز وقوعه على غيره من الوجوه، او خاليا من كل وجه، او يتقدر ذلك فيه. (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۲)

گویی در نظر شیخ طوسی اراده صفتی است که مصحح و مجوز احداث فعل از فاعل است. در نظر او تفاوتی نمی‌کند که فعل خاصی مد نظر فاعل باشد - مثل افعالی که باید با شرایطی خاص مثل قصد قربت و... - و یا نفس انجام فعل - خالی از هر گونه وجه و کیفیتی - مورد توجه فاعل قرار گرفته باشد. اما نکته‌ای که در این تعریف باید بدان توجه کرد ارتباطی است که اراده با توانایی و قدرت گرفته است. اراده در صورتی مصحح ایجاد فعل از طرف فاعل شناسانده می‌شود که مرید قدرت و توانایی انجام فعل را داشته باشد. اما در صورتی که فاعل توانایی ایجاد فعل را نداشته باشد، اراده مصحح ایجاد نیست، هرچند فاعل اراده انجام فعل را داشته باشد.

شیخ طوسی همانند سید مرتضی می‌کوشد برای اثبات اراده ادله‌ای اقامه کند و در این راه از انسان شروع می‌کند. با تحلیل حالات انسان، او مرید بودن را حالتی در انسان می‌داند که با قدرت و آگاهی او مغایر است. او در یک برهان کلی مدعی است اگر اراده به قدرت و میل و تنفر و مشاهده و گمان بازمی‌گشت، نباید از آن اوصاف جدا می‌شد و همواره باید با وجود آنها اراده نیز موجود می‌بود، اما بالوجدان می‌توان یافت که ای بسا انسان قدرت بر انجام کاری دارد اما اراده انجامش را نمی‌کند و یا به مفید بودن فعلی گمان دارد اما آن را انجام نمی‌دهد (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۳).

مغایرت اراده با اوصاف دیگر اگر چه علم را هم در بر می‌گیرد اما به نظر می‌رسد به دلیل حساسیت موضوع، شیخ طوسی سه دلیل مستقل نیز برای نشان دادن مغایرت اراده با علم اقامه نموده است (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۳).

او همانند اساتیدش شیخ مفید و سید مرتضی، همچنان برای اراده هویتی ممتاز از علم و قدرت قائل است و اراده را مغایر با این صفات می‌داند. او نیز برای این که اثبات کند

خداوند هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات مرید است همانند سید مرتضی دلایلی متعدد اقامه می‌کند که بسیار شبیه‌اند (نک. شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۵-۱۰۸).

تبعیت شیخ طوسی از استادش سید مرتضی در کیفیت اتصاف خداوند به صفت اراده را در تلقی وجودشناسانه اراده الهی می‌توان یافت. او همانند استادش اراده را حادث لافی‌المحل می‌داند و می‌نویسد: «و أما كونه مریداً أو كارهاً فيجب أن يحصل له بإرادة محدثة موجودة لا في محل» (شیخ طوسی ۱۴۳۰، ۸۰-۸۱). برای اثبات این تلقی از اراده الهی، او احتمالاتی را مطرح و یکایک آنها را رد می‌کند. در تمهید الأصول سه صورت برای این موضوع مطرح کرده است: «فاذا ثبت انه تعالى مرید، فلا يخلو ان يكون مریداً لنفسه، او بإرادة، او مریداً لا لنفسه و لا لمعنى» (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۸). او نمی‌پذیرد که خداوند لنفسه مرید باشد، چرا که لازمه آن این است که پروردگار هر کاری که اراده آن ممکن باشد را به حکم ذاتی بودن اراده، اراده کند. اما لازمه این حرف آن خواهد بود که خداوند نتواند نسبت به چیزی کراهت داشته باشد، حال آن که کراهت از فعلی ممکن‌الحدوث است و علی‌الاصول باید مورد اراده خداوند قرار گیرد و این به معنای اجتماع ضدین خواهد بود که محال است (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۰۹).

در کتاب دیگرش به نام الاقتصاد نیز او ذاتی بودن اراده را به دلایلی شبیه دلیلی که ذکر شد رد می‌کند. به گفته او اگر اراده از صفات لنفسه باشد، اجتماع اراده و کراهت در شیء واحد و از جهت واحد پیش می‌آید. همچنین اگر اراده لنفسه باشد لازم می‌آید خداوند مرید قبایح هم باشد، چرا که آنها هم ممکن‌الحدوث‌اند، ولی اراده قبیح از خداوند باطل است (شیخ طوسی ۱۴۳۰، ۸۰-۸۱).

شیخ از همین استدلال برای ابطال شق سوم - لا لنفسه و لا لمعنى - هم استفاده می‌کند که در این صورت نیز نسبت اراده به همه چیز یکسان خواهد بود و لذا خداوند باید هر کار اراده‌شدنی را اراده کند. اما لازمه این حرف عدم کراهت و یا اراده قبایح است که نمی‌توان آن را به خداوند منسوب دانست (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۱۰). در این حالت گزینه دیگری نخواهد بود مگر آن که پروردگار به اراده‌ای زائد بر ذات مرید خوانده شود. اما اگر اراده صفت ذاتی نیست و اگر خداوند به صفت اراده زائد بر ذات مرید دانسته می‌شود، این اراده یا قدیم است و یا حادث. وی می‌نویسد: «و لا يجوز ان يكون مریداً بإرادة قديمة، لانه

یجب ان تكون تلك الإرادة مثلاً له، لمشاركتها له في القدم» (شیخ طوسی ۱۴۳۰، ۸۱). لذا اراده قدیم پذیرفتنی نیست، چرا که مستلزم پذیرش مثل برای خداوند و اعتقاد باطلی چون تعدد قدما است. این استدلال کاملاً شبیه دلیلی است که شیخ مفید برای عدم پذیرش اراده قدیم اقامه کرده بود (نک. شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۷-۸).

وی در ادامه استدلال به حدوث اراده اشاره می‌کند و می‌نویسد:

فأن كان محدثاً لم يخل من ان يكون موجوداً فيه او في غيره او موجوداً لا في المحل، ...  
فإذا افسدنا جميع ذلك لم يبق الا كونه مريداً بإرادة محدثة لا في المحل و ثبت ما ارادنا.  
(شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ۱۰۸-۱۰۹)

در نظر شیخ طوسی ذات خداوند نمی‌تواند محل حوادث باشد. همین طور غیر خداوند هم نمی‌تواند محل اراده او باشد، زیرا یا آن غیر حیات دارد، که در این صورت اراده مذکور اراده همان محل حی خواهد بود و نه اراده خداوند، چرا که هر عرضی تابع همان محلی است که در آن حلول کرده است؛ یا آن غیر فاقد حیات است که در این صورت حلول اراده در جسمی بی‌روح و بی‌جان محال است، چون مصحح وجود اراده حی بودن است. در این صورت تنها یک احتمال باقی می‌ماند و آن اراده حادث بدون محل است (شیخ طوسی ۱۳۹۴، ۱۱۰-۱۱۱).

همان طور که مشاهده می‌شود، شیخ طوسی گام‌به‌گام با استادش سید مرتضی همراهی می‌کند و اراده را از صفات فعل و حادث بدون محل می‌خواند. اما این مسیر در شاگرد شیخ طوسی - ابوالصلاح حلبی - هم امتداد می‌یابد. وی نیز می‌نویسد:

و هي [الارادة] موجودة لا في محل لاستحالة حلولها فيه تعالى لكونه قديماً يستحيل كونه  
بصفة المحال و حلولها في غيره في حي أو جماد يقتضى اختصاص حكمها بما حلته و  
يحيل تعلقها به تعالى فثبت وجودها لا في محل. (ابوالصلاح حلبی ۱۴۰۴، ۸۵-۸۶)

وی برای اثبات اراده برای خدا به همان دلیل شایع میان متکلمان استناد می‌کند که علم و قدرت پروردگار نسبت به تمامی امور علی‌السویه است، پس تحقق فعل امر دیگری را می‌طلبد که یکی از طرفین را برتری بخشد. وی نوشته است:

و هو سبحانه مرید لوقوع أفعاله علی وجه دون وجه و فی حال دون آخری و افتقار وقوع الأفعال علی ذلک إلی کون فاعلها مریداً لتعلق کونه قادراً عالماً بجمیعها علی حد سواء فلا یجوز إسناد وقوعها علی الوجوه و فی الأوقات المخصوصة إلی کون فاعلها قادراً عالماً. (ابوالصلاح حلبی ۱۴۰۴، ۸۵)

پس از سید مرتضی، این اعتقاد شایع پیرامون اراده تنها با یک مورد خلاف در ابوالفتح کراچکی مواجه است که کوشیده است نظریه شیخ مفید را احیاء کند. اما این تلاش تقریباً نافرجام است و همچنان ایده سید مرتضی بر تفکر غالب امامیه سایه افکنده است. اما نکته جالب داستان اینجاست که تبیینی که سید و خط فکری او برای ماهیت اراده خداوند ارائه می‌کنند پیش‌تر از او میان جریان بصری اعتزال مطرح و پذیرفته شده بود. به راستی چرا سید مرتضی به ایده معتزلیان بصری اقبال می‌کند؟

## ۶. سید مرتضی و جریان معتزلیان متقدم بصری

همان‌طور که ملاحظه شد، رویکرد وجودشناسانه سید مرتضی و خط فکری او در مورد اراده الهی اراده خداوند را امری حادث و لافی‌المحل معرفی می‌کرد. همین‌طور نگاه معناشناسانه این خط فکری تأکید می‌کرد که صفت اراده هم با اوصاف ذاتی خداوند مثل علم و قدرت و هم با صفات فعل او مانند خلق و رزق تفاوت دارد. سید مرتضی، اگرچه اوصاف فعلی خدا مثل خالقیت و رازقیت را مشتق و برگرفته از همان فعل می‌دانست، اما معتقد بود مرید بودن خداوند از فعل اراده خداوند مشتق نشده است. او به دقت تأکید می‌کند که هرچند اراده حادث و طبعاً در عداد صفات ذات نیست، اما همانند صفات فعل هم نیست که بتوان وصف مریدیت را از فعل اراده مشتق و به خداوند نسبت داد. او بر همین اساس نتیجه می‌گرفت که نمی‌توان مرید بودن خداوند را به همان سیاقی به کار برد که عالم بودن در صفات ذات یا خالق بودن در صفات فعل به کار برده می‌شود.

این نشان می‌دهد برای سید مرتضی و استادش شیخ مفید پایبندی به وجود اراده در خداوند و عدم تحویل آن به هر صفت دیگری تا چه اندازه پراهمیت است که حتی با وجود چالش‌های معناشناختی و طبعاً پذیرش اسناد مجازی و استعاره‌ای اراده به خداوند دست از آن برنداشتند و آن را به علم تحویل نبردند، رفتاری که بعدها در امثال حمصی رازی و در

مدرسه ری و حله نمود پیدا کرد.

اما پیگیری اندیشه سید مرتضی در تاریخ کلام از شباهت و این‌همانی این ایده با اندیشه مشایخ معتزله بصره همچون ابوالهذیل علاّف، جبائیان و قاضی عبدالجبار خبر می‌دهد، که پیش از او اراده خداوند را در عرصه وجودشناختی همچون او شناسانده‌اند. از این نکته نباید غفلت ورزید که 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. این تبیین از اراده را شیخ مفید و برخی بزرگان معتزله بغداد باور داشتند. اما گروه دیگر معتزله بودند که حقیقتاً خداوند را مرید می‌دانستند و معتقد بودند اراده غیر از مراد است. دیدگاه اخیر از سوی قاطبه جریان اعتزال مورد قبول قرار گرفت و اندیشمندان سترگ این جریان همچون ابوالهذیل علاّف، جبائیان و قاضی عبدالجبار در تقویت آن کوشیدند. اما دیدگاه دیگر این است که همچون جریان عمومی اعتزال در بصره خداوند را حقیقتاً مرید می‌داند، ولی این اراده را نه تنها صفت فعل بلکه صفت ذات هم می‌داند (نک. اقوام کرباسی ۱۳۹۵، ۴۳). به نظر می‌رسد تحلیل سید مرتضی فاصله چندانی با نظریه جریان عمومی اعتزال در بصره ندارد. بدین منظور در گام نخست باید نظریه ابوهذیل علاّف را دنبال کرد، تبیینی که به مثابه نظریه رسمی معتزله بصره محسوب می‌شود.

بر اساس گزارش اشعری، اراده در نظر ابوالهذیل به معنای «خلق» در حوزه تکوین و «امر» در حوزه تشریح است. وی در تبیین این مطلب بین «اراده»، «امر» و «مراد» تفکیک می‌کند تا نشان دهد «اراده» چیزی غیر از «امر» (=کن) و «مراد» (شیء خارجی) است. (اشعری ۱۴۰۰، ۱۸۹-۱۹۰). بر همین اساس، در تبیین اندیشه ابوهذیل باید به سهم هر یک از «امر» و «مراد» در مفهوم‌سازی اراده توجه داشت. او در واقع به دو رتبه از اراده برای خداوند اعتقاد داشته است: مرتبه‌ای که خداوند مرید است، اما هنوز مرادی در خارج برای او نیست، و مرتبه دیگری که مراد و شیء خارجی محقق شده است. به گمان ابوهذیل اراده‌ای که در وهله اول از خداوند برای ایجاد فعل متمشی می‌شود، حقیقتاً مخلوق نیست (اشعری ۱۴۰۰، ۱۸۹-۱۹۰). با این حال، وی می‌پندارد «عدم مخلوقیت» اراده همیشگی و



جاودان نیست و تا آنجا امتداد می‌یابد که «امر» ضمیمه «اراده» شود، و هنگامی که اراده الهی و امر او (کُن) با یکدیگر جمع شوند، مراد و مخلوق در خارج محقق می‌شود و پدید می‌آید (اشعری ۱۴۰۰، ۳۶۳). در این معنا، حقیقت اراده از منظر ابوهدیل همین فرآیند تکوینی است که منجر به پدید آمدن مخلوق می‌شود. گویی ابوهدیل در صدد آن است که تأکید کند اراده همان نفس فعل خداوند است، نه حاصل مصدر آن فعل، یعنی شیء مکنون خارجی.

اما اگر اراده همان شیء مکنون خارجی و عینی نیست، پس جایگاه و محل خلق اراده کجاست؟ پاسخ ابوهدیل اندکی عجیب و مبهم است. وی که نخستین ارائه‌کننده چنین پاسخی در تاریخ کلام اسلامی است، اراده را حادث «لا فی المحل» دانسته است (قاضی عبدالجبار ۱۴۳۳، ۶: ۲، ۲۷).

این تلقی و رویکرد 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 تأکید می‌کند ابوعلی و ابوهاشم و تمامی آنانی که خداوند را در حقیقت مرید می‌دانند اراده را اولاً امری غیر از ذات، غیر از علم و غیر از قدرت می‌دانند و در شمار صفات فعل خداوند جای می‌دهند؛ ثانیاً این اراده حادث است و خدای تعالی مرید به اراده قدیم نیست؛ و ثالثاً اراده خداوند حادث لا فی المحل است (قاضی عبدالجبار ۱۴۳۳، ۶: ۲، ۲۶). این نظر در مقابل ایده کرامیان بود که هرچند اراده را حادث می‌شمردند، محل آن را ذات معرفی می‌کردند. همچنین این نظر در مقابل نظریه متکلمان امامیه در کوفه جای می‌گرفت که اراده را حادث و مخلوق می‌دانستند، اما آن را حرکتی معرفی می‌کردند که نه عین ذات است و نه غیر ذات.

## ۷. نتیجه‌گیری

این نتیجه‌چندان دور از وادی نیست که بگوییم اراده فی الجمله در مدرسه کلامی بغداد تحت تأثیر نظریه معتزله قرار گرفته است، چرا که دو خط بزرگ کلام امامیه در این دوره هر یک به اندازه معناداری با تبیین اعتزالی اراده خداوند همراه شدند. این هم‌رایی اگر در تبیین شیخ مفید همسو با معتزله بغداد بود، در این مقاله نشان داده شد که تبیین سید مرتضی نیز

هم‌آوا با تبیین معتزله بصره بوده است. اما اندیشه سید مرتضی چونان نظریه‌ای قابل قبول میان شاگردان او امتداد یافت. در این میان، اگرچه کراچکی کوشید دیگر بار نظر و الگوی شیخ مفید را رونق ببخشد و آن را تبیین کند، در مقابل شیخ طوسی و ابوالصلاح حلبی توفیقی به دست نیاورد. تبعیت شیخ طوسی از استادش سید مرتضی در کیفیت اتصاف خداوند به صفت اراده نیز مشهود است. وی در تبیین وجودشناسانه اراده الهی همانند استادش اراده را حادث لافی‌المحل می‌دانست و همانند او برهان ارائه می‌کرد. شاگردان شیخ نیز چونان وی بر این تلقی تأکید داشتند و اراده را غیر از داعی و علم و آن را حادث لافی‌المحل می‌خواندند. باری، داستان اقبال به اعتزال در شاگردان سید مرتضی گسترده‌دامن است، تا آنجا که سید مرتضی بر خلاف شیخ مفید در مباحث بنیادی علم کلام چندان توجهی به میراث روایی نمی‌کند و عملاً در مباحث توحید و عدل با معتزله - و به ویژه معتزله بصره - همگام و همنظر می‌شود. اما تأکید بر این نکته خالی از لطف نیست که آنچه مطرح شد هرگز بدین معنا نبوده و نیست که امامیه در اصل مباحث توحید و عدل و امدار معتزله بوده‌اند، چه واقعیت قضیه همان طور که پژوهش‌هایی آن را نشان داده این است که معتزلیان در مباحث توحید و عدل از دیدگاه خاندان وحی پیروی کرده‌اند (نک. جوادی ۱۳۷۸، ۱۲۲-۱۴۹). ولی همان طور که گفته شد، تبیین امامیه از مسائل کلامی مرتبط با این بحث با معتزله متفاوت بوده و در طول زمان به آنها نزدیک شده است.

### کتاب‌نامه

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. ۱۴۰۰ ق. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین. تصحیح هلموت ریتر. ویسبادن: فرانس شتاینر.
- اقوام کرباسی، اکبر. ۱۳۹۱. «مدرسه کلامی کوفه». نقد و نظر ۶۵.
- اقوام کرباسی، اکبر. ۱۳۹۵. «تحلیلی وجودشناسانه از سیر تطور اراده خداوند در نظام فکری معتزله». تحقیقات کلامی ۱۴.
- جبرئیلی، محمد صفر. ۱۳۸۹. سیر تطور کلام شیعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی، قاسم. ۱۳۷۸. «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله». هفت آسمان ۱.
- حسینی‌زاده، سید علی. ۱۳۹۲. «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله». تحقیقات کلامی ۲.

- حسینی‌زاده، سیدعلی. ۱۳۹۴. نوبختیان. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حلبی، ابوالصلاح تقی‌الدین بن نجم‌الدین. ۱۴۰۴ ق. تقریب المعارف. تحقیق فارس الحسون. قم: الهادی.
- سبحانی، محمدتقی. ۱۳۹۱. «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها». نقد و نظر ۶۵.
- سبحانی، محمدتقی (زیر نظر). ۱۳۹۵. جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، به کوشش سید علی حسینی‌زاده، قم: دارالحديث.
- سبحانی، محمدتقی (زیر نظر). ۱۳۹۶. جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، به کوشش اکبر اقوام کرباسی. قم: دارالحديث.
- سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی). ۱۳۸۱. الملخص فی أصول الدین. تحقیق محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی). ۱۳۸۷ ق. جمل العلم و العمل. تحقیق سید احمد الحسینی. نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی). ۱۴۰۵ ق. رسائل الشریف المرتضی. تحقیق سید احمد الحسینی. قم: دارالقرآن الکریم.
- سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی). ۱۴۱۱ ق. الذخیره فی علم الکلام. تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۳۶۴. الملل و النحل. قم: الشریف الرضی.
- شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه). ۱۳۹۸ ق. التوحید. به تحقیق و تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن). ۱۳۹۴. تمهید الاصول. تصحیح مرکز تخصصی لعلم الکلام الاسلامی. قم: رائد.
- شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن). ۱۴۳۰ ق. الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد. تحقیق السید محمد کاظم الموسوی. قم: دلیل ما.
- شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان). ۱۴۱۳ ق. (الف). مسئله فی الإرادة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان). ۱۴۱۳ ق. (ب). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان). ۱۴۱۳ ق. (ج). تصحیح الأعتقادات الإمامیه. قم:

المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

قاضی عبدالجبار (عبدالجبار بن احمد اسدآبادی). ۲۰۱۲ م. ۱۴۳۳ ق. المغنی فی ابواب التوحید و العدل. دراسة و تحقیق محمد خضر نبهاء. بیروت: دارالکتب العلمیة.  
کدیور، محسن. ۱۳۸۵. «قرانت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار. تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت». مدرسه ۱ (۳). مندرج در: آیین اندیشه ۵.  
کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. الاصول من الکافی. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.  
مفضل بن عمر. بی تا. توحید المفضل. تحقیق: کاظم مظفر. قم: داروی.  
مکدموت، مارتین جیمز. ۱۳۶۳. اندیشه های کلامی شیخ مفید. ترجمه احمد آرام. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکی گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.  
موسی تنیانی، سید اکبر. ۱۳۹۱. «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید». نقد و نظر ۶۶.  
میرزایی، عباس. ۱۳۹۱. «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال». نقد و نظر ۶۶.

#### یادداشت‌ها

۱. در خصوص استقلال و اصالت کلام شیعه در دوران نخستین، نک. اقوام کرباسی ۱۳۹۱؛ سبحانی ۱۳۹۱.
۲. مقایسه این تقریر از استدلال با تقریر قاضی عبدالجبار معتزلی میزان شباهت و این همانی استدلال را بیش از پیش نشان می‌دهد (نک. قاضی عبدالجبار ۱۴۳۳، ۶: ق ۲، ۱۴۰).