

The Nature and Relationships of the Divine Will from the Point of View of Sheikh Mofid and Mu'tazili of Baghdad

Saeed Salimi *

Assistant Professor, Department of Education,
Supreme Leader Representation in Universities,
Tehran, Iran

Abstract

One of the attributes used in the verses of the Holy Qur'an and the traditions of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) about God Almighty is the attribute "will". There is no difference between theologians and sages in being a disciple of Almighty God, but there is a difference in the interpretation of God's will. In his numerous theological works, Sheikh Mofid does not consider the divine will to be a true, soulful, and inherent attribute of God Almighty, but rather a virtual, current, and external attribute, and he considers addressing it as entering into the language of Sharia; like the attributes of anger, satisfaction, love, and hatred, which the intellect does not accept to attribute them to God Almighty. Like the Mu'tazili theologians of Baghdad of his time, he considers divine will to be the essence of divine action and contrary to knowledge and power. He also separates the will from accompanying the essence and being at the level of the essence, and in line with the traditions, calls it accidental and non-eternal, while knowledge and power are among the true and inherent attributes of God. Bada is in the form of the first verb (before bada) and second verb (after bada), both of which are the soul of a verb and a stage of development, and bada is in the legislative will (commanding the good verb) and is interpreted as abrogation. From his point of view, destiny takes precedence over a will. Shaykh Mufid, along with the Mu'tazila of Baghdad, denied the inclusion of God's creative will in all matters due to not attributing Qaba'ah to God.

Keywords: Sheikh Mufid, Will, Science, Power, Bada, Judgment, Formative and Legislative Will.

* Corresponding Author: s.bigarar@yahoo.com

How to Cite: Salimi, Saeed (2022). The Nature and Relationships of the Divine Will from the Point of View of Sheikh Mofid and Mu'tazili of Baghdad. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (5). 249-270.



----- پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----

دوره ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۷۰-۲۴۹

jcst.atu.ac.ir

DOI: 10.22054/JCST.2023.72092.1111

چیستی و مناسبات اراده الهی از نگاه شیخ مفید و معتزله بغداد

سعید سلیمی  *

استادیار گروه معارف نهاد رهبری در دانشگاه‌ها، تهران، ایران

چکیده

یکی از صفاتی که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام در مورد خداوند متعال به کار رفته، صفت «اراده» می‌باشد. در مرید بودن خدای متعال بین متکلمان و حکیمان اختلافی نیست؛ اما در تفسیر اراده خدا اختلاف وجود دارد. شیخ مفید در آثار متعدد کلامی خود، اراده الهی را صفتی حقیقی، لافسه و ذاتی برای خداوند متعال ندانسته، بلکه صفتی مجازی، فعلی و خارج از ذات ارزیابی می‌کند و پرداختن به آن را از باب ورود در لسان شرع می‌داند؛ همانند صفات غضب، رضایت، حب و بغض که عقل اتصاف آنها برای خداوند متعال را نمی‌پذیرد. وی مانند متکلمین معتزلی بغداد هم عصر خود، اراده الهی را عبارت از نفس فعل الهی و مغایر با علم و قدرت می‌داند. نیز اراده را از همراهی با ذات و در مرتبه ذات بودن عزل می‌کند و همگام با روایات، آن را حادث و غیر ازلی می‌خواند، در حالی که علم و قدرت از صفات حقیقی و ذاتی خداوند نزد وی هستند. بداء در مرحله اراده تکوینی به صورت فعل اول (قبل از بداء) و فعل ثانی (پس از بداء) می‌باشد که هر دو، نفس فعل و مرحله ای از تکوین می‌باشد و از بداء در اراده تشریحی (امر به فعل حسن در تشریح) به نسخ تعبیر می‌شود. قدر و قضاء از نگاه وی بر اراده (نفس فعل) تقدم دارد. شیخ مفید همگام با معتزله بغداد، بخاطر عدم انتساب قبائح به خداوند، منکر شمول اراده تکوینی خداوند در همه امور بودند.

کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، اراده، علم، قدرت، بداء، قدر و قضاء، اراده تکوینی و تشریحی.

۱. مقدمه

یکی از صفاتی که در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام به خداوند متعال نسبت داده شده، صفت «اراده» می باشد. در مرید بودن خدای متعال بین متکلمان و حکیمان اختلافی نیست؛ اما در تفسیر اراده خدا اختلاف وجود دارد، که به چند مورد اشاره می شود:

الف. متکلمان معتزله، معانی مختلفی از اراده را ذکر کرده اند. ابوالحسین بصری از معتزله، اراده را علم خدای تعالی به مصالحی در فعل می داند و اراده را به صفت علم برمی گرداند و این علم را «داعی» می نامد. کعبی، اراده الهی را به معنای علم داشتن او به افعال می داند. ابوهاشم و ابوعلی از معتزله معتقدند: اراده خدا حادث است؛ ولی نه در محل. کرامیه اراده را حادث در ذات خدا دانسته اند. نظام اراده خدا را همان فعل یا امر یا حکم او می داند. خلاصه اینکه هر چند معتزله در مرید بودن خداوند سبحان متفق اند، در معنای اراده اختلاف کرده اند (ر.ک؛ حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۲؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۹۷).

ب. اراده تکوینی خداوند عبارت است از علم خداوند به این که فعل هماهنگ با نظام خیر و احسن است. این نظریه مشهور میان فلاسفه اسلامی است (ر.ک؛ محقق سبزواری ۱۳۶۹-۷۹: ۳/۶۴۹؛ صدرالمتهلین ۱۹۸۱: ۶/۳۱۷).

ج. اراده خداوند صفتی است غیر از علم و قدرت و دیگر صفات ذاتی، و از صفات ذاتی و ازلی خداوند است. این نظریه مورد قبول اشاعره است (ر.ک؛ ایجی ۱۳۲۵: ۸/۸۱-۸۷).

د. حقیقت اراده، ابتهاج و رضا است و بر دو قسم است:

ابتهاج و رضای ذاتی که اراده ذاتی است، و ابتهاج و رضای فعلی که اراده فعلی است. از آن جا که خداوند وجود صرف و محض است، مبتهج بالذات است، و ذات او مرضی ذاتش می باشد. (رضای بالذات = اراده ذاتی)، و از طرفی، ابتهاج و رضای ذاتی مستلزم ابتهاج و رضا در مرحله فعل است، زیرا: من أحب شیئاً أحب آثاره. (ابتهاج و رضا در مرحله فعل = اراده فعلی) محقق اصفهانی معروف به کمپانی این نظریه را برگزیده است (ر.ک؛ محقق اصفهانی ۱۳۷۴: ۱/۱۱۶).

هـ. گروهی قائلند که وقتی گفته می شود خداوند مُرید است، این صفت مشتق از فعل اراده نیست بلکه خدا از آن جهت متصف به این صفت است که بر این حالت معقول است. پس مُرید بودن خدای

سبحان، متخذ از فعل ارادی که مستلزم وجود مراد در خارج باشد نیست؛ بلکه به این علت به این صفت متصف است که این طور می‌توان در مورد او اندیشه کرد (ر.ک؛ علم الهدی ۱۳۷۰: ۶۰۰).
و. برخی از متکلمان، اراده خدا را نفس فعل او (در تکوین) و امر او به فعل حسن (در تشریح) می‌دانند (ر.ک؛ طوسی ۱۴۰۷: ۱۲۱-۱۱۸؛ مفید ج ۱۴۱۳: ۵۴).

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی درباره اراده الهی از نگاه شیخ مفید^۱، مانند گذری بر آراء شیخ مفید پیرامون صفات الهی از علی ربانی گلپایگانی یا اراده خداوند از دیدگاه شیخ مفید از احمد بهشتی، انجام گرفته شده است. اما پژوهشی که چیستی اراده و مناسبات آن با ذات و دیگر صفات الهی را بررسی کند، انجام نگرفته است و ویژگی این مقاله در پاسخ به همین پرسش است. در این مقاله به بررسی صفت اراده الهی از نگاه شیخ مفید و همچنین مناسبات اراده با ذات، علم، قدرت، بداء، قدر و قضاء و اراده تکوینی با تشریحی از نگاه وی پرداخته می‌شود.

۱. ابو عبدالله محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید، از بزرگان شیعه و از نوادر کلام و فقه است. وی در سال ۳۳۶ق (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۲) یا ۳۳۸ق (ندیم، بی تا: ۲۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۹)، پنج یا هفت سال پس از غیبت کبری و در دوران حکومت آل بویه به دنیا آمد. محل ولادت شیخ مفید یکی از مناطق اطراف بغداد است. بعدها همراه پدر به بغداد آمد و نزد اساتید عصر خود تحصیل نمود (حلی، ۱۴۱۰: ۳/۶۴۸). پدر شیخ مفید در «واسط» معلم بود؛ ولی به علت نامعلومی در «عکبری» کشته شد (ابن حجر، ۱۳۹۰: ۵/۳۶۸).
شیخ مفید را «ابن المعلم» می‌نامیدند؛ چرا که پدرش ملقب به معلم بود. یکی دیگر از القاب او «مفید» است و سبب شهرت او به مفید مناظره‌ای بود که با یکی از متکلمان معتزلی داشته و وی مفید را به این لقب خطاب کرده است. در اینکه آن شخص علی بن عیسی رمانی یا قاضی عبدالجبار بوده، اختلاف است (در این باره رک: خویی، ۱۴۱۳: ۱۸/۲۲۰).
سال بعد از وفات شیخ، طبرسی (م ۵۴۸ ق) در ضمن گزارش توقعات صادر شده از ناحیه امام زمان (عج)، بیان نمود که لقب «مفید» را امام زمان (عج) به شیخ داده است (طبرسی، ۱۳۸۹: ۲/۳۲۲). ابن شهر آشوب نیز این گزارش را نقل کرده است (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۴۷). این در حالی است که نه ابن ندیم و نه هیچ یک از شاگردان شیخ چنین چیزی را گزارش نکرده‌اند. افزون بر این در صدور توقعات از جانب امام زمان (عج) به شیخ مفید، تردید شده است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۸/۲۲۰).

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش، تحلیلی توصیفی با رویکرد تطبیقی می‌باشد.

۲. مفهوم‌شناسی اراده

«اراده» از ریشه «رود» و به معنای خواستن و قصد کردن است. از سیبویه نقل شده است که: «ارادتی بهذا لک ای قصدی بهذا لک» (ابن منظور ۱۴۱۴: ۱۸۸/۳). همچنین ثعلب گفته است «اراده»، هم به معنای محبت و دوست داشتن می‌آید و هم برای غیر محبت (همان). به نظر می‌رسد در لغت، اراده به معنای محبت و دوست داشتن، همان معنای خواستن است و اراده برای غیر محبت، همان قصد کردن است. بنابراین «اراده» حداقل در دو مورد به کار می‌رود؛ یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم و عزم بر انجام کار (ر.ک؛ مصباح یزدی ۱۳۸۹: ۴۹۸).

«اراده» در فرهنگ‌های فلسفی به معنای «خواستن، قصد کردن، توجه کردن، اشتیاق به انجام کار و طلب کردن» آمده است (ر.ک؛ سجادی ۱۳۶۱: ۴۳).

۳. اراده در قرآن

«اراده» در قرآن معانی مختلفی دارد. گاهی اراده در معنای حکم به کار رفته است، مانند آیه: ﴿إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...﴾ (احزاب / ۱۷) و گاهی هم از اراده معنای «امری و فرمان» مورد نظر است، مثل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَكَأَيِّرِدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره / ۱۸۵)؛ یعنی خداوند به شما امر به آسان‌گیری و نه سخت‌گیری نموده است.

گاهی اراده در مورد انسان به معنای «قصد» استعمال می‌شود، مانند: ﴿لَا يَرِيدُونَ غُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَكَأَيِّرِدُونَ غُلُوًّا فِي الْأَرْضِ﴾ (قصص / ۸۳) گاهی کلمه اراده در فاعلی که فاقد اختیار است (فاعل بالطبع) به کار رفته است؛ مانند ﴿جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ﴾ (کهف / ۷۷).

در بین معانی پیش گفته، دو معنای «حکم» و «امر» را می‌توان به خدا نسبت داد. راغب اصفهانی هم همین دو معنا را به خداوند نسبت داده است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱).

۴. صفت و اقسام آن از نگاه شیخ مفید

شیخ مفید، تعریف خاصی از صفت دارد و می‌گوید:^۱

"حقیقت صفت عبارت است از آنچه از معنایی استفاده شده که به موصوف و آنچه با موصوف در آن معنا شریک است، اختصاص دارد، خبر می‌دهد. و چنین نخواهد بود مگر آنکه گفتار یا نوشتاری باشد که بر آنچه نطق بر آن دلالت می‌کند، رهنمون بوده و جانشین آن گردد و این مذهب اهل توحید است و گروهی از اهل تشبیه با آن مخالفت نموده‌اند" (مفید، ۱۴۱۳: ۵۶).

از ظاهر عبارت‌های فوق به دست می‌آید که مقصود از نطق، عقل، اندیشه و مفاهیم ذهنی است که بر مصادیق خارجی دلالت می‌کنند و قول و کتابت در این جهت نماینده آنهاست. بنابراین در مورد صفت و توصیف، این امور تحقق می‌یابد:

(الف) موصوف که از آن به ذات و مسمی نیز تعبیر می‌شود؛

(ب) خواص و ویژگی‌های موصوف؛

(ج) معانی ذهنی (نطق) که بر خواص و ویژگی‌های موصوف دلالت می‌کنند؛

(د) الفاظ و کلماتی که بیانگر خواص و ویژگی‌ها می‌باشند.

وی صفات الهی را بر دو گونه صفات ذات و صفات افعال ترسیم کرده و می‌گوید:

«صفات خدای تعالی بر دو گونه است: یکی منسوب به ذات است که آن را صفات ذات می‌گویند، دومی منسوب به افعال است و صفات افعال نامیده می‌شود. معنی اصطلاح «صفات الذات» ما این است که ذات شایسته معنای این صفات است- و نه معنایی جز اینها- به شایستگی و استحقاق ضروری و معنی «صفات الافعال» آن است که این صفات به وجود فعل تحقق پیدا می‌کند و پیش از وجود فعل چنین نیست. صفات ذات خدای تعالی توصیف کردن او است به اینکه زنده و توانا و داناست و توصیف کردن خدای تعالی به صفات افعال همچون این گفته ما است که خدا روزی دهنده و زندگی بخش و میراننده و آغازکننده و بازگرداننده است.

۱. و أقول إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف و ما شار فيه و لا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولاً أو كتابةً يدل على ما يدل النطق عليه و ينوب منابه فيه و هذا مذهب أهل التوحيد و قد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه

فرق میان صفات ذات و صفات افعال آن است که در صفات ذات نمی‌توان صاحب آنها را به ضد آنها توصیف کرد و نه او را از داشتن خود آن صفات خالی شمرد، در صورتی که در صفات افعال وصف کردن کسانی که شایسته آنها هستند به ضد آنها یا تهی بودن آنها از خود آن صفات درست است. آیا نمی‌بینی که خدا را نمی‌توان بدان وصف کرد که میرنده و ناتوان و نادان است، و نیز وصف کردن او به اینکه از زنده و دانا و توانا بودن بیرون است درست نیست؟ ولی می‌توان او را بدین گونه وصف کرد که امروز آفریننده و روزی دهنده به زید و میراننده عمرو و آغازکننده فلان چیز خاص یا بازگرداننده آن به زندگی نیست. و او را عزّ و جلّ می‌توان بدان وصف کرد که روزی دهنده و بازدارنده و زنده کننده و میراننده و آغازکننده و بازگرداننده و هستی‌بخش و نابودکننده است» (مفید الف ۱۴۱۳: ۴۲).

الف. اراده الهی، صفتی مجازی نه حقیقی

شیخ مفید در کتاب الاراده^۱ بعد از ابطال اقوال در مورد اراده الهی که از سوی متکلمین معتزلی و اشعری وارد شده است، نتیجه می‌گیرد که اراده الهی، صفتی حقیقی نمی‌تواند برای خداوند متعال باشد.

۱. " لا یخلو تعالی جده أن یكون مریدا لنفسه أو یارادة و لا یجوز أن یكون مریدا لنفسه لأنه لو كان كذلك لوجب أن یكون مریدا للحسن و القبح و قد دل الدلیل علی أنه لا یرید القبح و لا یفعله. و لا یجوز أن یكون مریدا یارادة لأنها لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة و لا یجوز أن تكون معدومة لأن المعدوم لیس بشیء و لا یوجب لغيره حکما. و إن كانت موجودة لم تخل من أن تكون قديمة أو محدثة فإن كانت قديمة و جب تماثلها للقديم تعالی و كذلك السوادان و البياضان فیجب تماثل القديمین كذلك. و أيضا فلو كان مریدا یارادة قديمة لوجب قدم المرادات بأدلة قد ذكرت فی مواضعها. فلم یبق إلا أن یكون تعالی مریدا یارادة محدثة و هذا باطل من حیث كانت الإرادة عند مثبتها عرض و الأعراس لا تقوم بأنفسها و لا بد لها من محال و لم تخل محل هذه من أن یكون هو أو غيره و محال كونه تعالی محل شیء من الأعراس لقدمه. و لا یجوز أن یكون مریدا یارادة محدثة تخل فی غيره لوجب رجوع حکمها إلى المحل و لا یصح أن یكون حکمها راجعا إلى محلها و یكون تعالی مریدا بها و وجودها لا فی محل غیر معقول و إثبات ما لیس بمعقول يؤدي إلى الجهالات فثبت أنه مرید مجازا لا حقیقة فتأمل ذلك

وی اراده را صفت ذات و لافسه نمی‌داند چرا که در این صورت استناد قبائح به حق تعالی لازم می‌آید که پذیرفتنی نیست. نیز اراده صفتی زاید بر ذات نمی‌تواند باشد که محذوراتی در پی دارد، پس نتیجه می‌گیرد که اراده الهی صفتی حقیقی نیست و مجازی است (ر.ک؛ مفید د ۱۴۱۳: ۷-۱۲).

شیخ ابوالفتح کراجکی از نامدارترین شاگردان شیخ مفید که زیاد تحت تاثیر آرای کلامی استادش است، صفات الهی را به حقیقی و مجازی تقسیم‌بندی کرده و سپس صفات حقیقی را به صفات ذات و صفات افعال تقسیم می‌کند؛ وی می‌گوید:

«اعلم أن جميع ما يُوصفُ به على حقيقة و المرادُ به معنى الوصفِ. و قسمٌ يُوصفُ به مجازاً و إتساعاً و المرادُ به غيرُ حقيقة ذلك الوصف. و صفاتُ الحقائق تنقسم أيضاً قسمين».

فقسم صفات ذاتیه و هی التي لم یزل علیها و لا یزول عن استحقاقها. و قسم صفات أفعال و هی التي تجددت عند فعله الأفعال و لا یصح أن یقال إنه علیها فیما لم یزل " (کراجکی (بی‌تا): ۱/ ۷۴).

صفاتی که بر خداوند متعال حمل می‌شود بر دو گونه می‌باشد. قسمی صفات حقیقی است که دربرگیرنده معنای حقیقی وصف می‌باشد و قسمی به صورت مجازی بر خداوند حمل می‌شود که مراد از آنها غیر از معنای حقیقی وصف است.

صفات حقیقی نیز بر دو گونه ذاتی و فعلی می‌باشد. صفات ذاتی صفات همیشگی و استحقاقی می‌باشند ولی صفات فعلی صفاتی تجددپذیر است که با انجام فعل به آن متصف می‌شود.

سپس به تبیین بیشتر صفات ذات و صفات افعال پرداخته و فرقه‌های بین این دو گونه صفات را ترسیم می‌کند. کراجکی به تبعیت از استادش شیخ مفید، برخی صفات الهی مانند صفات مرید، کاره، غضبان، راضی، محب، مبغض، سمیع و بصیر را صفاتی مجازی می‌داند که فقط بخاطر ورود در لسان سمع به آنها پرداخته می‌شود. وی می‌گوید:

"فأما الذي يُوصفُ اللهُ تعالی به و مرادنا به غيرُ حقيقة الوصفِ فی نفسه فهو كثيرٌ فمنه مریدٌ و کارهٌ و غضبانٌ و راضٍ و محبٌ و مبغضٌ و سمیعٌ و بصیرٌ و راءٍ و مدرکٌ فهذه صفاتٌ لا تدلُّ علی وجوبِ صفةٍ یتصفُ بها و إنما نحن مُتبعونٌ للسمع الواردِ بها و کم یرد السمعُ إلا علی مجازِ اللغه و إتساعاتها و المرادُ بكلِّ صفةٍ منها غيرُ حقیقتها" (کراجکی، بی‌تا: ۱/ ۷۸).

پس همانا آن دسته از صفاتی که خداوند متعال به آنها توصیف می‌شود در حالی که مراد ما غیر از معنای حقیقی و صف است، تعداد این گونه صفات زیاد است مانند مرید و کاره و غضبان و راضی و محب و مبغض و سمیع و بصیر و رائی و مدرک. پس این گونه صفات دلالت بر وصفی حقیقی در مورد خداوند ندارند و همانا ما در این صفات تابع سمع وارده هستیم و سمع (لسان شرع) نیز وارد نشده است مگر به صورت مجاز لغوی. و مراد در این صفات، غیر معنای حقیقی‌شان می‌باشد.

۴. معنای اراده و مرید

شیخ مفید بعد از بررسی تعریف اراده و مرید در مورد انسان چنین نتیجه می‌گیرد که این تعریف از صفت اراده و در نتیجه مرید بودن حق تعالی در مورد خداوند متعال به صورت حقیقی صدق نمی‌کند و به خاطر ورودش در لسان شرع و روایات باید به صورت استعاری و مجازی بر خداوند متعال حمل کرد. تعریف وی این گونه است:

«اراده‌ای که عبارت است از قصد ایجاد یکی از دو ضدی که به قلب اراده کننده خطوط کرده، ایجاب کننده مراد است و محال است که اراده موجود شود و مراد، بعد از آن مرتفع گردد، مگر این که دیگری از فعل مرید، منع کند» (مفید ج ۱۴۱۳: ۱۰۳).

بدیهی است که اراده به معنای فوق، هرگز بر ذات خداوند متعال، صادق نیست؛ بلکه باید او را از داشتن چنین اراده‌ای تنزیه کرد. همانطور که، شیخ مفید صفت حیات و علم و قدرت را از صفات ذات دانسته و نامی از صفت اراده، در زمره صفات ذات نبرده است.

شیخ مفید در تبیین معنای مرید و نحوه به دست آمدن این صفت در انسان، اتصاف چنین صفتی را برای خداوند متعال حقیقی ندانسته و استعاری و مجازی می‌داند. وی می‌گوید:

«بدان همانا مرید در حقیقت و معقول کسی است که قصدکننده به یکی از دو ضدی است که به ذهنش خطوط کرده که موجب می‌شود یکی را قصد و ایثار کند نه دیگری را. و چنین حالتی از صفات مخلوقین است که اتصاف خداوند متعال به آن در حقیقت محال است. زیرا بر خداوند خواطر عارض نمی‌شود و نیازی به کمترین فکر و نظر ندارد، پس بنابراین معنای اینکه خداوند مرید است این است که

افعال الهی واقع می‌شود و او عالم به افعالش است و ساهی افعالش نیست و به سببی که ایجاب‌کننده و غیر از خودش باشد، نیست» (مفید د ۱۴۱۳: ۸؛ کراجکی بی تا: ۷۹/۱).

۵. اراده الهی همان فعل اوست

شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات به صراحت اعلام می‌کند که اراده الهی برای افعالش، همان افعالش می‌باشد و اراده الهی برای افعال مخلوقاتش، امر کردنشان به افعالشان است. وی می‌گوید:

«و أقولُ إنَّ اللهَ تعالى مريدٌ من جهة السمع و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن و لا أوجبُ ذلكَ من جهة العقول. و أقولُ إنَّ إرادةَ الله تعالى لِأفعاله هي نفسُ أفعاله و إرادته لِأفعالِ خلقه أمره بِالْأفعالِ و بهذا جاءت الآثارُ عن أئمة الهدى من آلِ محمد ع و هو مذهبُ سائرِ الإمامية إلَّا من شدَّ منها عن قرب و فارق ما كان عليه الأسلافُ و إليه يذهب جمهورُ البغداديين من المعتزلة و أبو القاسم البلخي خاصة و جماعة من المرجئة و يخالف فيه من المعتزلة البصريون و يوافقهم على الخلاف فيه المشبهةُ و أصحابُ الصفات» (مفید ج ۱۴۱۳: ۵۴).

«من می‌گویم که خدا از جهت سمع (وحی) و پیروی از قرآن و تسلیم به چیزهایی که در آن آمده مرید است، و این را به استدلال عقلی واجب نمی‌دانم. من می‌گویم که اراده خدای تعالی برای افعالش خود آن افعال است، و اراده‌اش برای افعال آفریدگانش، فرمان دادن او به این افعال است، و از امامان راهنما از آل محمد (ص) اخباری در این باره رسیده است. این مذهب جمهور معتزله بغدادی و بالخاصه ابو القاسم بلخی و نیز مذهب گروهی از مرجئه است. معتزله بصره با آن مخالفند و در این مخالفت مشبهه و اصحاب صفات با ایشان شریکند».

نکته قابل توجه این است که شیخ مفید و بیشتر متکلمین مدرسه بغداد به یکباره مراتب فعل الهی را که در مدرسه کوفه و قم (برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم السلام) مطرح بوده است را کنار گذاشته و اراده را همان فعل می‌داند با اینکه اراده از مراتب فعل الهی است.

در روایتی از امام رضا علیه السلام خطاب به یونس بن عبدالرحمن مراتب فعل الهی و معانی آنها بیان شده است؛ مثلاً مشیت را یاد (خواست) اول و اراده را عزم بر آن خواست می‌داند:

«يَا يُونُسُ تَعَلَّمْ مَا الْمَشِيئَةُ قُلْتُ لَأَقَالَ هِيَ الذِّكْرُ الْأَوَّلُ فَتَعَلَّمْ مَا الْإِرَادَةُ قُلْتُ لَأَقَالَ هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ فَتَعَلَّمْ مَا الْقَدَرُ قُلْتُ لَأَقَالَ هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ قَالَ ثُمَّ قَالَ وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ» (کلینی ۱۴۱۳: ۱/۱۵۸).

ای یونس، می‌دانی مشیت چیست؟ گفتم: نه، فرمود: نخستین یادآوری. می‌دانی اراده چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن عزم و آهنگ بر چیزی است که می‌خواهد. می‌دانی قدر چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن اندازه‌گیری و مرزبندی است از بقاء و فنا، پائیدن و نابودی. گوید: سپس فرمود: قضاء همان محکم گذاشتن و هستی خارجی برپا داشتن است.

شیخ مفید همگام با متکلمین معتزله بغداد، اراده را که یکی از مراتب فعل الهی بود کنار گذاشت و معتقد به معنای فعل ایجاد (کن فیکون) شد. البته با بررسی روایات اهل بیت علیهم السلام رگه‌هایی از این اندیشه را می‌توان میان روایات بدست آورد برای نمونه، صفوان بن یحیی از ابوالحسن (امام کاظم یا امام رضا (علیهما السلام) درباره معنای اراده خدا و اراده خلق می‌پرسد که آن حضرت جواب می‌فرماید:

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ الْخَلْقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَاِرَادَتُهُ إِخْدَائُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَاِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی ۱۴۱۳: ۱/۱۰۹-۱۱۰).

صفوان بن یحیی گوید: به ابی الحسن (ع) گفتم: به من خبر ده از اراده از طرف خدا و از طرف خلق، گوید: در پاسخ من فرمود: اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن از آنها عیان گردد، و اما از طرف خدای تعالی اراده همان پدید آوردن فعل است نه جز آن زیرا خدا زمینه‌ساز و توجه قلبی و اندیشه‌نا دارد، این صفات در او نیست و از صفات خلق است و اراده‌اش

همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید: باش و می‌باشد، بی‌لفظ و نطق به زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست چنانچه خود او چگونگی ندارد. با در نظر گرفتن و بررسی روایاتی که اراده را یکی از مراتب مقدماتی فعل الهی می‌دانستند، به نظر می‌رسد آنچه در این روایات مورد نظر و تاکید بوده است، علاوه بر نفی حالت نفسانی از خدای تعالی، نفی ذاتی و ازلی بودن اراده و اثبات ارتباط آن با فعل و ایجاد است؛ به دیگر سخن اراده از صفات فعل و در مرتبه فعل است، نه از صفات ذات. بنابراین روایت مذکور در صدد بیان معنای اراده نیست.

ابوالفتح کراجکی نیز همین نظر را به استادش نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«قال الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمیر و أشباهه مما لا يجوز إلا علی ذوی الحاجة و النقص...» (کراجکی بی تا: ۸۲/۱؛ مفید د ۱۴۱۳: ۱۲)

خلاصه کلام وی چنین است:

اراده خداوند نفس فعل است و در بندگان اراده بمعنی ضمیر و حالتی است که بعد از تصور فعل تصدیق‌بفایده و ملایمت آن با غرایز و طبایع و سنجش سود و زیان، و تصدیق بر جحان کفه سود بر زیان و اشتیاق و علاقه مفرط، در نفس انسان حاصل می‌شود که موجب رجحان طرف وجود فعل نسبت به عدمش می‌گردد، و در نتیجه، قدرت به ضمیمه اراده و اختیار، اعطاء ضرورت، به وجود فعلی نموده، آن فعل موجود می‌شود؛ و اگر خواسته باشیم همان حالت که در انسان بعد از مقدمات مزبور، وجود پیدا می‌کند را برای خداوند قائل شویم ناچار باید حدوث آن حالت را قبول کنیم و لازم می‌شود که خداوند دارای صفت حادث و محل حوادث باشد پس اراده خداوند همان فعل اوست و لاغیر. روایاتی که از معصوم رسیده این عقیده را صریحاً اثبات می‌کند مثلاً روایتی که صدوق در کتاب توحید و عیون اخبار الرضا، از صفوان بن یحیی نقل می‌کند. صفوان می‌گوید به حضرت رضا گفتم که خبر ده مرا از اراده خدای عز و جل بندگان، فرمود اراده مخلوق عبارت از ضمیر است ولی اراده خالق احداث و ایجاد اوست لاغیر چه خداوند تأمل و فکر و تصمیم و قصد ندارد و این صفات از صفات ممکنات و از ساحت خداوند منتفی می‌باشد (همان).

۶. اراده و علم الهی

با توجه به اینکه شیخ مفید اراده الهی را همان فعل می‌داند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۴)، بنابراین علم الهی با اراده وی دو صفت متفاوت می‌باشد و اراده الهی غیر از علم الهی خواهد بود. علم الهی از صفات ذاتی و لئفسه نزد شیخ مفید است (همان: ۵۲)، ولی اراده صفتی حقیقی و ذاتی و لئفسه نیست بلکه مجازی و استعاری می‌باشد (همان: ۵۴).

در مدرسه اهل بیت و به تبع آن در اندیشه امامیه نخستین و به ویژه مدرسه کلامی کوفه، حادث بودن اراده امری مسلم بوده است و روایات معتبر نیز بر این مطلب دلالت دارد. در روایتی معتبر، عاصم بن حمید می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: آیا خداوند از ازل مرید بوده و حوادث را اراده کرده است؟ امام پاسخ دادند: محال است؛ زیرا مرید همواره با مراد است و هر جا اراده باشد، حتما مراد هم هست. خداوند از ازل عالم و قادر بود، سپس اراده کرد: «ان المرید لایکون الا لمراد معه؛ لم یزل الله عالما قادرا ثم اراد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۹).

بر اساس این روایت، معنا ندارد بگوییم خداوند دارای اراده است؛ ولی مرادی وجود ندارد. علم و قدرت را می‌توان ازلی و بدون معلوم و مقدور دانست و گفت: "لم یزل الله عالما قادرا". در حالی که نه معلومی بوده و نه مقدوری؛ اما در باب اراده این گونه نیست؛ زیرا اراده صفت فعل است و ویژگی آن، این گونه است که بدون مراد، بی معنا خواهد بود. از این رو صحیح نیست که بگوییم: اراده کرده، ولی مرادی ندارد. پس اراده حتما نیاز به متعلق دارد و به اصطلاح متکلمان و فیلسوفان، اراده و صف اضافی است و تحقیق آن بدون طرف اضافه محال است.

بیشتر بزرگان مدرسه کلامی بغداد نیز با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام، اراده را از صفات فعل و مغایر با علم و قدرت ذاتی خداوند و در نتیجه حادث می‌دانند.

شیخ مفید می‌گوید: «الاراده من الله جل اسمه نفس الفعل...» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱). بنابراین وی اراده را از همراهی با ذات و در مرتبه ذات بودن عزل می‌کند و همگام با روایات، آن را حادث و غیر ازلی می‌خواند.

۷. اراده و قدرت الهی

شیخ مفید خداوند متعال را عالم لنفسه و قادر لنفسه می‌داند (ر.ک؛ مفید، ج ۱۴۱۳: ۵۲)، بنابراین صفت قدرت در نزد وی برای خداوند متعال، صفتی حقیقی، ذاتی و لنفسه می‌باشد، در حالی که صفت اراده چنین نیست؛ و اراده الهی صفتی مجازی و استعاری است که فقط بخاطر ورود در لسان شرع به آن پرداخته می‌شود (همان: ۵۴). بنابراین قدرت الهی با اراده الهی دو صفت جداگانه می‌باشد. وی می‌گوید:

«و أقول إن الله عز و جل اسمه حی لنفسه لا بحیاء و إنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهه من أصحاب الصفات و لا الأحوال المختلفات كما أبدعه أبو هاشم الجبائی و فارق به سائر أهل التوحید و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات و هذا مذهب الإمامیه كافة و المعتزله إلا من سمیناه و أكثر المرجئه و جمهور الزیدیه و جماعه من أصحاب الحدیث و المحکمه» (همان: ۵۲).

«من می‌گویم که خدا به خود زنده است (حیّ لنفسه)، نه به سبب زندگی؛ و به خود توانا است و به خود دانا است، نه به یک معنی، چنانکه مشبهه از اصحاب صفات بدان معتقدند، و نه با احوال مختلفاتی که ابو هاشم جبائی آن را پدید آورد و به همین جهت خود را از دیگر اهل توحید جدا کرد و سبب پیدا شدن گفتاری زشتتر از گفتار اهل صفات شد. این مذهب همه امامیه و معتزله است جز کسانی که نام بردیم، و بیشتر مرجئه و جمهور زیدیه و گروهی از اصحاب حدیث و المحکمه»

شیخ مفید درباره نسبت اراده انسان با قدرت و وجوه اشتراک و افتراق آنها می‌گوید:

"اعلم أنا نذهب إلى أن الإرادة تتقدم المراد كتقدم القدرة للمقدور غير أن الإرادة موجبة للمراد و القدرة غير موجبة للمقدور و الإرادة لا تصلح إلا للمراد دون ضده و ليس كذلك القدرة لأنها تصلح أن يفعل الشيء بها فضده بدلا منه" (مفید د ۱۴۱۳: ۱۲).

خلاصه دیدگاه شیخ مفید این است که اراده و قدرت در تقدم بر مراد و مقدور مشترک‌اند؛ لیکن با آمدن اراده، وجود مراد حتمی است؛ ولی با بودن قدرت، وجود مقدور حتمی نیست. همچنین اراده به وجود مراد منتهی خواهد شد؛ ولی قدرت ممکن است به انجام مقدور یا انجام ضد آن بینجامد. البته از دیدگاه شیخ مفید، این اشتراک در تقدم، تنها در مخلوقات است؛ اما در خدا اراده عین خود فعل ایجاد است و بر آن مقدم نیست (همان: ۱۱-۱۲).

همچنین قدرت خداوند در نظر شیخ مفید عام است ولی بر امور محال تعلّق نمی‌گیرد. او می‌گوید: «خدا بر آوردن آنچه می‌داند که اتفاق نخواهد افتاد قادر است، البته از آنچه مستحیل نباشد، همچون جمع شدن اضداد با یکدیگر و محال‌های دیگری از این گونه. اجماع اهل توحید جز نظام و گروه‌های دور از متعارف کسانی که افعال آدمی را آفریده خدا می‌دانند چنین است» (مفیدج ۱۴۱۳: ۵۷). در حالی که اراده الهی را همان فعل او می‌داند؛ پس قدرت الهی از این نظر عام تر از اراده الهی است.

۸. اراده و بداء

شیخ مفید معتقد است که اعتقاد به بداء مبتنی بر دلیل عقلی نیست، بلکه متکی بر نقل و سمع است و قول امامیه در این باب به این معنی است که از خداوند، امری که بر مخلوقات ظاهر نبود، آشکار شد و مراد آن نیست که تعقّب رأی روی داده، یا امری که بر او پنهان بوده، معلوم گشته است. علت و صف این امر به بداء آن است که از دیدگاه خلق، ظهور آن فعل گمان برده نمی‌شد یا ظن غالب به وقوع آن نمی‌رفت. بنابراین، روایت امام صادق (ع) که فرمود: «ما بدالله شی کما بداله فی اسماعیل» به این معنی است که دفع آنچه از ناحیه خدا درباره اسماعیل بر خلق ظاهر شد، در حالی که بیم و ظن بر وقوع آن می‌رفت، درباره هیچ کس ظاهر و صادر نشده است (مفید الف ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶).

به عبارت دیگر، بداء وجه تکوینی و خلقی دارد، و از دیدگاه «مخلوق» ظهور امری و اراده‌ای نو تلقی می‌گردد و گرنه فی نفس الامر تجدیدی حاصل نشده است. از نظر شیخ مفید، «اجل»ها و گناه و عقاب یا ثواب و پاداش که در آیات مختلف مورد اشاره قرار گرفته، (انعام: ۶ و ۲؛ اعراف: ۷ و ۹۶؛ فاطر: ۳۵ و ۱۱؛ نوح: ۱۰ و ۱۳ و ۷۱) مشروط است و در تبدیل و تجدید این گونه اجل‌ها و... است که ما از آن به بداء تعبیر می‌کنیم و بر فعل خداوند بر وجه مجاز اطلاق می‌گردد؛ همچنان که صفات غضب و رضا برای حق تعالی بر وجه مجاز است (ر.ک؛ مفید الف، ۱۴۱۳: ۶۶-۶۷).

وی سرانجام اظهار داشته که آنچه درباره بداء می‌گوید، همان است که دیگر مسلمانان درباره نسخ می‌گویند. بنابراین حتی کسانی که با اطلاق کلمه بداء مخالفند، با مفهوم و معنای آن موافقند و از این جهت اختلاف میان امامیه و عامه در این امر اختلاف لفظی است (ر.ک؛ مفیدج، ۱۴۱۳: ۸۰).

متکلمین مدرسه کوفه، نسخ را به بداء تشبیه می‌کردند ولی شیخ مفید و مدرسه بغداد، بداء را به نسخ تشبیه می‌کند؛ بدین معنا که اگر حکمی نسخ شود، در واقع، به معنای تغییر اراده خداوند به آن حکم تشریحی اولی است (ر.ک؛ اشعری ۱۴۰۰: ۳۹)، نه این که صرفاً اظهار تمام شدن زمان یک حکم شرعی موقت، همچون تغییر قبله (بقره: ۱۵۰).

بداء از نظر متکلمین کوفه در اراده ای که صفت فعل است صورت می‌گیرد نه در علم الهی. ولی بنابر نظر شیخ مفید که اراده را همان نفس فعل می‌داند، باید بداء را نیز شامل مرحله تکوین دانسته و تغییر در تکوین را لحاظ نماییم؛ در این صورت - که اراده، معنای نفس فعل باشد - با در نظر گرفتن بداء، تناقضی به وجود نیامده و می‌توان تفسیر قابل پذیرشی ارائه کرد؛ چرا که فعل اول (قبل از بداء) و فعل ثانی (پس از بداء) هر دو نفس فعل و مرحله‌ای از تکوین خواهند بود؛ لذا تغییر در اراده یا تبدل در رأی برای خداوند، به آن معنی که عدم بساطت و ثبات را در او به همراه داشته باشد، متصور نخواهد بود. بدین نظر، تأخیر در تکوین فعل دوم که در حقیقت تکامل یافته فعل اول است را باید ناشی از نقص در قابلیت قابل (مخلوق یا پدیده) دانست و نه از جانب فیاض علی الاطلاق. اما تغییر در اراده تشریحی (امر به فعل حسن در تشریح) به نسخ تعبیر می‌شود و به همین دلیل برخی اندیشمندان و نیز شیخ مفید، بداء را دقیقاً به معنای نسخ گرفته‌اند.

از سوی دیگر هر دو صفت بداء و اراده از نظر وی صفاتی مجازی هستند که بخاطر ورودشان در شرع بدان‌ها پرداخته می‌گردد و گرنه عقل اتصاف آنها را به حق تعالی نمی‌پذیرد (ر.ک؛ مفید ج ۱۴۱۳: ۵۴). بنابراین بداء از نظر وی همان اراده (فعل) جدیدی که بر مردم پوشیده بود می‌تواند باشد.

۹. اراده و قدر و قضا

شیخ مفید بعد از نقد و بررسی نظر استادش شیخ صدوق درباره قدر و قضا می‌گوید: «به نظر ما معنای قضا و قدر، این است که خداوند متعال، نسبت به آفریدگان خود قضا و قدری دارد و در افعال آنها نیز قضا و قدری معلوم دارد و مقصود از آن، این است که قضای خدا در افعال نیک بندگان، به «امر کردن» به این گونه کارهاست و در افعال زشت ایشان، به «نهی کردن» از آنها و در

نفس‌ها و جان‌هایشان، به «آفریدن» آنها و در آنچه در میانشان انجام می‌دهد، به «ایجاد کردن» آن چیزهاست و قدر او در آنچه خود می‌کند، به «قرار دادن آن چیزها در جایگاه حق» آنهاست و در افعال بندگانش، به «آن چیزی است که درباره آنها حکم کرده است، از امر و نهی و پاداش و کیفر»؛ زیرا همه اینها در جایگاه خود قرار دارند، و نه بیهوده در آن جا قرار گرفته‌اند و نه به باطل ساخته شده‌اند» (مفید الف ۱۴۱۳: ۵۶).

شیخ مفید با توجه به این که اراده را خود فعل می‌داند در حالیکه اراده و قدر و قضا در روایات اهل بیت علیهم السلام و مدرسه کوفه از مقدمات فعل است، بنابراین اراده الهی از نگاه وی، محصول قدر و قضا و دیگر مراحل فعل است و قدر و قضای الهی بر اراده تقدم دارند، در حالی که در روایت اهل بیت علیهم السلام اراده در مراحل فعل، بر قدر و قضا تقدم دارد.

۱۰. اراده تکوینی و اراده تشریحی

سوال مهمی که در صفت اراده، متکلمان مدرسه بغداد و از جمله شیخ مفید را درگیر کرده بود؛ «تضاد اراده تکوینی و اراده تشریحی» خداوند بود، به این بیان که «اراده تکوینی خداوند که بی گمان حاکم بر همه چیز است، گاه با اراده تشریحی اش در تضاد قرار می‌گیرد». متکلمان معتزلی بغداد و نیز شیخ مفید، اراده معاصی از سوی خداوند متعال را نمی‌پذیرفتند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸)؛ به همین خاطر نتوانستند معضل تضاد اراده تکوینی و تشریحی خداوند را حل کنند، در نتیجه منکر چنین اراده ای برای خداوند شدند (ر.ک؛ اشعری ۱۴۰۰: ۱۸۹-۱۹۰).

اما این مسئله از سوی متکلمین امامیه کوفه با توجه به روایات اهل بیت علیهم السلام (ر.ک؛ کلینی ۱۴۰۷: ۱/۱۵۰)، حل شده بود؛ به این بیان که «ممکن است خداوند متعال به امری راضی نباشد، اما به طور تکوینی آن را مشیت و اراده کند». بدین ترتیب برای خداوند متعال دو اراده و دو مشیت (حتم و عزم) وجود دارد. اراده حتمی زمانی است که مشیت خداوند به انجام فعلی به وسیله انسان تعلق می‌گیرد در حالی که انسان را از انجام آن نهی کرده است یا به عکس، مشیتش به ترک فعلی توسط انسان تعلق می‌گیرد در حالی که به انجام آن امر کرده است. در برخی روایات از اصطلاح «اراده حتمی» و «اراده

غیر حتمی» هم استفاده شده است؛ «اراده حتمی» اراده است که قابل نقض نبوده، گریزی از تحقق آن نیست. به بیان دیگر اراده ای که همراه با قدر و قضای الهی به شمار می‌رود که در این صورت، فعل الهی تخلف‌ناپذیر است؛ اما «اراده غیر حتمی» اراده‌ای است که بداء و تغییر را قبول می‌کند؛ یعنی اراده ای که هنوز به مرحله قضاء و امضاء نرسیده است و در این صورت، وقوع فعل الهی حتمی نیست (ر.ک؛ مجلسی ۱۴۰۴: ۵/۱۲۴).

بحث و نتیجه‌گیری

صفت اراده الهی مورد اتفاق متکلمان و فیلسوفان می‌باشد اما در تفسیر آن اختلاف جدی وجود دارد. از نگاه شیخ مفید اراده صفتی حقیقی و ذاتی نیست؛ بلکه صفتی مجازی، نفس فعل و خارج از ذات می‌باشد که بخاطر ورود در لسان شرع به آن پرداخته است. وی به یکباره مراحل فعل الهی را که در روایات بدان اشاره شده، حذف کرده است. اراده الهی غیر از علم و قدرت می‌باشد؛ زیرا که اراده، حادث، خارج از ذات و نفس فعل می‌باشد در حالی که علم و قدرت صفاتی ذاتی و لافسه و ازلی می‌باشند. بداء صفتی مجازی است که به خاطر ورود در لسان شرع به آن پرداخته می‌شود. بداء در مورد اراده تکوینی، همان فعل دوم (بعد از بداء) می‌باشد نه اینکه تغییری در ذات الهی مخصوصاً علم وی رخ داده باشد. در اراده تشریحی نیز، بداء همان معنای نسخ را دارد. شیخ مفید با توجه به این که اراده را خود فعل می‌داند در حالی که اراده و قدر و قضا در روایات اهل بیت علیهم السلام و مدرسه کوفه از مقدمات فعل است، بنابراین اراده الهی از نگاه وی، محصول قدر و قضا و دیگر مراحل فعل است و قدر و قضای الهی بر اراده تقدم دارند، در حالی که در روایات اهل بیت علیهم السلام اراده در مراحل فعل، بر قدر و قضا تقدم دارد. وی به خاطر جلوگیری از انتساب قبائح به خداوند متعال (تضاد راده تکوینی و تشریحی)، شمول اراده تکوینی بر همه امور را منکر شده است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Saeed Salimi



<https://orcid.org/0000-0002-2140-1132>

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٤ق). *لسان العرب*. به اهتمام سيدجمال الدين ميردامادى. بيروت: دارالفكر و دارالصادر.

ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين احمد بن على. (١٣٩٠ق). *لسان الميزان*. چاپ دوم. بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

ابن نديم البغدادي، محمد بن اسحاق. (بی تا). *فهرست ابن النديم*. تحقيق رضا تجدد. تهران: بی نام.
اشعری، ابوالحسن. (١٤٠٠ق). *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*. چاپ سوم. آلمان: ويسبادن فرانس شتاينر.
ايجی، مير سيد شريف. (١٣٢٥ق). *شرح المواقف*. چاپ اول. قم: الشريف الرضى قم.
حلی، حسن بن يوسف. (١٤٣٠ق). *كشوف المراد*. تحقيق حسن حسن زاده آملی. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه نشر اسلامى.

حلی ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد. (١٤١٠ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوى*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامى.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد. (١٤١٢ق). *مفردات الفاظ قرآن*. تحقيق صفوان عدنان داودى. بيروت: الدار السامیه.

سجادی، سيدجعفر. (١٣٦١ش). *فرهنگ علوم عقلى: شامل اصطلاحات فلسفى، كلامى و منطقى*. تهران: امير كبير.

السيد الخونى، ابوالقاسم. (١٤١٣ق). *معجم رجال الحديث*. چاپ پنجم. قم: بی نام.

- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲ش). *تمهید الاصول*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. جواد القیومی. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- صدر المتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۷۰ش). *الذخیره فی علم الکلام*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کراجکی، ابوالفتح. (بی تا). *کنز الفوائد*. بی جا: بی نا
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). *بحار الانوار*. بیروت: موسسه الوفاء
- محقق اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق). *نهایه الدراییه فی شرح الکفایه*. قم: سیدالشهداء.
- محقق سبزواری، محمدباقر. (۱۳۶۹-۷۹ش). *شرح المنظومه*. چاپ اول. تهران: نشر ناب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *معارف قرآن ۱ (خداشناسی)*. چاپ اول. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مفید، محمد بن نعمان (الف). (۱۴۱۳ق). *تصحیح اعتقادات الإمامیه*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (ب). (۱۴۱۳ق). *انکت فی مقدمات الأصول*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (ج). (۱۴۱۳ق). *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (د). (۱۴۱۳ق). *الایراده*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- نجاشی. (۱۴۱۶ق). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفه.

References

The Holy Quran.

- Al-Seyed Al-Khoei, Abul-Qasim. (1992). *The dictionary of Rijal al-Hadith*. Fifth Edition. Qom: no name. [in Arabic]
- Ash'ari, Abu Al-Hassan. (2021). *The articles of the Islamists and the differences between the Muslims*. Third edition. Germany: Wiesbaden, Franz Steiner.
- Ayji, Mir Seyed Sharif. (1946). *Description of positions*. First Edition. Qom: Al-Sharif Al-Radi Qom. [in Persian]
- Alam Al-Hadi, Syed Morteza. (1991). *Dakhirah in the science of al-kalam*. Qom: Society of teachers of Qom seminary. [in Persian]

- Hali, Hassan bin Yusuf. (2008). *discovery of meaning Hassan Hassanzadeh Amoli's research*. 12th edition Qom: Islamic Publishing Institute. [in Persian]
- Hali Ibn Idris, Muhammad Bin Mansour Bin Ahmad. (1989). *Al-Suraar al-Hawi for Tahrir al-Fatavi*. second edition. Qom: Islamic Publications Office. [in Arabic]
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mokram. (1983). *Arabic language By Seyyed Jamaluddin Mirdamadi*. Beirut: Dar al-Fekr and Dar al-Sadr. [in Arabic]
- Ibn Hajar Asqlani, Shahab al-Din Ahmad bin Ali. (2011). *tongue-in-cheek* . second edition. Beirut: Al-Alami Publishing House. [in Arabic]
- Ibn Nadim Al-Baghdadi, Muhammad Ibn Ishaq. (n.d.). *List of Ibn al-Nadim*. The research of Reza Tajadod. Tehran: no name. [in Persian]
- Kilini, Muhammad bin Yaqub bin Ishaq. (1986). *Al-Kafi Research and correction by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi*. fourth edition. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [in Arabic]
- Karajki, Abolfath. (n.d.). *treasure of benefits*. No place. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. (1983). *Bahar Al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute. [in Arabic]
- Mohagheg Isfahani, Mohammad Hossein. (1995). *The end of Al-Darayah in the description of Al-Qufayeh*. Qom: Seyyed al-Shohda. [in Persian]
- Mohaghegh Sabzevari, Mohammad Baqer. (1990). *Description of the poem*. First Edition. Tehran: Nab Publishing. [in Persian]
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (2010). *Qur'anic teachings 1 (Theology)*. First Edition. Qom: Publications of Imam Khomeini Institute. [in Persian]
- Mufid, Muhammad bin Nu'man (A). (1992). *Correcting the beliefs of Imamia*. First Edition. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [in Persian]
- _____ (b). (1992). *Al-Nakt in the basics of the basics*. First Edition. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [in Persian]
- _____ (c). (1992). *The first articles in al-Mahabh and al-Mukhtarat*. First Edition. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [in Persian]
- _____ (D). (1992). *the will First Edition*. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [in Persian]
- Najashi (1995). *Rijal al-Najashi* Qom: *Al-Nashar al-Islami Foundation affiliated to Jamaat al-Madrasin of Qom* al-Mushrafah. [in Persian]
- Ragheb Esfahani, Abulqasem Hossein bin Mohammad. (1991). *Vocabulary of Quranic words. Research by Safwan Adnan Davoudi*. Beirut: Al-Dar al-Samiyeh. [in Arabic]
- Sajjadi, Seyyed Jaafar. (1982). *Culture of intellectual sciences: including philosophical, theological and logical terms*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim Qavam Shirazi. (1981). *Al-Hikma al-Mutaliyyah in al-Isfar al-Aqliyyah al-Arabah*. Third edition. Beirut: Darahiya al-Tarath. [in Arabic]
- Sheikh Tusi, Muhammad bin Hassan. (1983). *Thamhid al-Asul*. First Edition. Tehran: Tehran University Press. [in Arabic]
- _____. (1996). *The list Javad Al-Qayoumi*. First Edition. Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [in Arabic]

استناد به این مقاله: سلیمی، سعید (۱۴۰۱). چیستی و مناسبات اراده الهی از نگاه شیخ مفید و معتزله بغداد، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۳، شماره ۵: ۲۷۰-۲۴۹.

DOI: 10.22054/JCST.2023.72092.1111



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.