



Research Article

A Historical Analysis of Identification of God's Will with Knowledge in Imami Theology

Akbar Aghvam Karbasi¹

Received: 23/10/2021

Accepted: 05/02/2022

Abstract

A study of the history of theological ideas in the early centuries clearly suggests that Imami Shiite theologians of the period viewed the will as an incipient (*ḥādīth*) entity, distinct from God's knowledge and power. In the history of Islamic theology, the identification of God's will with knowledge was first proposed by the theological trend of I'tizāl, but in the Imami trend of theology, such an account of the will was proposed by middle-period theologians; that is, those belonging to the theological schools of Rey and Hillah. Imami theologians of the period identified the will as a motive (*dā'ī*), and identified the motive in turn as knowledge of the interest (*maṣlaḥa*) within the action. Although the heritage of this group of theologians remains undecided as to whether the divine will is incipient or eternal (*qadīm*), there is evidence to the effect that it had preferences for the incipience of the will. Drawing on the library method and the method of historical analysis, this article seeks to see how such an epistemic shift

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. a.aghvam@isca.ac.ir

* Aghvam Karbasi, Akbar. (2022). A Historical Analysis of Identification of God's Will with Knowledge in Imami Theology. *Journal of Naqd va Nazar*, 27 (105). pp.114-136. Doi:10.22081/jpt.2022.62182.1880

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

occurred in accounting for the divine will. The conclusion of historical analyses of this phenomenon leads us to the idea that since the official theology in this period parted ways with the hadiths from the Household of the Prophet and turned to the late theological trend of I'tizāl, Imami theologians of the period endorsed theological analyses and accounts of I'tizāl as solutions to epistemological problems posed by the philosophical trend of thought, and introduced them to Imami theology.

Keywords

Divine will, late Mu'tazilites, early Mu'tazilites, motive, knowledge of the interest (*maṣlaḥa*).

مقاله پژوهشی

تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده‌ خداوند در کلام امامیه

اکبر اقوام کرباسی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

چکیده

مطالعه تاریخ اندیشه‌های کلامی در قرون نخستین، به روشنی حاوی این واقعیت است که اراده در نظر متکلمان امامیه این دوران، حقیقتی حادث و متمایز از علم و قدرت خداوند بوده است. علم‌انگاری اراده‌ خداوند اما، اگر چه در تاریخ کلام اسلامی نخستین بار در جریان کلامی اعتزال مطرح شد، اما در جریان کلام امامیه، این متکلمان دوران میانه - یعنی مدرسه کلامی ری و حله - هستند که در تبیین اراده چنین دیدگاهی را مطرح می‌کنند. متکلمان امامیه این دوران، اراده را به داعی و داعی را به علم به مصلحت درون فعل شناسانده‌اند. میراث باقی‌مانده از این گروه متکلمان، اگر چه در این امر که اراده الهی امری حادث است یا قدیم، مذبذب و در رفت‌وبرگشت است؛ با این همه می‌توان بر پایه شواهدی، ایده‌حدوث اراده بر قدمت آن را ترجیح داد. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه این گردش معرفتی در تبیین اراده الهی رخ داده است. نتیجه تحلیل‌های تاریخی این پدیده ما را بدین سو رهنمون می‌کند که متکلمان این دوره از کلام امامیه به دلیل فاصله‌گیری کلام مرسوم از سامانه روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام و اقبال به جریان کلام اعتزال متأخر، تحلیل‌ها و تبیین‌های کلامی این جریان کلامی را به‌عنوان نسخه‌های حل مشکلات معرفت‌شناختی مطرح‌شده از سوی جریان فکر فلسفی پذیرفتند و در کلام امامیه وارد نمودند.

کلیدواژه‌ها

اراده الهی، معتزله متأخر، معتزله متقدم، داعی، علم به مصلحت.

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* اقوام کرباسی، اکبر. (۱۴۰۱). تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده‌ خداوند در کلام امامیه. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۱۱۴-۱۳۶.

Doi: 10.22081/jpt.2022.62182.1880

اراده الهی و بحث و گفتگو پیرامون ماهیت آن، همواره از مسائل پرحاشیه و مورد دغدغه متکلمان اسلامی در طول تاریخ بوده است. این اهمیت برای متکلمان سده‌های نخست، بیش از همه برخاسته از محتوای پاره‌ای آیات و یا روایاتی بود که حسب آن‌ها شناخت مستقیم صفات خداوند ناممکن دانسته نمی‌شد (نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵، ح ۵) و در مقابل، مسیر شناخت صفات الهی از درگاه و سامانه شناخت افعال عالمانه و قادرانه الهی معرفی می‌شد (نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، صص ۳۱-۳۲، ح ۱). اما از آن سو، شناخت افعال الهی نیز باز بسته بحث اراده خداوند بود؛ چرا که اراده، مهم‌ترین رکن و زیرساخت نظام فعل الهی را تدارک می‌کرد. از همین رو، اندیشمندان مسلمان در طول تاریخ با تبیین‌های گوناگون از این صفت، نظام‌های مختلفی از الهیات افعال به دست دادند؛ نظام‌هایی که گاه با آنچه در مصادر و منابع وحیانی آمده است فاصله زیادی داشت و دارد.

علم‌انگاری اراده خداوند و تحویل‌بردن این صفت به علم، برای نخستین بار در کلام امامیه در مدرسه کلامی ری و به دنبال آن در مدرسه کلامی حله خود را نشان داده است. نشان‌دادن این واقعیت تاریخی مستلزم این است که اولاً تصویری تاریخی از سیر نظریه‌پردازی‌های کلامی تا دوران کلام امامیه در مدرسه ری و حله ارائه شود. در گام دوم و بر همین منوال، باید نظر متکلمان و اندیشمندان این مدرسه تبیین گردد تا نشان داده شود که اندیشمندان این دوره از تاریخ کلام هستند که اراده را به علم خداوند بازمی‌گرداندند و برای اراده هویتی علمی قائل می‌شوند. اثبات و نشان‌دادن این مدعا البته امر دشواری نیست؛ بلکه آنچه مهم و بایسته است، تحلیل و چرایی این اتفاق در گام سوم این پژوهش است. این سؤال کاملاً جدی و مهم است که چرا و چه مشکل معرفتی، متکلمان حله را بدین سو کشاند که تبیینی بدیع و تازه از چیستی و ماهیت اراده خداوند در کلام امامیه ارائه دهند؟

۱. اراده در نظر متکلمان دوران میانه

مقالات متعددی نوشته شده که هدف اصلی آن‌ها تصویرگری تلقی متکلمان مدرسه





کوفه و بغداد از ماهیت اراده خداوند بوده است. در همان مقالات این واقعه به تصویر کشیده شده است که هر چند در مدرسه کلامی کوفه، تبیین اراده الهی چونان اندیشه‌ای اصیل و مستقل از نظریه پردازی سایر جریان‌های فکری است، اما در مدرسه بغداد سوبه دیگری به خود می‌گیرد و همسویی معناداری با کلام اعتزال بغدادی و بصری پیدا می‌کند (نک: اقوام کرباسی؛ سبحانی، ۱۳۹۸؛ اقوام کرباسی، ۱۳۹۸ الف؛ اقوام کرباسی، ۱۳۹۸ ب). این داستان در مدرسه کلامی ری با امثال اندیشمندانی همچون سدیدالدین حمّصی رازی رنگ و بویی تازه به خود می‌گیرد. همراهی با اعتزال در پاره‌ای از مباحث کلامی اگرچه امر بدیعی نبود، اما نوین‌بودن این اتفاق در ری به این امر بازمی‌گشت که سنت کلامی امامیانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در مدرسه بغداد ناظر به جریان «معتزله متقدم» بود. حال آن‌که متکلمان مدرسه ری، همگام با رشد کلام معتزلی، به توسعه و تحول بخش‌هایی از علم کلام امامیه همت گمارده و با کلام «معتزله متأخر»^۱ همسو شد. این همسویی با جریان اعتزال متأخر در اواخر دوران مدرسه ری و با حمّصی رازی در حله و تدریس کلام در آن دیار خود را نشان می‌دهد. او در کتاب المنقذ من التقليد خویش در بسیاری موارد از آرای کلامی ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی - از بزرگان معتزله متأخر - دفاع نموده است (برای نمونه نک: حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۳ و ۱۳۶ و ۱۶۲).

حمّصی رازی همانند شیخ مفید، صفت اراده خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند و لذا به آیات مختلفی که در آن‌ها از مشیت و اراده یاد شده استناد می‌کند (حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۲). او ضمن گزارش تبیین‌های مختلف از کیفیت مریدبودن خداوند، تبیین‌هایی همچون مرید لذاته‌بودن خداوند و یا مریدبودن به اراده قدیم را قابل پذیرش نمی‌داند (حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۵). جالب آنکه حمّصی در خصوص ایده برخی از متکلمان امامیه^۲ که اراده خدا را حادث می‌دانند، اظهار نظر

۱. عنوان معتزله متأخر به پیروان ابو الحسن بصری و شاگرد او ملاحمی خوارزمی گفته می‌شود که با گذر از اعتزال بصری با علاقه بیشتری به قواعد و اصطلاحات فلسفی روی آوردند و کلام را گامی جلوتر به سوی فلسفه راندند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷، ص ۱۳ به بعد).

۲. به احتمال قوی، مراد وی سید مرتضی و شاگردان او باشند.

نمی‌کند. به عقیده حَمَّصی رازی، اراده عبارت است از داعی خالص از صارف یا غالب بر صارف، برای انجام فعل (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵).

به اعتقاد حَمَّصی منظور از داعی، علم یا اعتقاد به منفعت موجود در فعل است که فاعل را بر انجام فعل برمی‌انگیزد (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴) و مقصود از صارف، علم یا اعتقاد و یا ظن به قبح فعل می‌باشد که فاعل را از انجام فعل باز می‌دارد (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۸). این عقیده اما با یک اشکال روبه‌روست و آن اینکه اگر اراده همان داعی باشد و داعی، همان عالم‌بودن خداوند و عالم‌بودن خداوند لذاته باشد، بنابراین لازم می‌آید که مریدبودن خداوند نیز لذاته باشد و این خلاف آن چیزی است که حَمَّصی بدان باور دارد.

حَمَّصی در پاسخ این اشکال صریحاً می‌نویسد داعی، مطلق علم نیست (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴)؛ زیرا خداوند به خودش و به وجود موجودات عالم است و این علم، او را به ایجاد خودش یا ایجاد موجودات دعوت نمی‌کند؛ چراکه اولی محذور تقدم شیء بر خودش را به دنبال دارد و دومی مستلزم تحصیل حاصل است. وی در مورد این علم می‌نویسد این علم، علمی است که او را بر ایجاد معلوم برمی‌انگیزد و عالم‌بودن به آن معلوم گرچه لافسه و مستند به ذات است، ولی دعوت‌گری آن، دیگر نفسی نیست؛ زیرا دعوت‌گری ذات عالم‌بودن نیست، بلکه حکم^۱ عالم‌بودن است و بر این اساس عالم‌بودن مستند به نفس است ولی دعوت‌گری آن مستند به نفس نیست (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴).

باری! داعی خواندن اراده و تحویل‌بردن داعی به علم، برای اولین بار در تاریخ کلام امامیه در میراث حَمَّصی رازی قابل‌اصطیاد است. این تبیین بعدها توسط متکلمان مدرسه حله همچون خواجه طوسی و علامه حلی بیشتر و بیشتر تبیین و پذیرفته شد. خواجه طوسی در مدرسه کلامی حله نقش محوری و اساسی دارد، به گونه‌ای که کلام این دوره از تاریخ را بر پایه آثار و اندیشه‌های او سامان می‌دهند. همراهی و

۱. از نظر متکلمین، هر امر زائد بر ذات حکم خوانده می‌شود (نک: رفاعه، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۰۵).





همسویی امامیه با معتزله متأخر اگرچه با متکلمان مدرسه ری آغاز شد، اما این همراهی روزبه‌روز در حله بیشتر نمود می‌یافت؛ تا آن‌جا که در برهه‌ای از تاریخ کلام این مدرسه، جریان کلام امامیه از کلام معتزله متأخر گذر کرد و به سمت فلسفه مشاء متمایل شد. به‌راستی در این دوره جدید از تاریخ کلام امامیه در حله است که دانش کلام با ادبیات و روش‌شناسی فلسفه در آمیخته و مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام را برای امامیه رقم زده است. شاهد این ادعا را در بسیاری از مباحث همچون ورود مباحث وجود و ماهیت (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، صص ۵۹-۶۲)، تغییر معنای عرض (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص ۸۱)، بهره‌گیری از اصطلاحات فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، صص ۸۳-۸۴)، رد نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، صص ۳۵۲-۳۵۳) و می‌توان یافت. ناگفته پیداست که این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع متکلمان این خطه در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات می‌توان به موضع معتزله متأخر و سپس فیلسوفان مشاء در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که در تحلیل تاریخی موضوع آن را بررسی خواهیم کرد.

خواجه طوسی اما، همانند حمّصی رازی و معتزلیان متأخر، اراده را به داعی شناسانده است (خواجه طوسی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۳). علامه حلی مهم‌ترین تبیین‌گر اندیشه‌های کلامی خواجه طوسی نیز همسو با خواجه، اراده را داعی می‌داند (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸). وی تصریح می‌کند نظر صحیح در خصوص ماهیت اراده خداوند همان است که خواجه طوسی همانند ابوالحسین بصری معتزلی متذکر شده است و آن این است که اراده «نفس الداعی» است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰؛ علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

علامه حلی برای نشان‌دادن این‌همانی اراده خداوند و داعی می‌کوشد از طریق برهان خلف، دو محذور از عدم این اعتقاد را به تصویر بکشد تا به نتیجه دلخواه خویش نزدیک شود (علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). در واقع، علامه حلی دیدگاه دو جریان اشاعره و معتزله متقدم را در مورد اراده مخدوش و مردود می‌داند که یکی اراده را زاید بر ذات و دیگری عین ذات می‌دانست.

علامه حلی تأکید دارد برای «ایجاد» یک فعل، به دو امر «قدرت» و «داعی» - که همان

اراده باشد - نیازمندیم (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). اساساً کارکرد اراده در نظر علامه حلی، سوق دادن «قدرت» به یکی از طرفین ایجاد فعل یا عدم آن است (علامه حلی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۲۰).

محقق حلی، استاد و دایی علامه نیز همین رویکرد را دارد. وی با نقد نظریه معتزلیان بهشمی که به نظریه احوال در تبیین صفات خداوند معتقد بودند، دیدگاه جریان اعتزال بغدادی را هم مطرح می‌کند (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۵۰). نکته جالب توجه آنکه محقق حلی در آخر - و البته با تردید - نتیجه می‌گیرد که اراده به داعی باز می‌گردد (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۵۰).

روشن است واژه «داعی» در تحلیل اراده الهی، به مثابه همزاد و همراهی است که نقش کلیدی در تبیین نخستین متکلمان مدرسه حله از اراده الهی دارد. اما به راستی داعی چیست و چه هویتی دارد که جانشین اراده خداوند در ادبیات کلامی این دوران شده است؟ علامه حلی در پاسخ به این سؤال مطابق با شیوه معهودش، اقوال مختلف را مطرح می‌کند و در نهایت، نظر ابوالحسین بصری معتزلی را برمی‌گزیند؛ ایده‌ای که داعی را همان علم خداوند به مصلحتی می‌داند که در آفرینش مخلوقات نهفته است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰). پیشتر از علامه نیز، محقق حلی داعی را یک نحوه علم مخصوص دانسته بود (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳). با این همه، وی از چیستی این علم مخصوص و نسبتش با مطلق علم به روشنی سخنی نگفته است. هر چند می‌توان به درستی حدس زد مقصود و مراد محقق حلی از علم مخصوص، همان علم به مصلحت درون فعل می‌باشد. این مطلب را صریح‌تر در آثار کلامی ابن میثم بحرانی، متکلم بزرگ دیگری از همین مدرسه کلامی، می‌توان یافت که در این موضوع همسو و همگام با خواجه و علامه است. وی تأکید می‌کند ایده و نظریه ابوالحسین بصری را قبول دارد و برخلاف اشاعره و معتزله متقدم، اراده را امری زاید بر ذات خداوند نمی‌داند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۸۸) و با تصریح بیشتری، این همانی اراده با علم را مطرح می‌کند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، صص ۸۸-۸۹).

فاضل مقداد، از آخرین متکلمان این دوره از تاریخ کلام امامیه، از واژه داعی در تعریف اراده استفاده نمی‌کند و مستقیماً مفهومی که از داعی مد نظر دارد را در تعریف





اراده می‌آورد و تأکید می‌کند اراده یعنی همان علم به مصلحت درون فعل (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۱).

این مسئله در حالی مطرح بود که پذیرش اراده به‌عنوان یک صفت ذاتی - همچون علم و قدرت - نیز غیر قابل پذیرش بود؛ زیرا همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، با ذاتی‌دانستن اراده، امکان تبیین تحقق یک فعل و یا ترک آن از بین می‌رفت؛ چراکه اراده نیز همچون قدرت و علم، نسبت به مرادات علی‌السویه می‌شد (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

لذا این سؤال همچنان قابل طرح است که بالأخره در نظر ایشان اراده چگونه امری است؟ حادث است یا قدیم؟ تحویل اراده به داعی و یا علم «مخصوصی» که مشتمل بر مصلحتی برای انجام و یا ترک فعل است نیز مشکل را حل نخواهد کرد؛ چون به هر حال این پرسش همچنان مطرح است که همین علم مخصوص، آیا همان علم ذاتی خداوند است تا ذاتی بودن اراده را نتیجه دهد و یا در شمار علم فعلی الهی جای می‌گیرد تا از آن، حدوث اراده نتیجه گرفته شود؟

به نظر می‌رسد به نتیجه‌رساندن این کاوش، از طریق تبیین حقیقت داعی و علمی که در تعریف آن مطرح شده است ممکن خواهد بود. در واقع، پاسخ این پرسش بازبسته‌یافتن این واقعیت است که کدامین مشکل معرفتی، متکلمان مدرسه حله را به یکسان‌انگاری اراده با داعی سوق داده است؟ اشاره شد که قبل از متکلمان امامیه در حله، این جریان معتزلیان متأخر بودند که با این چالش مواجه شدند و برای حل آن به داعی خواندن اراده رو آوردند، پس باید داستان را بین جریان معتزله متأخر دنبال نمود.

۲. تحلیلی از علم‌انگاری اراده میان معتزله متأخر

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

در نگاه متقدمان از معتزله، اگرچه در مسائل نظری و مشکلات عملی، حق داوری به عقل سپرده می‌شد و احکام از مصالح و مفساد 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 متأثر از جریان‌های معرفتی‌ای دانست که بیرون از چارچوب تعالیم و حیانی وارد جامعه مسلمان شده بود، بلکه شالوده‌های عقل‌مداری این گروه را در نخستین گام، باید در عقلانیت موجود در کتاب و سنت پی‌گرفت. 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 یک نظام فکری مستقل از دیانت را در میان آن‌ها برانگیخت.

این ادعا برخاسته از پاره‌ای تحقیقات است که نشان می‌دهد متکلمان نخستین از معتزله و حتی شیعه، هرگز هیچ دستگاه فلسفی را به‌عنوان ابزار و یا چنان منبع معرفت در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی به‌استخدام نکرده و خود به تولید و تبیین مفاهیم پایه دست زدند؛ هر چند در این مسیر از مواضع و دیدگاه‌های فیلسوفان قبل از سقراط هم مطلع بودند و چه‌بسا به‌صورت پراکنده نیز از آن‌ها استفاده کرده باشند. این در حالی است که میان متأخران از معتزله، داستان به شکل دیگری رقم می‌خورد و رجوع به فلسفه مشاء و بهره‌مندی از نظام فکری آن، چنان ابزاری در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی به‌استخدام گرفته می‌شود (نک: عطایی، ۱۳۹۴، صص ۸۴-۸۵؛ خدایاری و کرباسی، ۱۳۹۴، صص ۱۱۷-۱۱۸).

اما دستاورد این چرخش روش‌شناسانه چیزی نبود جز تفسیر فلسفی برخی از آموزه‌های دینی که پیشتر در بین متقدمان از معتزله، با رجوع به قرآن و روایات نبوی به روش عقلی تبیین و تفسیر می‌شد و با این گردش روش‌شناختی، تبیین دیگری به خود گرفت. دلیل این امر نیز بیش از همه به تأثیر مفاهیم پایه در احکام فلسفی و طبعاً گرفتاری در دام نظریات فلسفی باز می‌گردد. طبیعی است آن هنگام که مفاهیم پایه یک دانش تغییر کنند، خودبه‌خود نظریات بازبسته آن مفاهیم نیز دگرگون می‌شوند. این تغییر و تحول در تعریف و ماهیت اراده خداوند میان معتزله نیز اتفاق افتاد. پیشتر اشاره شد که





نظریه پردازی در این موضوع میان معتزله، فی الجمله مسیری یکسان را می‌پیمود و هم‌داستانی شیوخ معتزله بصره بر «حدوث و فعل بودن اراده» را در پی داشت. اما این دیدگاه از ابوالحسین بصری به بعد متحول شد و صورتی دیگر به خود گرفت.

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 تفسیر 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 (تهانوی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۱۳۵، نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۴۲). لذا 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 زائد بر داعی است (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص 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، درحالی که معتزلیان پیش از او، اراده را هم در خدا و هم در انسان، امری زاید بر داعی و علم می‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶).

اما همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، این سؤال کاملاً جدی و مهم است که چرا ابوالحسین از نظریه رسمی اعتزال بصری عدول می‌کند و اراده را به داعی تحویل می‌برد؟ به گمان، پاسخ این پرسش را باید در چالش‌های معرفتی فلاسفه و متکلمان در موضوع اراده جستجو کرد. این چالش‌ها عمدتاً ریشه در تبیین‌های متفاوت دو گروه متکلمان و فیلسوفان از فعل دارد. تاریخ فکر و اندیشه نشان داده است که میان متکلمان

و فیلسوفان، حداقل 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 تشکیل می‌دهد، بدین معنا که «فعل چگونه تحقق پیدا می‌کند؟» و مورد سوم، بررسی چرایی تحقق فعل است؛ «چرا فعل محقق می‌شود؟» این پرسش‌ها چه در مورد فعل انسان و چه در مورد فعل خداوند سال‌ها میان اهل فلسفه و کلام مطرح بوده است.

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 سؤال متفاوت بوده است. به احتمال قوی، چرخش فکری ابوالحسین نیز برخاسته از چالش‌هایی معرفتی از این دست بوده است.

می‌دانیم 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 انحای مختلف اثر، تفاوت جوهری قائل نبودند. حال آنکه متکلمان، با الگوی «فاعلیت» از نظام تأثیر و تأثر سخن می‌کردند و مناط جداسازی این الگو را، به نقش «قدرت» در محقق ساختن افعال باز می‌گرداندند. 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 الحادث علی جهة الصحة». منظور از صحت در این دست تعاریف، جواز و قدرت انجام فعل بود؛ چراکه همیشگان در تعریف قدرت می‌گفتند: «صحة الفعل والترك» تا تأکید کرده باشند صحت، همان قدرت است (این تعریف و تحلیل را نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۲/م ۴۳۳/ق، ج ۱۴، ص ۲۱۴). گویی بیان متکلمان در معنای فعل، بر فاعلیتی استوار بود که مبتنی بر قدرت باشد.

اما در خصوص 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 سؤال





پاسخ روشنی داشت؛ زیرا از نظر آنان، فعل، به صرف وجود صفات ذات حاصل شدنی نیست. در نظر متکلم، گرچه با نبودن علم و قدرت فعل تحقق پیدا نمی‌کرد، اما این بدین معنا هم نبود که علم و قدرت برای تحقق فعل کافی است، بلکه تحقق فعل به امر دیگری غیر از علم و قدرت هم نیازمند است که اساساً حقیقت فعل با آن تحقق پیدا کند. آن چیز از دیدگاه متکلمان، اراده است (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ج ۲، ص ۲۶۶).

اینک سؤال 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 معناسناسانه 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 رازی نظریه وجودشناسانه متکلمان را هم بدین شرح منعکس کرده که اراده در نظر مثبتین و معتقدان به آن، 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 به ذات و لافی محل می‌دانستند (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، صص 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 می‌باشد، پس اراده می‌تواند متصف به حدوث شود. همین‌طور به یاد داریم که همین جماعت، محلی برای این امر حادث قائل نبودند و آن را عرضی لافی‌المحل می‌شناساندند.

اما با تحولی که در جریان معتزله با ظهور معتزلیان متأخر شکل گرفت، پاره‌ای از مباحث دقیق الکلام دیدگاه‌های معتزلیان متقدم کنار گذاشته شد و در عوض، نسخه‌ی مشایی آن در دستگاه کلامی معتزله پذیرفته شد. طبعاً این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع این جریان 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. بنا به تعریف معتزله متقدم، لازم نبود عرض حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند. از همین رو هم امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل وجود داشت و 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 می‌نمود. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر، امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لا فی المحل بشناسند. 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. دستاورد این اخذ و اقتباس، هم‌گرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تحلیل اراده پروردگار بود. با این حال، تبیین نسخه فلسفی اراده می‌تواند بیشتر در تحلیل و تبیین چرایی گرایش به این سمت و سو کمک و یاری‌گر باشد.

۳. نظریه فلاسفه مشاء در اراده الهی

نیازی نیست یادآوری شود که تا این دوره از تاریخ فکر و اندیشه اسلامی، تنها جریان فلسفی میان مسلمانان، جریان فلسفی مشاء با محوریت ابن سینا (متوفی ۴۲۸ق) است. منزلت و جایگاه این فیلسوف شهیر و نوآوری‌های وی در عرصه دستاوردهای فلسفی بر آشنایان به حکمت و فلسفه پوشیده نیست. او با این که در سنت تفکر مشایی ارسطو سیر می‌کرد، اختلافاتی هم با فلسفه او دارد. فاعلیت خداوند اما، یکی از همین نقاط افتراق تفکر سینوی با ارسطویی است. فاعلیت در سنت فکری ارسطویی با مفهوم «حرکت» تبیین می‌شد و خداوند محرک نخستین معرفی می‌گردید؛ اما در سنت فلسفی





سینوی، فاعلیت امری وجودی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷) و تا آن جا که وجود گسترده می شود، فاعلیت الهی امتداد می یابد؛ چه حرکتی در کار باشد و چه نباشد. این جدایی و ادبار را در تلاش ابن سینا برای تبیین اراده ذاتی خداوند هم می توان یافت که با طرح نظریه عنایت، راه به این مسیر می برد؛ حال آن که امثال افلوطین معتقد بودند نمی توان برای نخستین فاعل، اراده ای قائل بود (افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۴).

ابن سینا در نگاه وجودشناختی خویش، اراده را علت پیدایی و پیدایش می دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۹۷) و بدین سان نقش اراده را در پدید آوردن موجودات برجسته می نمود؛ اما برای ابن سینا که سلسله موجودات را به واجب الوجود منتهی می داند، این پندار دور از انتظار نیست که به طور عام، تمامی صفات و از آن جمله اراده، به واجب الوجود باز گردانده شود. وی اگرچه برای اثبات این ادعا می تواند به قاعده معروف خود «إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جمیع جهاته» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶) استناد کند، با این همه، از دو راه دیگر نیز اختصاصاً اراده را برای خداوند اثبات می کند؛ نخست با تمسک به قاعده «کل ما بالعرض، لابد أن یتهی إلى ما بالذات» و دوم از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی. ابن سینا در نخستین دلیل می کوشد تا نشان دهد همان طور که در عرصه هستی، وجود موجودات بالغیر نشان دهنده وجودی بالذات است، همچنین باید اراده ای بالذات باشد تا پاره ای از موجودات صاحب اراده بالغیر، اراده و اختیار غیر ذاتی شان، به اراده و اختیار ذاتی منتهی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۵۲). او استدلال می کند امکان ندارد موجودات صاحب اراده از واجب الوجود پدید آیند و آن واجب الوجود، خود از اراده تهی و عاری باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲). روشن است در هر یک از این دو استدلال، عینیت اراده با ذات نیز اثبات شده است. عینیت اراده با ذات، نه تنها عینیت مصداقی اراده با علم را به دنبال دارد که از جهت مفهوم و معنا نیز عین علم دانسته شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۲، ص ۳۶۷).

ابن سینا در باز گرداندن اراده به علم باری تعالی تصریح می کند که علم در خداوند همان اراده است؛ چرا که همه آنچه علم به آن تعلق می گیرد، مقتضای ذات اوست و اراده نیز به همین معناست. ابن سینا موجودات جهان را چنان که هستند مقتضای ذات

خداوند می‌داند و صلاح و نظام خیر در موجودات را اقتضای ذات باری می‌شمارد. از همین رو هم، همه چیز را مراد الهی می‌پندارد؛ چراکه اگر با ذات الهی منافات داشت، آن‌ها را خلق نمی‌کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۳۷). او که تفاوت اراده و علم را تنها در اعتبار می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۲۱) برای تحلیل چگونگی بازگشت اراده به علم، از تحلیل ارادهٔ انسان کمک می‌گیرد و با حذف کاستی‌ها و محدودیت‌های آن، همان معنا را به خداوند نسبت می‌دهد. به نظر بوعلی، اراده در انسان تابع قصد اوست و قصد، تحت تأثیر دواعی خارجی است. او تعدد ارادات مختلف در انسان را هم با تنوع دواعی او تبیین می‌کند. اما چون در مورد خداوند نمی‌توان داعی و انگیزه‌ای خارجی برای افعالش در نظر گرفت، لذا باید آنچه از او صادر می‌شود را به نحو لزوم تفسیر کرد؛ خواه لازمهٔ طبیعت و خواه لازمهٔ علمی. اما اراده نمی‌تواند لازمهٔ طبیعت خداوند باشد؛ زیرا اساساً در این لازمه، جایی برای اراده نیست و نمی‌توان چنین لزومی را برای پدید آمدن موجودات از او پذیرفت. لاجرم اراده، لازمهٔ علمی خداوند خواهد بود؛ بدین معنا که چیزی، لازمهٔ علم موجود باشد. از آن سو، چون نسبت واجب و ممکن در نظام سینوی بر اساس علم موجود به خودش تبیین و تفسیر می‌شود، پس ارادهٔ خداوند نیز به علم او به خودش باز می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۲۱). پیامد این دیدگاه در معلل بودن افعال الهی به اغراض خود را نشان می‌دهد. فلاسفهٔ مشایی، بر خلاف متکلمان که فاعلیت الهی را بالقصد می‌دانستند و معتقد بودند فعل الهی می‌تواند معلل به اغراض باشد، فاعلیت الهی را بالعناية تعریف می‌کردند و هرگونه غایت برای افعال الهی را به جز ذات باری تعالی از او سلب می‌نمودند و برای او محال می‌شمردند (خواجہ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۴۲-۱۴۴).

اما عنایت در نظر ابن سینا، به معنای آگاهی خداوند بر چگونگی موجودات در نظام خیر هستی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۲، ص ۴۱۵). بوعلی ذات خداوند را سرچشمهٔ هر کمالی می‌داند که امکان تحقق دارد. در معنای عنایت، خداوند نظام خیر را در بالاترین سطح ممکن تعقل می‌کند و سپس عالم را مطابق با آن نظامی که در نهایت خیریت، به حسب امکان تعقل کرده است، صورت می‌بندد. لذاست که عنایت از سنخ علم





و عین ذات خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۵۷). ابن سینا به یکسان بودن علم عنایی و اراده تصریح می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۸) تا اراده را همان علم ذاتی و عنایی خداوند معرفی کرده و از صفات ذات خداوند به شمار آورد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۹).

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که جریان متقدم معتزله در مقابل نگره علم‌انگاری اراده، معتقد بود که اراده از صفات فعل و قائم به ذات الهی است. همین‌طور اشاره شد که تأکید جریان فکری معتزله بر حدود اراده، بیش از همه در مقابل رویکردی بود که اصرار داشت اراده الهی را قدیم معرفی کند. اما معتزلیان هرچند برای فرار از جبر، اراده را حادث شمرده و در این مسیر به ایده عرضی لا فی المحل رسیدند، لکن از آن سو باید از چگونگی نسبت اراده - به‌عنوان یک حقیقت غیر ذاتی - با خداوند هم بحث می‌کردند. برای فائلان به ذاتی بودن اراده، عینیت ذات با صفات، راه را در نسبت‌سنجی ذات و صفات هموار می‌کرد؛ همان‌طور که فلاسفه مشایی این‌گونه اندیشه می‌کردند. اما پاسخ این پرسش برای معتزلیان معتقد به حدوث اراده دشوارتر بود؛ چراکه نمی‌توانستند «خلق» و «ایجاد» را در پاسخ به تبیین نسبت ذات با اراده به کار گیرند. این پاسخ که خداوند خالق و ایجادکننده امور و اشیاء است، آنان را با چالش دیگری روبه‌رو می‌کرد که در این صورت، اراده، فعل خدا خواهد بود و هر فعلی علی‌المبنا نیازمند اراده می‌باشد و این منجر به تسلسل می‌شود که باطل است.

اضافه بر این، محل حدوث این اراده چالشی جدی برای نظریه متکلمان بود؛ چراکه ذات خداوند نمی‌توانست محل حوادث باشد و چنین ایده‌ای مشکلات معرفتی خاص خود را به دنبال داشت؛ پس لاجرم باید موجود دیگری محل اراده باشد. اما حتی این پاسخ هم نمی‌توانست از ارتباط اراده با ذات پاسخ دهد؛ چراکه بازشدن پای موجودی دیگر غیر از خداوند در این تحلیل، عملاً راه را برای بیان نسبت اراده با خداوند مسدود می‌کرد. طرح ایده عرض لا فی المحل از سوی متقدمان معتزله، برای فرار از این

مخمسۀ فکری بود. حال آن که این ایده، جدای از ابهام درونی خود، همچنان نسبت ارادۀ خدا را با ذات تبیین نمی کرد.

به نظر می رسد همین دست مشکلات معرفتی پیش روی معتزله، به ویژه ابوالحسین و شاگردانش را به این سمت کشاند که دست از ایده معتزله قدیم برداشته و همگام با فلاسفه، اراده را در مرتبۀ ذات دنبال کنند. دیدیم که ابن سینا برای تحلیل ارادۀ الهی از تحلیل ارادۀ انسان الگو گرفت و چون نمی توانست دواعی خارجی را برای ذات الهی بپذیرد، لاجرم اراده را لازمه علمی ذات معرفی نمود. ابوالحسین بصری نیز برگرفته از تفکر سینیوی، اراده را به داعی تحویل می برد تا با این نسخه، از مشکلات پیش روی تفکر معتزله فرار کرده باشد.

او اراده را به «علم به منفعت راجحه در فعل» تبیین می کرد و در این تبیین از دو نوع علم و داعی سخن می گفت. وی معتقد بود منفعت پیش گفته از دو حال خارج نیست؛ یا به خداوند باز می گردد و نفعی برای او به هم می رساند و یا به غیر خدا باز می گردد و انجام آن منفعتی برای غیر خدا دارد. او علم به منفعت نوع اول را «داعیة الحاجة» و علم به منفعت دوم را «داعیة الاحسان» نام می نهاد و داعی حاجت را در مورد خداوند محال و منظور از علم در تعریف اراده را داعی احسان می دانست (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۹).

ابوالحسین برای تبیین داعی، از حالات انسان برای انجام افعالش کمک می گرفت و تصریح می کرد انسان ها در افعال اختیاری، قادر بر انجام یا عدم انجام افعالند و نسبت قدرت آنان بر انجام فعل و ترک آن، علی السویه و برابر است. این که چه می شود یک طرف بر طرف دیگری رجحان و برتری می یابد، محصول علم، اعتقاد و یا گمانی است که برای انسان حاصل می شود. اما این داستان تنها برای انسان ها قابل سراییدن است و در مورد خداوند قابل پذیرش نیست؛ الا این که داعی در مورد خداوند، تنها به علم مشتمل بر مصلحت غالب و برتر در فعل تفسیر و ترجمه شود (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۰۶). لذا خواجه طوسی در تبیین اندیشه ابوالحسین بصری می نویسد: وی معنای اراده را نفس داعی می داند و آن را علم خدا به مصلحت در فعل تبیین می کند تا بدین صورت، آنچه مخصص است و یک طرف فعل را بر دیگری ترجیح می دهد، نفس داعی شناسانده شده باشد.



نکته‌ای که در این جا باید مدنظر قرار داد آن است که اراده حتی تا این دوره از تاریخ کلام اسلامی همچنان حادث است، اگرچه به داعی شناسانده شود و داعی به علم. در واقع، منظور از علم در داعی، علم ذاتی که فلاسفه از آن دم می‌زدند و منشأ صدور می‌دانستند نیست، بلکه داعی یعنی علم به منفعتی که در فعل وجود دارد و فاعل را برمی‌انگیزد تا فعل را انجام دهد. طبعاً این علم در مقام فعل و علم فعلی خواهد بود. لذا متکلمانی که اراده را به علم بر می‌گردانند، قائل به ازلی بودن عالم نیستند، بلکه آن را حادث می‌شمارند؛ زیرا علم، علم فعلی است که متعلق آن امر عینی خارجی می‌باشد.

باری! داستان تحول معرفت‌شناختی تبیین اراده خداوند در بین معتزله، برای نخستین بار میان متکلمان امامیه در ری مشاهده می‌شود. گویی همان‌طور که میان اهل اعتزال، اراده از عَرَضِ حادثِ لا فی المحل به داعی تحویل برده شد، میان متکلمان امامیه این دوره نیز اراده به داعی شناسانده شد. این چرخش را به‌ویژه در اندیشه حمّصی رازی ملاحظه کردیم. این اندیشه بعدها در مدرسه حله توسط خواجه طوسی و علامه حلی به دیده قبول نگریسته شد و تا سالیانی دراز میان امامیه، چونان نظریه اساسی آنان در هویت‌بخشی به اراده الهی به ایفای نقش می‌پرداخت.



نظر
مقدّم

فهرست منابع

۱. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (به اهتمام عبدالله نورایی). تهران: دانشگاه تهران.
 ۲. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «الف»). التعليقات (حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
 ۳. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ب»). الشفاء (الالهيات) (مصحح: سعید زاید). قم: مكتبة آية الله المرعشي علیه السلام.
 ۴. ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام (محقق: احمد الحسینی؛ به اهتمام محمود المرعشی). قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشي النجفی علیه السلام.
 ۵. افلوطين. (۱۴۱۳ق). اثولوجيا (محقق: عبدالرحمن بدوی). قم: انتشارات بيدار.
 ۶. اقوام کرباسی، اکبر؛ خدایاری، علی نقی. (۱۳۹۴). مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم. نقد و نظر، ۲۰(۷۷)، صص ۱۱۵-۱۵۱.
 ۷. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۵). تحلیل وجودشناسانه از سیر تطور اراده در نظام فکری معتزله. تحقیقات کلامی، ۴(۱۴)، صص ۴۳-۶۲.
 ۸. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۸الف). تحلیلی از هم آوایی شیخ مفید با معتزله بغداد در تبیین ماهیت اراده خداوند. معرفت کلامی، دوره ۱۰(۲۳)؛ صص ۷-۱۸.
 ۹. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۸ب). هم سویی خط فکری سید مرتضی با معتزلیان بصری در تبیین ماهیت اراده خداوند. پژوهش نامه فلسفه دین، ۱۷(۳۳)، صص ۴۳-۶۲.
- DOI 10.30497/PRR.2019.2511
۱۰. اقوام کرباسی، اکبر؛ سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۸). نقش نظریه معنا در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا. نقد و نظر، ۲۴(۹۶)، صص ۶-۲۷. DOI: 10.22081/jpt.2020.68164
 ۱۱. تهانوی، محمدعلی. (۱۳۷۴ق). موسوعة کشاف الاصطلاحات (تقدیم و اشراف و مراجعه د. رفیق المعجم، تحقیق د. علی دحروج، ج ۱). بیروت: مكتبة اللبان.





۱۲. حمّصی رازی، سدیدالدین محمود. (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد (محقق: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۱). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. خواجه طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۵). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. خواجه طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
۱۵. رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۷). فرقه‌های اسلامی در ایران سده‌های میانه. تهران: بصیرت.
۱۶. رفاعه، ابراهیم. (۱۳۹۴). معجم المصطلحات الكلامية (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (محقق/ مصحح: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.
۱۸. عطایی نظری، حمید. (۱۳۹۴). تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی و نقش ابن سینا در آن. نقد و نظر، ۲۰ (۷۷)، صص ۸۱-۱۱۴.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت. قم: الشریف الرضی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۰). مناهج الیقین فی اصول الدین (محقق: محمدرضا الانصاری). قم: بوستان کتاب.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح و تعلیق: آیه‌الله حسن زاده الآملی). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۷). نهاية المرام فی علم الکلام (محقق: فاضل العرفان؛ تحت اشراف جعفر السبحانی، ج ۳). قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
۲۳. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله الاسدی السیوری الحلی. (۱۴۲۲ق). لواع الالهية (حقیقه و علق علیه محمد علی القاضی الطباطبائی). قم: حوزه علمیه قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.

۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). المطالب العالية من العلم الإلهي (محقق: دكتور احمد حجازی السقاء، ج ۲). بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۳۶ق). نهاية العقول فی درایة الاصول (محقق: سعید عبد اللطیف فودة). بیروت: دار الذخائر.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین (محقق: دكتور احمد حجازی السقاء، ج ۱). قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۲۷. قاضی عبدالجبار (عبدالجبار بن احمد اسدآبادی). (۱۴۲۲ق). قوام الدین مانکدیم، شرح الأصول الخمسة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. قاضی عبدالجبار (عبدالجبار بن احمد اسدآبادی). (۲۰۱۲م/۱۴۳۳ق). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (دراسة و محقق: محمد خضر نبهاء، ج ۱۴). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۳۷۳). المسلك فی اصول الدین (محقق: رضا استادی). مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۱. ملاحمی خوارزمی. (۱۳۸۷). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تهران - برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین (محقق و تقدیم: ویلفرد مادیلونگ). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۳۳. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۹۰). المعتمد فی اصول الدین. تهران: میراث مکتوب.



نظر
مکتوب

References

1. Aflootin. (1413 AH). *Theology*. (Badawi, A, Ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
2. Allameh Heli, H. (1363 AP). *Anwar al-Malakut fi Sharh Al-Yaqut*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Persian]
3. Allameh Heli, H. (1377 AP). *Nahayat al-Maram fi Ilm al-Kalam*. (Fazil al-Irfan, Ed., under the supervision of Ja'far al-Sabhaani, vol. 3). Qom: Al-Imam al-Sadiq Institute. [In Persian]
4. Allameh Heli, H. (1390 AP). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. (Al-Ansari, M. R. Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
5. Allameh Heli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. (Aya-tollah Hassanzadeh Al-Amli, Ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
6. Aqwam Karbasi, A. (1395 AP). Ontological analysis of the evolution of the will in the Mu'tazilite intellectual system. *Theological Research*, 4(14), pp. 43-62. [In Persian]
7. Aqwam Karbasi, A. (1398 AP). Alignment of Seyyed Morteza's line of thought with visual Mu'tazilites in explaining the nature of God's will. *Journal of Philosophy of Religion*, 17(33), pp. 43-62. DOI 10.30497 / PRR.2019.2511. [In Persian]
8. Aqwam Karbasi, A. (1398 AP). An analysis of the harmony of Sheikh Mufid with the Mu'tazilites of Baghdad in explaining the nature of God's will. *Ma'arif al-Kalami*, 10(23); pp. 7-18. [In Persian]
9. Aqwam Karbasi, A., & Khodayari, A. N. (1394 AP). The encounter of Imamiyah theologians with philosophy in the seventh century. *Journal of Naqd va Nazar*, 20(77), pp. 115-151. [In Arabic]
10. Aqwam Karbasi, A., & Sobhani, M. T. (1398 AP). The role of the theory of meaning in explaining Hisham Ibn Hakam from the nature of God's will. *Journal of Naqd va Nazar*, 24(96), pp. 6-27. DOI: 10.22081 / jpt.2020.68164. [In Persian]



11. Atai Nazari, H. (1394 AP). The epistemological evolution of the Imamiyah theology in the Middle Ages and the role of Ibn Sina in it. *Naqd va Nazar*, 20(77), pp. 81-114. [In Persian]
12. Fakhr Razi, M. (1407 AH). *al-Matalib al-Aliyah min al-Ilm al-Ilahi*. (Hejazi Al-Saqqqa, A, Ed. vol. 2). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
13. Fakhr Razi, M. (1436 AH). *Nahayat al-Uqul fi Dirayah al-Usul*. (Abdul Latif Fooda, S. Ed.). Beirut: Dar al-Zakha'ir. [In Arabic]
14. Fakhr Razi, M. (1986). *Al-Arba'ain fi Usul al-Din*. (Ahmad Hejazi Al-Saqqqa, Ed. vol. 1). Cairo: Al-Azhariyah Public Library.
15. Fazel Miqdad, J. (1422 AH). *Lawami' al-Ilahiyah*. (Al-Qazi Al-Tabatabai, M. A, Ed.). Qom: Qom Seminary: Islamic Propaganda Office, Publishing Center. [In Arabic]
16. Hemsî Razi, S. (1412 AH). *Al-Manqaz min al-Taqlid*. (Islamic Publishing Foundation, Ed. vol. 1). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
17. Ibn Meysam, M. (1406 AH). *Qawa'id al-Maram fi ilm al-Kalam*. (Al-Husseini, A., & Al-Marashi, Ed.). Qom: The Library of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. [In Arabic]
18. Ibn Sina, M. (1363 AP). *Al-Mabda' va al-Ma'ad*. (Noura'ei, A, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
19. Ibn Sina, M. (1404 AH). *Al-Shifa*. (Theology). (Zayed, S, Ed.). Qom: Ayatollah Al-Marashi Library. [In Arabic]
20. Ibn Sina, M. (1404 AH). *Al-Ta'aliqat*. (Badawi, A, Ed.). Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
21. Khajeh Tusi, N. (1365 AP). *Tajrid al-Itiqad*. (Hosseini Jalali, Ed.). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Persian]
22. Khajeh Tusi, N. (1375 AP). *Sharh al-Isharat va al-Tanbihat*. (vol. 3). Qom: Al-Balaghah Publications. [In Persian]



23. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Ghaffari, A. A., & Akhundi, M, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
24. Malahami Kharazmi, M. (1386 AP). *Al-Faeq Fi Usul al-Din*. (Madilong, W, Ed.). Tehran: Wisdom and Philosophy Research Institute. [In Persian]
25. Malahami Kharazmi. (1387 AP). *Tohfat al-Mutakelemin fi al-Rad ala al-Falasafah*. Tehran - Berlin: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
26. Malahmi Kharazmi, M. (1390 AP). *Al-Mutamid fi Usul al-Din*. Tehran: Written Heritage. [In Persian]
27. Mohaqeq Heli, J. (1373 AP). *Al-Maslak fi Usul al-Din*. (Ostadi, R, Ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
28. Qazi Abd al-Jabbar. (Abdul Jabbar bin Ahmad Asadabadi). (1422 AH). *Qawam al-Din Mankadim*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
29. Qazi Abdul Jabbar (Abdul Jabbar bin Ahmad Asadabadi). (1433 AH). *Al-Muqni fi Abwab al-Tawhid va al-Adl*. (Nabha ', M. Kh, Ed., vol. 14). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
30. Rahmati, M. K. (1387 AP). *Islamic sects in Iran in the Middle Ages*. Tehran: Basirat. [In Persian]
31. Rofa'ah, Ebrahim. (1394 AP). *Dictionary of Theological Terms*. (Vol. 1). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
32. Sheikh Saduq, M. (1398 AH). *Al-Tawhid*. (Husseini, H, Ed.). Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
33. Tahanoi, M. A. (1374 AH). *Mawsu'ah Kashaf al-Istilahat*. (Al-Ajma, R., & Ali Dahrouj, Ed. vol. 1). Beirut: Maktabah al-Lubnan. [In Arabic]



۱۳۶

نگار
خانه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱